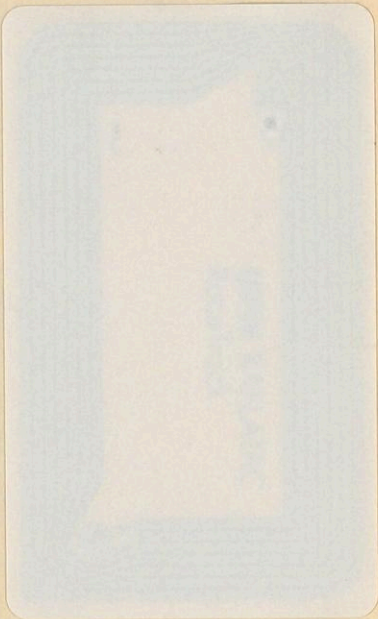




N12<517053324 021



UB Tübingen

ubTÜBINGEN



WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÜSCHINGEN

592

WB

26.-

1 S 20341 F

1970er

Diakonia

Der

Seelsorger

1: 1970 Jahre 1.

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

Norbert Greinacher

Mit Konflikten leben

Karl Rahner

Kurzformeln des Glaubens

Johannes Neumann

Einheit in der Vielfalt

Lutz Hoffmann Das Rationalprinzip in der Seelsorge

Walter Schaffelhofer Plädoyer für Diözesanordnung

Robert K. Hytha

Pfarre im Kontakt

ZA 1702

Grünwald Herder

1. Jahrgang Heft 1 1970

DIAKONIA / DER SEELSORGER

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

Erster Jahrgang Februar 1970 Heft 1

Herausgeber Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, und
Verlag Herder, Wien

Redaktion Günter Biemer, Maria Bühner, Norbert Greinacher,
Albert Höfer, Ferdinand Klostermann, Otto Mauer, Alois Müller,
Heinz Schuster

chf
Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Jacques Audinet, Vjekoslav Bajsic, Hans-
Dieter Bastian, Antoinette Becker, Josef Bommer, Bruno Dreher,
Adolf Exeler, Casiano Floristán, Walter Goddijn, Albert Görres,
Anton Grabner-Haider, Gottfried Hierzenberger, Otto Hürter,
Kurt Lüthi, Oto Madr, Jozef Majka, Joseph E. Mayer, Michael
Raske, Jochen Schmauch, Wolfgang Schöpping, Piet Schoonen-
berg, Heinz Schürmann, Gregor Siefer, Walter Suk, Andreas
Szennay, Wolfgang Trilling, Erika Weinzierl, Wilhelm Zauner
Anschrift der Redaktion Stephanspl. 3, A 1010 Wien, Tel. 52 47 05
Für den Inhalt verantwortlich Helmut Erharter, Stephansplatz 3,
A 1010 Wien

© Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, und Verlag Herder, Wien

DIAKONIA/DER SEELSORGER erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 5.—, sfr. 5,50, S 30.—, Jahresabonnement DM 27.—,
sfr. 29.—, S 162.—, Studentenabonnement DM 22,20, sfr. 25.—,
S 138.—, DM-Preise einschließlich MWST., DM- und Schillingpreise
zuzüglich Porto, sfr.-Preise einschließlich Porto. Bestellungen aus
Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer
beim Verlag Herder, 78 Freiburg, Hermann Herder-Str. 4, für das
übrige Bundesgebiet im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages
durch BSD Buch- und Schallplattendienst, 4 Düsseldorf, Friedrich
Ebert-Str. 24, für Österreich durch Verlag Herder, A 1011 Wien,
Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-
Verlages durch Benziger-Verlag, CH 8840 Einsiedeln. Abbestel-
lungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Inhalt

Leitartikel

Norbert Greinacher, Mit Konflikten in der Kirche leben 1

Artikel

Karl Rahner, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des
Glaubens 4

Johannes Neumann, Einheit des Glaubens in der Vielfalt der
Disziplinen 17

Lutz Hoffmann, Das Rationalprinzip in der Seelsorge 30

Walter Schaffelhofer, Plädoyer für eine Diözesanordnung 40

Praxis

Robert K. Hytha, Pfarre im Kontakt. Praktische Möglichkeiten für
eine wirksame Pfarrtätigkeit 46

Information

Berichte

Wolfgang Trilling, Meißner Diözesansynode 61

Helmut Herles, Römische Bischofssynode 64

Studiendokumente der Delegiertenkonferenz europäischer Priester-
gruppen in Rom 66

Kommentar

Norbert Greinacher, Schwierige Solidarisierung 68

Bücher Rechenschaft vom Glauben 70 Hubertus Mynarek, Exi-
stenzkrise Gottes? 70 A. Dondeyne, Umstrittener Glaube 71

Marc Oraison, Psychologie des ehelosen Lebens 71

1. Jahrgang Diakonia/Der Seelsorger 1970

AUTORENVERZEICHNIS

- Bernard Jan Alfrink, Zur Lösung des
Zölibatsproblems 4/252
- Hans-Dieter Bastian, Probleme des Reli-
gionsunterrichtes 5/349
- Otto Betz, Probleme des Religionsunter-
richtes 5/350
- Günter Biemer, Schisma von oben? . . . 3/145
- Josef Blank, Prophetische Ehelosigkeit
und kultisches Sexualtabu 6/373
- Anton Burghardt, Die Familie als
pastoral-soziologisches Problem . . . 4/236
- Herbert Dewald, Regionale Seelsorge —
eine Entwicklung für die Zukunft . . . 5/336
- Alexander Dordett, Das Mischehen-
dispenswesen 2/75
- Karl August Fink, Unitatis vincula.
Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen 2/135
- Margarethe Freytag, Heute christlich
erziehen 3/187
- Anton Grabner-Haider, Bessere Infor-
mation in der Kirche 4/255
- Norbert Greinacher, Mit Konflikten in
der Kirche leben 1/1
- Notwendige und falsche Solidarität . 6/361
- Schwierige Solidarisierung 1/68
- Johannes Gründel, Modell einer berufs-
begleitenden theologischen Weiterbil-
dung 4/266
- Hubertus Halbfas, Probleme des
Religionsunterrichtes 5/351
- Helmut Herles, Römische Bischofs-
synode 1/64
- Heide Hillbrand, Den Frieden
verkünden, zum Frieden erziehen . . 6/391
- Norbert Höslinger, Katholische Weltver-
einigung für das Bibelapostolat . . . 6/416
- Lutz Hoffmann, Das Rationalprinzip in
der Seelsorge 1/30
- Robert K. Hytha, Pfarre im Kontakt.
Praktische Möglichkeiten für eine
wirksame Pfarrtätigkeit 1/46
- Wilma Immler, Erwartungen an einen
neuen Bischof 5/344
- Ferdinand Kerstiens, Hoffnung und
Toleranz als Offenheit für die
Wahrheit bei den anderen und für
die gemeinsame Zukunft 6/364
- Ferdinand Klostermann, Gemeinde im
Hochschulbereich — Modell für künf-
tige christliche Gemeinden 2/98
- Edgar Josef Korherr, Probleme des
Religionsunterrichtes 5/352
- Hanna-Renate Laurien, Probleme des
Religionsunterrichtes 5/353
- Charles Borg Manché, Tourismus —
Pastoraler Dienst der Kirche 3/171
- Otto Mauer, Selbstverschleiß
der Autorität 4/217
- Norbert Mette — Heinrich Büning,
Die Funktion der Praktischen Theo-
logie in der theologischen Ausbildung 2/98
- Wladyslaw Miziolek, Priesternachwuchs
in Polen 2/133
- Seelsorgeprogramm der Kirche in
Polen 6/418
- Joh. Werner Mödlhammer, Zur theolo-
gischen Problematik einer zwangs-
weisen Einhebung eines Kirchenbei-
trages 5/325
- Julius Morel, Seelsorge im Spiegel der
Presse. Ergebnisse einer Inhaltsanalyse 3/200
- Wolfgang Nastainczyk, Thesen zum
Religionsunterricht von morgen . . . 4/246
- Johannes Neumann, Unitatis vincula.
Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen 2/140
- Thomas Nyiri, Wiener Seelsorgertagung
im Zeichen der Hoffnung 2/131
- Richard Picker, Probleme des Religions-
unterrichtes 5/354
- Heinrich Pompey — Josef Dirnbeck,
Aufgaben für Laientheologen 2/118
- Karl Rahner, Reflexionen zur Problema-
tik einer Kurzformel des Glaubens . 1/4

Walter Reppes, Pastoral des sozialen Engagements	3/178	A. Uleyn, Wie funktioniert heute ein Pastoralteam?	5/331
Walter Schaffelhofer, Plädoyer für eine Diözesanordnung	1/40	Leo Waltermann, Erfahrungen mit Massenmedien und Kirche	6/419
Franz Joseph Schierse, Kritik als Charisma	5/291	Helmut Weber, Nach der Strafrechtsreform	6/382
— Edward Schillebeeckx, Theologie des kirchlichen Amtes	3/147	Gabriel Weinberger, Gesellschaftliche Umformungen und ihre Relevanz für das Ordensleben	5/313
Benno Schindwein, Grundfragen einer Theologie der Diakonia	5/320	Bruno Wüstenberg, Unitatis vincula. Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen	2/135
Wolfgang Schöpping, Gedanken zur Weiterbildung des Klerus	2/124	Dietrich Zimmermann — Günther Weigand, Die Einführung einer erneuerten Praxis der Kindertaufe als Modell für praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsebene .	6/410
Heinz Schuster, Nur Argumente zählen Die Chance der Lientheologen	5/289 2/73	— Adam Zirkel, Gültigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe	5/298
Adolf Smitmans, Tagung „Priester ohne Amt“ vom 1. bis 3. Mai 1970 in München	5/346	Peter Zitta, Probleme des Religionsunterrichtes	5/356
Gerhard Szczesny, Probleme des Religionsunterrichtes	5/355	Paul M. Zulehner, Plädoyer für Laien im Gemeindedienst	6/401
Andreas Szennay, Der Glaube an die Wissenschaft — ein Ausweg aus der menschlichen Tragik?	2/89	Priester in Kirche und Gesellschaft .	4/277
Heinrich Tenhumberg, Unitatis vincula. Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen	2/138	— Klaus Z., Amtszölibat und Priesterberuf	2/134
Wolfgang Trilling, Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen	4/220	Offene Kommunion	4/281
Meißner Diözesansynode	1/61	— Warum Priester gehen. Ein Interview mit John O'Brien	3/205
		Studiendokumente der Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen in Rom	1/66

SACHVERZEICHNIS

Autorität		Ehe	
— Selbstverschleiß der Autorität	4/217	— Gültigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe	5/298
Bibelapostolat	6/416	Ehelosigkeit	
— Katholische Weltvereinigung für das Bibelapostolat	6/416	— Das Mischehendispenswesen	2/75
Bischof		— Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu	6/373
— Erwartungen an einen neuen Bischof	5/344	Erziehung	
Bischofssynode		— Heute christlich erziehen	3/187
— Römische Bischofssynode	1/64	Familie	
Brüderlichkeit		— Die Familie als pastoral-soziologisches Problem	4/236
— Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen	4/220	— Heute christlich erziehen	3/187
Charisma		Freiheit	
— Kritik als Charisma	5/291	— Zur theologischen Problematik einer zwangsweisen Einhebung eines Kirchenbeitrages	5/325
Diakonat			
— Grundfragen einer Theologie der Diakonia	5/320		

Frieden

- Den Frieden verkünden, zum Frieden erziehen 6/391

Gemeinde

- Aufgaben für Laientheologen 2/118
- Gemeinde im Hochschulbereich – Modell für künftige christliche Gemeinden 2/98
- Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen 4/220
- Pfarre im Kontakt. Praktische Möglichkeiten für eine wirksame Pfarrtätigkeit 1/46
- Plädoyer für Laien im Gemeindedienst 6/401
- Das Rationalprinzip in der Seelsorge 1/30

Gesellschaft

- Priester in Kirche und Gesellschaft . . 4/277

Glaube

- Der Glaube an die Wissenschaft – ein Ausweg aus der menschlichen Tragik? 2/89

Gottesdienst

- Offene Kommunion 4/281

Hoffnung

- Hoffnung und Toleranz als Offenheit für die Wahrheit bei den anderen und für die gemeinsame Zukunft 6/364
- Wiener Seelsorgertagung im Zeichen der Hoffnung 2/131

Information

- Bessere Information in der Kirche . . 4/255
- Kurzberichte über wichtige Ereignisse in den christlichen Kirchen und ihres gesellschaftlichen Engagements in verschiedenen Ländern aller Kontinente 57–60, 128–131, 196–200, 273–276, 341–344, 407–410

Kirche

- Bessere Information in der Kirche . . 4/255
- Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen 4/220
- Mit Konflikten in der Kirche leben 1/1
- Priester in Kirche und Gesellschaft . . 4/277
- Schisma von oben? 3/145
- Seelsorgeprogramm der Kirche in Polen 6/418
- Theologie des kirchlichen Amtes . . . 3/147
- Unitatis vincula. Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen 2/135

Kirchenbeitrag

- Zur theologischen Problematik einer zwangsweisen Einhebung eines Kirchenbeitrages 5/325

Kritik

- Nur Argumente zählen 5/289
- Mit Konflikten in der Kirche leben . 1/1
- Kritik als Charisma 5/291
- Notwendige und falsche Solidarität . 6/361
- Selbstverschleiß der Autorität 4/217

Kurzformel des Glaubens

- Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens 1/4

Laien

- Plädoyer für Laien im Gemeindedienst 6/401

Laientheologen

- Aufgaben für Laientheologen 2/118
- Die Chance der Laientheologen . . . 2/73

Liturgie

- Die Einführung einer erneuerten Praxis der Kindertaufe als Modell für praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsebene 6/410

Mischehen

- Das Mischehendispenswesen 2/75

Öffentlichkeitsarbeit

- Bessere Information in der Kirche . . 4/255
- Modell einer berufsbegleitenden theologischen Weiterbildung 4/266
- Erfahrungen mit Massenmedien und Kirche 6/419
- Pfarre im Kontakt 1/46

Orden

- Gesellschaftliche Umformungen und ihre Relevanz für das Ordensleben . 5/313

Pastoralplanung

- Das Rationalprinzip in der Seelsorge 1/30

Pluralismus

- Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Disziplinen 1/17

Priester

- Amtszölibat und Priesterberuf . . . 2/134
- Die Einführung einer erneuerten Praxis der Kindertaufe als Modell für praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsebene 6/410
- Gedanken zur Weiterbildung des Klerus 2/124
- Modell einer berufsbegleitenden theologischen Weiterbildung 4/266
- Priester in Kirche und Gesellschaft . 4/277

Priester

- Priesternachwuchs in Polen 2/133
- Studiendokumente der Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen in Rom 1/66
- Tagung „Priester ohne Amt“ vom 1. bis 3. Mai 1970 in München . . 5/346
- Theologie des kirchlichen Amtes . . 3/147
- Warum Priester gehen. Ein Interview mit John O'Brien 3/205

Räte

- Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen 4/220

Religionsunterricht

- Probleme des Religionsunterrichtes . 5/349
- Thesen zum Religionsunterricht von morgen 4/246

Seelsorge

- Das Rationalprinzip in der Seelsorge 1/30
- Regionale Seelsorge - eine Entwicklung für die Zukunft . . . 5/336
- Seelsorge im Spiegel der Presse. Ergebnisse einer Inhaltsanalyse . . 3/200
- Seelsorgeprogramm der Kirche in Polen 6/418
- Der Strukturwandel im ländlichen Raum und seine Konsequenzen für die Seelsorge 2/109

Sexualfragen

- Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu 6/373

Solidarisierung

- Notwendige und falsche Solidarität . 6/361
- Schwierige Solidarisierung 1/68

Soziales Engagement

- Pastoral des sozialen Engagements . 3/178

Strafrechtsreform

- Nach der Strafrechtsreform 6/382

Strukturfragen

- Plädoyer für eine Diözesanordnung . 1/40
- Der Strukturwandel im ländlichen Raum und seine Konsequenzen für die Seelsorge 2/109

Synoden

- Meißner Diözesansynode 1/61

Teamarbeit

- Wie funktioniert ein Pastoralteam . 5/331

Theologie

- Die Funktion der Praktischen Theologie in der theologischen Ausbildung 3/161

Theologenausbildung

- Die Funktion der Praktischen Theologie in der theologischen Ausbildung 3/161

Toleranz

- Hoffnung und Toleranz als Offenheit für die Wahrheit bei den anderen und für die gemeinsame Zukunft . 6/364

Tourismus

- Tourismus - Pastoraler Dienst der Kirche 3/171

Zölibat

- Amtszölibat und Priesterberuf . . . 2/134
- Zur Lösung des Zölibatsproblems . . 4/252

Zwang

- Zur theologischen Problematik einer zwangsweisen Einhebung eines Kirchenbeitrages 5/325



dy

20 1702

Leitartikel

Norbert
Greinacher

Mit Konflikten in der Kirche leben

An der Schwelle eines neuen Jahrzehnts ist es sinnvoll zu fragen, wie es mit der katholischen Kirche in unseren Breiten weitergehen wird. Ohne hellseherische Gaben wird man auf Grund der heutigen Situation und der Tendenzen, die sich abzeichnen, sagen können: Wir werden mit Konflikten in der Kirche zu leben haben. Diese Konflikte werden vermutlich an Zahl und Intensität in Zukunft zunehmen. Dies sollte man sehr klar und nüchtern sehen. Wir haben mit Konflikten der verschiedensten Art zu rechnen: Konflikte zwischen den mehr beharrenden und den mehr nach vorne drängenden Kirchengliedern, Konflikte zwischen Pfarrern und Gemeindegliedern, Konflikte innerhalb des Presbyteriums. Es wird in verstärktem Maße Konflikte geben zwischen den Bischöfen und Priestern, zwischen den Pfarrern und Kaplänen, zwischen dem Papst, der römischen Kurie und den Nuntien einerseits und den Nationalkirchen andererseits; es wird vermutlich auch Konflikte geben zwischen den Bischöfen selbst.

Solche Konflikte sind für weite Kreise in der Kirche eine neue Erfahrung. Nicht, daß es in der Geschichte der Kirche keine solchen Konflikte gegeben hätte. Schon das Neue Testament berichtet darüber in aller Offenheit, und in den fast 2000 Jahren seit dem Bestehen der Kirche kann man sich über einen Mangel an Auseinandersetzungen in der Kirche nicht beklagen. Nur in den letzten Jahrzehnten, die wir heute lebenden Kirchenglieder bewußt erlebt haben, gab es solche Konflikte kaum, und wenn sie aufbrachen, wurden sie verschleiert. Es gehörte sich einfach nicht, auch tatsächlich bestehende Konflikte nur wahrzunehmen! Eine Ideologie von Einheit, die viel mehr einem autoritären Uniformismus glich, erstickte aufkommende Spannungen im Keime. In einer Sicht der Kirche, die in spiritualistischer und supranaturalistischer Hypostasierung der Kirche eine rein göttliche Institution aus ihr machte und darüber vergaß, daß es sich auch und wesentlich um eine Institution von Menschen handelte, durfte es keine Auseinandersetzungen geben.

Dies war und ist eine verhängnisvolle Tendenz, der es zu widerstehen gilt. Wenn Konflikte als solche nicht erkannt und ehrlich ausgetragen werden, dann sammelt sich Sprengstoff an. Die Spannungen intensivieren sich sozusagen unter der Decke und suchen dann nach einem Ventil, um sich entladen zu können. Ein — relativ harmloser — Ort, wo

sich in letzter Zeit solche Spannungen entladen haben, war z. B. der Essener Katholikentag 1968 oder waren die Tagungen der Europäischen Priestergemeinschaften in Chur und Rom 1969. Diese und viele andere Beispiele zeigen, daß solchen Konflikten nicht gedient ist, wenn sie verschleiert werden durch noch so gut gemeinte patriarchalische Ermahnungen von oben, durch harte Vorschriften und Gesetze, durch kirchliche Sanktionen oder die Androhung des Ausschlusses aus der Kirche. Konflikte werden auf diese Weise nur auf die Ebene von Affären oder Fälle zurückgeschraubt, aber nicht gelöst. Es ist falsch, solchen Auseinandersetzungen ausweichen zu wollen; man muß sich ihnen stellen.

Nun sollen hier die Konflikte als solche nicht verherrlicht werden. Sie sind kein Gut in sich. Aber sie gehören zu der „condition humaine“, zu unserer konkreten menschlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Situation, und wir haben sie zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen und als zu unserem menschlichen Dasein dazugehörig zu akzeptieren. Natürlich können wir von einer konfliktlosen Gesellschaft träumen, und als Christen hoffen wir, in eine Welt eingehen zu dürfen, in der die Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet werden (Is 2,4) und das Lamm beim Wolf weiden und der Säugling am Schlupfloch der Otter spielen wird (Is 11,6–8). Aber auch für die Situation in der Kirche gehören die Konflikte notwendigerweise dazu, und es gilt, sie fruchtbar zu machen für das Leben in der Kirche. Wir sollten auch das Positive sehen an konfliktgeladenen Situationen. Wo es Konflikte gibt, wo Auseinandersetzungen ausgetragen werden, da ist Leben. Was war das doch im Grunde genommen vor Johannes XXIII. für eine unheimliche Ruhe in der Kirche! Seither ist eine ungeheure Dynamik in der Kirche aufgebrochen, eine Spannung, eine Polarität. Vielleicht ist es sogar nicht vermessen zu glauben, daß in all diesen Unsicherheiten, in diesen Zweifeln und Ängsten, in diesen Konflikten und Auseinandersetzungen jener Geist am Werke ist, der in der Geburtsstunde der Kirche wie ein gewaltiger Sturm auf die Christen herabgekommen ist.

Wir alle werden in der Kirche neu lernen müssen, wie solche Konflikte gewaltlos auszutragen sind. Für die Zukunft der Menschheit wird es entscheidend sein, ob wir Modelle entwickeln und realisieren, die es uns ermöglichen, die sozialen Spannungen und Konflikte menschlich auszutragen und dadurch einen Krieg zu vermeiden, der für alle tödlich sein kann. Entsprechendes gilt für die Kirche. Wir alle, ob Amtsträger oder nicht, sind nicht geübt darin, sind es einfach nicht gewohnt, bestehende Konflikte zu akzeptieren, zu analysieren, daraus zu lernen und sie auf menschliche Weise



zu lösen, obwohl wir Christen doch eigentlich auf Grund der Botschaft und des Verhaltens Jesu die Voraussetzungen dazu hätten. Da werden immer noch Menschen beurteilt und verurteilt, ohne sie anzuhören, Sanktionen ohne subjektive Schuld verhängt, bestimmte Themen tabuisiert, Diskussionen abgewürgt, einzelne wegen divergierender Meinungen diffamiert usw.

Hier hilft nur eine offene und ehrliche Auseinandersetzung. Man muß sich den Konflikten stellen. Die Auseinandersetzungen müssen mit Argumenten geführt werden, auch und gerade dort, wo man sich auf seine Autorität beruft. Konflikten ist mit Lehrschreiben nicht sehr viel geholfen, sondern vor allem durch Gespräche formeller und informeller Art, durch Diskussionen, durch Dialoge in den Massenmedien, in den entsprechenden kirchlichen Gremien usw. Dabei sollen die Gefahren solcher Konflikte nicht übersehen werden. Bei allen Auseinandersetzungen darf die fundamentale Einheit der Kirche nicht gefährdet werden. Es wäre grotesk, wenn es heute, wo sich die Kirchen, wenn auch langsam, aber doch stetig einander nähern, zu einem neuen Schisma käme. Eine solche Spaltung wäre in manchem einfacher, aber sie wäre unverantwortlich. Es bleibt keine andere Wahl, als den mühseligen und schwierigen Weg der Auseinandersetzung und des gleichzeitigen Mühens um neue Einheit in der Kirche zu gehen, eine Einheit, die aber kein Uniformismus ist, sondern ein Pluralismus, der verschiedene Theologien, verschiedene Frömmigkeitshaltungen, verschiedene gemeindliche Strukturen, verschiedene gesetzliche Regelungen aushält und diese für die ganze Kirche fruchtbar macht. Damit würde nur das verwirklicht, was im Neuen Testament schon vorgezeichnet ist: daß es neben einer johanneischen eine paulinische Theologie gibt, neben einer mehr charismatisch bestimmten Gemeindestruktur eine mehr institutionell presbyterial-judaistisch geprägte (etwa in der Apostelgeschichte), neben der mehr alttestamentlich gefärbten Spiritualität des Hebräerbriefes eine mehr universalistisch geprägte Einstellung des Kolosserbriefes usw. Und doch wußten sich alle diese verschiedenartig akzentuierten Traditionsströme der Gesamtkirche verpflichtet. Eine solche spannungsgeladene, sich gegenseitig befruchtende, dynamische und konfliktsreiche Vielfalt der Einzelkirchen wird den Aufgaben gewachsen sein, die die siebziger Jahre ihnen stellen.

Karl Rahner Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens

Seit einigen Jahren wird in der katholischen Theologie ein Gespräch darüber geführt, ob es nicht heute kurze und neue Grundformeln geben müsse, in denen sich das christliche Glaubensbekenntnis in einer der gegenwärtigen kulturellen Situation entsprechenden Weise aussagt¹. Man weist darauf hin, daß das apostolische Glaubensbekenntnis, vor allem als Taufbekenntnis des erwachsenen Täuflings, eine solche Funktion gehabt hat, ja daß solche ganz kurzen Bekenntnisformulierungen schon im Neuen Testament gegeben sind². Man betont, daß so etwas nötig sei, weil auch unter Voraussetzung eines gründlichen und ausführlichen Religionsunterrichtes eine solche Zusammenfassung notwendig ist zur Bewahrung des im Katechumenenunterricht Gelernten, für eine deutliche Strukturierung der „Hierarchie der Wahrheiten“, ohne die die Fülle des christlichen Glaubens zu leicht amorph wird oder der Gläubige in seiner religiösen Praxis sehr leicht zu viel Wert auf bloß Sekundäres legt. Man sagt mit Recht, daß dem christlichen Laien, der kein Fachtheologe zu sein brauche, aber dennoch seinen Glauben in seiner nichtchristlichen Umwelt verantworten müsse, eine solch kurze, auf das Wesentliche orientierte Formulierung seines Glaubens und seines Bekenntnisses zu Gebote stehen müsse. Es ist auch aufgefallen, daß Paul VI. im „Jahr des Glaubens“ ein Glaubensbekenntnis des Volkes Gottes veröffentlicht hat³ — das freilich im ganzen zu ausführlich und schultheologisch ausgefallen ist, als daß es eine solche Kurzformel sein könnte —, das aber doch auch in seiner Weise das Bedürfnis eines solchen kurzen Glaubensbekenntnisses bezeugt.

¹ Der Verfasser darf dabei auf einen Versuch verweisen, den er selbst schon einmal früher vorgelegt hat; vgl. Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 153–164. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch: P. Brunner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis? (Regensburg 1968), und H. Schuster, Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung, in: *Reichenschaft des Glaubens* (hrsg. v. E. Hesse und H. Erharter), Wien 1969, 117–135; Bemühungen um eine „Kurzformel“ des Glaubens, in: *HerKorr* 23 (1969) 32–35.

² Eine Erörterung dieser neutestamentlichen Bekenntnisformeln findet sich bei K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Reihe: *Quaestiones disputatae* Band 38, Freiburg 1969.

³ AAS 60 (1968) 433–445.

Bei all diesen Überlegungen geht man natürlich von der Voraussetzung aus, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis, so alt und ehrwürdig es ist, so wichtig der Umstand seines Gebrauches in allen christlichen Kirchen ist, so sehr es immer eine bleibend verpflichtende Glaubensnorm sein wird, dennoch heute nicht einfach die Funktion einer solchen Grundformel in genügender Weise ausüben kann, weil es eben doch zu wenig unmittelbar die heutige geistige Situation anruft⁴. Das zeigt sich vor allem anderen schon daran, daß die Existenz eines weltüberlegenen Gottes oder mindestens einmal der Sinn des Wortes Gott als selbstverständlich vorausgesetzt wird oder werden konnte, was in einem Zeitalter eines antimetaphysischen Pragmatismus und eines weltweiten Atheismus doch offenbar nicht mehr ohne weiteres möglich ist. Darum wird der Wunsch nach einer neuen oder nach neuen Grundformeln des Glaubens angemeldet⁵.

Wenn wir die Berechtigung eines solchen Wunsches einmal voraussetzen, so sind natürlich hinsichtlich dieses Postulates auch im voraus zur wirklichen Schaffung einer oder mehrerer solcher neuer Grundformeln noch viele Fragen offen, die geklärt werden müssen. Vielleicht lassen sich solche Fragen nur am konkreten Versuch der Schaffung dieser Formeln selber klären, vielleicht aber auch müßten solche Fragen schon vor der Schaffung dieser Grundformeln geklärt sein. Wie das Verhältnis auch sein mag, solche Fragen

⁴ Ein Versuch, die alten Formeln selbst neu zu interpretieren, liegt vor bei G. Rein (Hrsg.), Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für ein neues Verständnis, Stuttgart 1967; programmatisch gemeint ist das Glaubensbekenntnis von D. Sölle, Credo, in: Meditationen und Gebrauchstexte, Berlin 1969, 24–25.

⁵ Das geistige Klima der Neuzeit zwang die Theologie ja immer wieder von neuem, das Christentum in seinem „Wesen“ darzustellen. Vgl. C. H. Ratschow, Wesen des Christentums: RGG I (1957) 1721–1729; A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1913; G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, Hamburg 1964; R. Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938; M. Schmaus, Vom Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1949; G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie, München 1952, bes. 288–304; K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹³1957; K. Rahner, Christentum: LThK II (1958) 1100–1115; H. U. v. Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Reihe: Christ heute 1, Einsiedeln 1966; ders., Summa summarum: Spiritus creator, Einsiedeln 1967, 322–444; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ²1969. Der Verfasser darf in diesem Zusammenhang auch auf eine größere Veröffentlichung aufmerksam machen, die er selbst zum Thema „Einführung in den Begriff des Christentums“ für die nächste Zeit vorbereitet.

müssen gesehen und gelöst werden. Einige dieser Fragen seien hier wenigstens angedeutet. Zunächst wäre natürlich die Frage zu nennen, ob heute solche Formulierungen begrifflich-doktrineller Art wirklich so wichtig sind oder ob in einem Zeitalter der Vorherrschaft der praktischen Vernunft vor der theoretischen, einer Allergie gerade im Bereich des Religiösen gegen begriffliche Reflexion, in einem Zeitalter eines Engagements zur Entscheidung und zur Tat im Vorrang zu einer kontemplativen Lebenshaltung, solche doktrinären Aussagen über das Wesen des Christentums gar nicht als dringlich empfunden werden und von daher vielleicht auch ein Versuch, neue Grundformeln zu schaffen, gar nicht wirklich gelingen kann. Setzen wir hier voraus, daß das Christentum, zumindest im Unterschied zu anderen Religionen, doch einer gewissen begrifflichen Aussage als Moment seines eigenen Wesens nicht entbehren kann, dann wird man der Meinung bleiben, daß auch in der heutigen Situation eine solche Grundformel kein antiquiertes Postulat ist, zumal ja gerade eine solche Grundformel durchaus verstanden werden kann als kritischer Widerstand gegen eine zu weitgehende begriffliche Ausformulierung und „Zerfaserung“ des im christlichen Glauben eigentlich Gemeinten.

Eine weitere Frage ist die, ob man im Ernst damit rechnen kann, daß für die ganze (wenigstens katholische) Christenheit eine einzige solche Grundformel geschaffen werden könne, ja vielleicht sogar eine, die wie das Apostolische Glaubensbekenntnis einen lehramtlichen Charakter hat und dadurch auch in der religiösen Praxis und in der Liturgie das Apostolische Glaubensbekenntnis ablösen könnte, oder ob so etwas von vornherein nicht mehr denkbar sei. Ich meine, diese Frage sei im Sinn der zweiten, negativen Alternative zu beantworten. Eine der ganzen Kirche, und zwar als autoritativ verpflichtend vorgeschriebene Grundformel des christlichen Glaubens als einzige und allgemeine wird es nicht mehr geben⁶. In diesem Sinne wird das Apostolicum keinen Nachfolger haben und also in etwa bleiben.

Für die Unmöglichkeit einer solchen neuen einen und allgemeinen Grundformel des Glaubens darf man zunächst auf die Tatsache hinweisen, daß Versuche, einen überall gelenden gemeinsamen Weltkatechismus zu schaffen und amtlich einzuführen, gescheitert sind und auf einhelligen Widerstand der Prediger und theoretischen Katecheten gestoßen sind, obwohl es einmal einen tridentinischen Katechismus

⁶ Vgl. dazu K. Rahner, Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) 462–471.

als amtlichen gegeben hat, auch wenn er sich als praktisch benutztes Schulbuch trotz seiner Vorzüge nie durchsetzte, und obwohl Gasparri unter Pius XII. einen Versuch machte, einen solchen neuen Weltkatechismus zu schaffen. Es ist immer wieder gegenüber solchen Versuchen mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die konkrete Situation der Glaubenspredigt bei den einzelnen Völkern, in den verschiedenen Kulturen, sozialen Milieus und wegen der sehr verschiedenen Mentalitäten der Hörer zu verschieden sei, als daß man in sie überall mit demselben monotonen und uniformen Katechismus hineinsprechen könne. Dasselbe gilt dann aber gerade auch wegen ihrer Kürze von solchen Grundformeln.

Eine solche Grundformel soll ja gerade trotz ihrer Kürze nach Möglichkeit unmittelbar beim Hörer ohne viel Kommentar verständlich sein und „ankommen“ können. Bei der ungeheuren Verschiedenheit der Verständnishorizonte ist es aber dann ganz unmöglich, daß eine Grundformel mit den angedeuteten Eigenschaften überall in der Welt dieselbe sei. Schon im Neuen Testament zeigt sich zwischen den dort gegebenen Grundformeln eine große Verschiedenheit. Man denke nur an die unterschiedlichen Hoheitsprädikate, mit denen die Wirklichkeit Jesu und seine Heilsbedeutsamkeit für uns ausgesagt werden⁷. Zu diesem Satz von der Notwendigkeit *verschiedener* Grundformeln in der Kirche wegen der Verschiedenheit der Situation, in der das Evangelium verkündet werden muß, kommen heute noch andere Überlegungen hinzu. Die bisherige Überlegung hätte an sich gefordert, daß solche Grundformeln schon neu geschaffen worden wären in dem Augenblick, in dem das Christentum aus der hellenistisch-römischen und abendländischen homogenen Kulturwelt heraustrat und so an sich jene Kurzformeln des Glaubens, die für die abendländische Situation zutreffend waren, nicht bloß hätte exportieren dürfen. Man kann sich wohl diese Tatsache nur ganz erklären, wenn man das befremdliche Überlegenheitsgefühl des europäischen Kolonialismus und Imperialismus miteinkalkuliert. Im Augenblick nun, wo dieser theologische europäische Imperialismus nicht mehr seine Selbstverständlichkeit und Macht besitzt und das einst homogene Abendland selbst in einen sehr tiefgreifenden geistigen und kulturellen Pluralismus zerfällt, wird zunächst einmal deutlich, daß wir heute trotz der einen Kirche und desselben einen Bekenntnisses dieser Kirche nicht mehr mit ein und derselben homogenen Theologie rechnen können. Auch in der Theologie als der systematischen Reflexion auf den

Notwendigkeit
verschiedener
Grundformeln

⁷ Siehe auch F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963.

christlichen Glauben von der Gesamtsituation und dem ganzen Selbstverständnis des Menschen her entsteht heute notwendig ein Pluralismus von Theologien, die einander zwar nicht widersprechen müssen, aber konkret vom Einzelnen und von einzelnen Gruppen nicht mehr adäquat in eine einzige Theologie hineinintegriert werden können. Der in der Weltkirche gegebene und als berechtigt anerkannte Pluralismus gleichberechtigter, nicht mehr von einer europäischen Mentalität bevormundeter Situationen des theologischen Denkens erzwingt einen nicht mehr überholbaren Pluralismus von Theologien. Nun ist es aber so, daß Bekenntnis und Theologie zwar verschiedene Größen sind, schon immer waren und in der Zukunft erst recht bleiben werden, es aber dennoch kein Bekenntnis gibt, das schlechterdings unabhängig von jedweder Theologie formuliert werden kann. Auch Glaubensformeln tragen die Signatur einer bestimmten Theologie an sich, so sehr, daß man schon im Neuen Testament trotz seiner Einheit als Offenbarung verschiedene Theologien beobachten kann. Gibt es daher heute unüberholbar verschiedene Theologien, so ist nicht zu erwarten, daß sich ein und dieselbe Grundformel für alle in der Kirche durchsetzen könnte.

Ein gewisses Anzeichen dafür ist vielleicht schon das Zweite Vatikanische Konzil. Es konnte zwar noch in einem gewissen eklektizistischen Ineinander von traditioneller neuscholastischer Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und modernerer theologischer Tendenzen gemeinsam angenommene Lehrtexte herstellen, und dies ist auch geistespolitisch bei dem heutigen geistigen Pluralismus ein gar nicht selbstverständliches und daher bemerkenswertes Phänomen gewesen. Aber schon das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht den Versuch von neuen lehramtlichen Definitionen gemacht. Dies geschah doch wohl nicht allein aus mitleidvoller und verständnisvoller Toleranz gegenüber „Häretikern“, sondern wohl auch aus dem Empfinden heraus, daß ein längerer Lehrtext in einer positiven Aussage und mit einer homogenen theologischen Sprache, die für alle gleichmäßig verständlich wäre, heute nicht mehr so leicht erwartet werden kann – wenn auch dadurch die Ausübung der Vollmacht definitorischer Lehrentscheidungen nicht zum Erliegen kommt, sondern in negativen Anathemen bestehen bleiben kann, die auch früher schon die hervorragende Weise solcher lehramtlicher Definitionen waren.

Man wird somit sagen können, daß man nach vielen solchen Grundformeln wird streben dürfen. Diese können nicht nur verschieden sein entsprechend der Verschiedenheit der Nationen, der kulturellen und geschichtlichen Großräume, der Weltreligionen, die eine bestimmte Situation mitbestimmen,

sondern auch entsprechend dem gesellschaftlichen Niveau, dem Alter usw. derjenigen, an die eine solche Grundformel sich richtet.

Diese verschiedenen Grundformeln werden sich vor allem auch hinsichtlich dessen unterscheiden, was je darin als bekannt vorausgesetzt und was als unbekannt Neues gesagt wird. Denn die Verschiedenheit der Situation des Hörers, nach der sich die verschiedenen Grundformeln richten müssen, macht sich ja gerade in dem geltend, was dem Hörer in einer bestimmten Situation selbstverständlich ist und als Voraussetzung und Ausgangspunkt für das Verständnis dessen verwendet werden kann, was ihm *neu* gesagt werden soll. Wenn also eine solche Grundformel in einem anderen Milieu als dem, für das sie bestimmt ist, mehr oder weniger unverständlich erscheint, so spricht dieser Tatbestand nicht gegen eine solche Grundformel, sondern bedeutet gerade das Gegenteil.

Zu den grundsätzlich hinsichtlich solcher Grundformeln zu stellenden Fragen gehört natürlich auch die, was eigentlich in einer Grundformel ausgesagt und was weggelassen werden kann. Daß eine Grundformel keine Kurzfassung einer systematischen Dogmatik sein darf, ist wohl klar. Es kann nicht alles gleichzeitig ausgesagt werden, was das Glaubensbewußtsein der Kirche enthält. In keinem bisherigen Glaubensbekenntnis vor Trient war alles gesagt worden, was zum christlichen Glauben gehört. Die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten im Zweiten Vatikanischen Konzil sagt ja, daß nicht alles, was wahr ist, deswegen auch schon gleich bedeutsam sein müsse. Eine Grundformel müßte nur das enthalten, was von fundamentaler Bedeutung ist und wovonher an sich und grundsätzlich das Ganze des Glaubens erreicht werden kann. Wenn man dazu noch bedenkt, daß man wohl mit Recht zwischen einer objektiven und einer situativ-existentiellen Hierarchie der Wahrheiten unterscheiden kann und in einer Grundformel, die nur eine unter vielen sein will, das Schwergewicht auf die Aussage des situativ und existentiell richtigen und wirksamen Zugangs- und Ausgangspunktes für das Ganze des Glaubensinhaltes legen darf, dann wird deutlich, daß solche Grundformeln sehr verschieden sein können auch in ihrem Inhalt und daß dieser Inhalt zunächst mindestens einmal vor allem in dem bestehen soll, was für den betreffenden Hörer einen ersten, aber Erfolg bietenden Ausgangspunkt bedeutet für das Verständnis des ganzen christlichen Glaubens.

Eine weitere Frage wäre natürlich auch der rein quantitative Umfang einer solchen Grundformel. So lang wie das Glaubensbekenntnis Pauls VI. dürfte sie gewiß nicht sein. Aber es sind auch dann noch sehr erhebliche Unterschiede denk-

Inhalt und Umfang

bar, angefangen von einer Grundformel von ein paar Worten wie im Apostolischen Glaubensbekenntnis bis zu einer solchen von ein paar Seiten, ähnlich der, die ich vor ein paar Jahren einmal zu formulieren suchte⁸. Vermutlich müssen auch in dieser Hinsicht die möglichen Grundformeln einander gar nicht gleichen.

Damit eine solche Kurzformel wirklich ein christliches Bekenntnis sei, muß sie den Glauben an den geschichtlichen Jesus als unseren Herrn, den absoluten Heilbringer aussagen, bezogen sein auf diese geschichtliche Faktizität. Es kann so etwas wie anonymes Christentum geben, in dem Gnade, Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und Heil sich ereignen, ohne daß der betreffende Mensch explizit in seinem Bewußtsein gegenständlicher Art auf das geschichtliche Ereignis Jesus von Nazareth bezogen ist⁹. Es kann auch sehr vieles über die zentralste christliche Glaubenswirklichkeit ausgesagt werden, ohne daß dies unmittelbar von Jesus Christus her gesehen wird. Dies gilt zumal, weil auch nicht jede explizite Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus schon eine spezifische Glaubensrelation ist, weswegen sie selber in ihrer theologischen Eigenart nicht aus sich selbst heraus begründet werden kann, sondern dies vielmehr unter Umständen von durchaus anderen fundamentalen Glaubensaussagen her geleistet werden muß, die „quoad nos“ zunächst ohne ausdrückliche Beziehung zu Jesus Christus gemacht werden können, was z. B. für den ersten Artikel des Apostolicums zutrifft. Aber es ist selbstverständlich, daß auch eine bloße *Grundformel* eines expliziten Christentums die Beziehung des sonst Ausgesagten auf Christus oder die Beziehung Jesu auf dieses andere Ausgesagte und damit eine christologische Bekenntnisstruktur deutlich enthalten muß.

Es seien nun, um das bisher theoretisch Gesagte ein wenig zu konkretisieren und zu illustrieren, drei theologische Kurzformeln vorgetragen und in ihrem möglichen Verständnis erläutert. Warum es gerade drei Kurzformeln sind, läßt sich vielleicht besser am Schluß verständlich machen, weshalb diese Frage im Augenblick noch offen bleiben soll.

Diese drei Kurzformeln versuchen das Äußerste an Kürze zu leisten. Sie sind schon darum sehr „abstrakt“ formuliert; sie versuchen, das innerste Wesen der Heilsgeschichte, welches das Christentum ist und bleibt, kollektiv oder individuell kurz auszusagen. Diese damit gegebene abstrakte Formulie-

⁸ Vgl. Anm. 1.

⁹ Vgl. dazu auch K. Rahner, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1969.

nung ist selbstverständlich nicht jedweden ohne weiteres zugänglich. Es ist darum selbstverständlich, daß diese Kurzformeln auch von sich her keine Verbindlichkeit für jedermann beanspruchen. Es ist ebenfalls notwendig zu betonen, daß diese Kurzformeln aus einem abendländischen Milieu heraus und auf eine solche europäische Situation hin formuliert sind. Darum machen sie schon von sich aus in keiner Weise den Anspruch, in gleicher Weise z. B. für die Kultur und geistesgeschichtliche Situation etwa Japans zuzutreffen. In dieser Hinsicht könnten sie nur als Aufforderung verstanden werden, etwas Ähnliches zu versuchen, was dann z. B. für die geistige Situation Japans oder anderswo geeignet wäre.

Die theologische Kurzformel

Die erste Kurzformel, die wir die *theologische* nennen können, soll lauten: Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existentiell und ursprünglich, nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existentiell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.

Wir kommentieren mit einigen Erwägungen diese erste theologisch genannte Kurzformel¹⁰. Sie enthält drei fundamentale Aussagen: Eine erste über das, was mit Gott gemeint ist. Das Verständnis Gottes (in Wesen und Existenz) wird nahezubringen gesucht, indem Gott als Woraufhin der menschlichen Transzendenz und gerade darin als das unumfaßbar bleibende Geheimnis bezeichnet wird.

Dabei wird betont, daß diese in der Transzendenz Erfahrung implizierte Gotteserfahrung nicht zuerst und ursprünglich gegeben ist in einer theoretischen Reflexion, sondern in dem ursprünglichen Vollzug der alltäglichen Erkenntnis und Freiheit — diese Gotteserfahrung also einerseits unausweichlich ist, andererseits sehr anonym und vorbegrifflich geschehen

¹⁰ Als Kommentar dazu dürfen auch folgende Beiträge des Verf. gelten: Worte ins Schweigen, Innsbruck ¹⁰1967; Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ⁵1967, 51–99; Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung: ebd. V, ³1968, 183–231; Kirche und Parusie Christi: ebd. VI, ²1968, 348–367; Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses: ebd. IX, Einsiedeln 1970; Der dreifache Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 317–401; Inkarnation, in: *Sacramentum Mundi* II, Freiburg 1968, 824–840; Jesus Christus, ebd. 920–957.

kann. Der Mensch soll somit aufgefordert werden, diese in ihm auf jeden Fall gegebene Gotteserfahrung in sich reflektierend zu entdecken und begrifflich zu objektivieren. Diese erste theologische Kurzformel muß also nicht nur sagen, daß der Gott existiert, von dem (wie Thomas von Aquin noch meinte) klar sei, was er ist. Die Kurzformel will vielmehr auch dazu anleiten, wie man zu einem Verständnis dessen kommen kann, was mit Gott eigentlich gemeint ist.

Die zweite Aussage in dieser theologischen Kurzformel erklärt, daß dieser so dem Verständnis nahegebrachte Gott nicht bloß das ewig asymptotische Ziel des Menschen sei, sondern – und damit wird die erste entscheidende *christliche* Aussage gemacht – sich als er selber in Selbstmitteilung dem Menschen als dessen eigene Vollendung gibt, und zwar auch unter der Voraussetzung, daß der Mensch Sünder ist, also in vergebender Liebe. Diese Selbstmitteilung wird als existentiell und geschichtlich zugleich geschehend ausgesagt. Damit ist sowohl das (und zwar in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis der beiden Momente) umgriffen, was man in der üblichen theologischen Terminologie rechtfertigende Gnade (wenigstens als angebotene) nennt (existentielle Selbstmitteilung Gottes im „Heiligen Geist“), als auch was man Heils- und Offenbarungsgeschichte nennt, die nichts anderes ist als die geschichtliche und geschichtlich fortschreitende Objektivation der dem Grund der Geschichte dauernd, zumindest als Angebot, eingestifteten gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes. Mit einer solchen Aussage der zweifachen Selbstmitteilung Gottes an die Welt, also zweier heilsökonomischer „Sendungen“, der existentiellen des „Geistes“ und der geschichtlichen des „Logos“ (Sohnes), und bei Beachtung, daß das ursprüngliche, unumfaßbare Geheimnis Gottes als bleibendes („Vater“) schon genannt ist, ist zunächst auch schon die heilsökonomische Trinität genannt und damit auch schon die „immanente“, weil, wenn diese nicht wäre, jene keine wirkliche Selbstmitteilung Gottes wäre.

Die dritte Grundaussage besteht darin, daß diese geschichtliche Selbstmitteilung Gottes, die die gnadenhaft existentielle geschichtlich objektiviert und zu sich selbst vermittelt, ihren eschatologisch siegreichen Höhepunkt in Jesus von Nazareth hat. Auch wenn dies hier der Kürze wegen nicht näher dargelegt werden kann, soll doch gesagt werden: Wenn die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes zu dem Höhepunkt kommt, in dem sie nicht bloß als an die Freiheit des Menschen (individuell und kollektiv) gerichtete und angebotene gegeben ist, sondern als in der Menschheit als ganzer irreversibel siegreich und definitiv angenommen ist, ohne daß

dadurch die Heilsgeschichte schon absolut beendet wäre, dann ist genau das gegeben, was man in der kirchlichen Dogmatik den Gottmenschen, die hypostatische Union (samt dem Tod und der Auferstehung dieses Gottmenschen nennt). Die dritte Aussage dieser Kurzformel bekennt somit, daß dieser eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes an die Welt sich konkret in der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth ereignet hat. Da dieses eschatologische Ereignis gar nicht gedacht werden kann, ohne seine geschichtliche Bleibendheit in der noch weitergehenden Heilsgeschichte mitzudenken, ist auch schon in dieser Kurzformel ein genügender Ansatz für die Theologie der Kirche gegeben. Denn diese läßt sich ja in ihrem letzten Wesen nur verstehen als das bleibende Sakrament der Heilstat Gottes in Christus für die Welt.

Die soziologische Kurzformel

Die zweite Kurzformel, die man vielleicht die *soziologische* nennen kann¹¹, lautet: Der Mensch kommt nur wirklich in echtem Selbstvollzug zu sich, wenn er sich radikal an den anderen wegwagt. Tut er dies, ergreift er (unthematisch oder explizit) das, was mit Gott als Horizont, Garant und Radikalität solcher Liebe gemeint ist, der sich in Selbstmitteilung (existentiell und geschichtlich) zum Raum der Möglichkeit solcher Liebe macht. Diese Liebe ist intim und gesellschaftlich gemeint und ist in der radikalen Einheit dieser beiden Momente Grund und Wesen der Kirche.

Man kann vielleicht auch hier drei Aussagen unterscheiden. Die erste besagt, daß der Mensch in derjenigen existentiellen Selbsttranszendenz, die im Akt der Nächstenliebe geschieht, mindestens implizit eine Gotteserfahrung macht. Diese erste Aussage ist somit nur eine Spezifikation des ersten Teiles der theologischen Kurzformel. Sie konkretisiert, was in jener ersten Aussage der ersten Kurzformel davon gesagt wurde, daß der ursprüngliche Vollzug der menschlichen Transzendenz nicht in der theoretischen Reflexion, sondern in der konkreten praktischen Erkenntnis und Freiheit des „Alltags“ geschehe, was eben Mit- und Zwischenmenschlichkeit bedeutet. Diese erste Aussage der zweiten Kurzformel ist theologisch auch abgedeckt durch die Wahrheit von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, vorausgesetzt, daß man diese Wahrheit nicht auf die Binsenwahrheit reduziert, daß man Gott nicht gefallen könne, wenn man sein Gebot der Nächstenliebe mißachtet.

¹¹ Vgl. K. Rahner, Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968; ders., Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln ²1968, 277–298; ders., Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten: ebd. V (³1968) 494–517.

Die zweite Aussage in dieser Grundformel besagt, daß Gott konkret gerade durch seine Selbstmitteilung die Möglichkeit derjenigen liebenden Zwischenmenschlichkeit schafft, die konkret die für uns mögliche und unsere Aufgabe ist. Diese zweite Aussage sagt also mit anderen Worten, daß die zwischenmenschliche Liebe (wo sie ihr eigenes letztes Wesen wirklich gewinnt) getragen ist durch die übernatürliche, eingegossene, rechtfertigende Gnade des Heiligen Geistes. Wenn man diese Selbstmitteilung Gottes in dem Sinne genauer versteht, in dem sie in der ersten theologischen Kurzformel näher differenziert wurde — also in der Einheit, dem Unterschied und dem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von existentieller Selbstmitteilung Gottes in Gnade und geschichtlicher Selbstmitteilung Gottes mit ihrem Höhepunkt in der Inkarnation des göttlichen Logos —, dann enthält der Satz, Gott habe sich durch Selbstmitteilung zum Raum der Möglichkeit solch radikaler Zwischenmenschlichkeit gemacht, auch all das, was in der ersten Kurzformel und deren Auslegung über die Selbstmitteilung Gottes als Inbegriff des christlichen Glaubens gesagt worden ist. Wenn man auf Matth. 25 reflektiert, muß man gewiß nicht von vornherein bestreiten, daß in der radikalen praktisch realisierten Liebe zum Nächsten das ganze heilschaffende Verhältnis des Menschen zu Gott und zu Christus schon implizit gegeben ist. Sollte in dieser zweiten Aussage der soziologischen Kurzformel jemand eine explizitere Aussage der Beziehung des Menschen und seiner Nächstenliebe auf Jesus Christus vermissen, dann könnte ihm selbstverständlich ausdrücklich gesagt werden: Diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die dessen Nächstenliebe trägt, hat ihren eschatologisch siegreichen geschichtlichen Höhepunkt in Jesus Christus, der darum in jedem anderen Menschen mindestens anonym geliebt wird.

Die dritte Aussage dieser zweiten Kurzformel sagt, daß eine solche Liebe, in der im Nächsten Gott und der Nächste in Gott geliebt wird, selbst eine Dimension existentieller Intimität *und* eine Dimension geschichtlicher Gesellschaftlichkeit hat, die gerade darin dem doppelten Aspekt der Selbstmitteilung Gottes entspricht. Wo diese Liebe, und zwar in der Einheit dieser beiden Aspekte, zu ihrem Höhepunkt kommt, ist tatsächlich das gegeben, was wir Kirche nennen. Denn das Eigentümliche an der Kirche im Unterschied von anderen gesellschaftlichen Gruppen besteht gerade in der eschatologisch unlöslichen Verbindung (nicht: Identität!) von Wahrheit—Geist—Liebe einerseits und geschichtlich institutioneller Erscheinung dieser Geistmitteilung als Wahrheit und Liebe anderseits.

Die futurologische Kurzformel

Eine dritte Kurzformel¹², die man die *futurologische* nennen kann, sagt folgendes: Das Christentum ist die Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft, die sich als solche selbst in Selbstmitteilung geben will, diesen ihren Willen in Jesus Christus eschatologisch irreversibel festgelegt hat und Gott heißt.

Diese kürzeste Formel wandelt die Aussage über die Transzendentalität des Menschen aus der ersten Grundformel ab, indem sie diese Transzendentalität als Verwiesenheit auf Zukunft, als Zukünftigkeit interpretiert. Eine absolut unbegrenzte Transzendentalität bedeutet somit eo ipso eine Frage nach der absoluten Zukunft im Unterschied von indefinit hintereinander gereihten, endlichen und partiellen Zukunften. Von dieser Zukunft wird gesagt, daß sie nicht bloß der asymptotisch angezielte Zielpunkt der Geschichte ist, der diese Geschichte zwar in Bewegung hält, aber selbst nicht an sich selbst erreicht wird, sondern durch seine eigene Selbstmitteilung sich schenken will. Von dieser noch in geschichtlicher Verwirklichung befindlichen Selbstmitteilung der absoluten Zukunft wird das gesagt, was von der Selbstmitteilung Gottes schon in der ersten Kurzformel gesagt ist, daß diese Selbstmitteilung, die selbstverständlich auch immer „existentiell“ ist, einen geschichtlichen Aspekt hat und in diesem zu einer eschatologischen Irreversibilität in Jesus Christus gekommen ist.

Es braucht nicht noch einmal ausführlich dargelegt zu werden, daß in diesem Grundansatz einer göttlichen Selbstmitteilung an die Welt, die in Jesus Christus eschatologisch irreversibel siegreich geworden ist, das schon implizit gegeben ist, was die Trinitätslehre und Christologie expliziter aussagt. Auch daß in der Erfahrung unserer Verwiesenheit auf die absolute Zukunft, und zwar derart, daß diese sich als sie selbst unmittelbar geben will, Gott — und zwar der Gott der übernatürlichen Gnadenordnung erfahren wird, und somit als Geheimnis schlechthin, braucht wohl hier nicht mehr ausführlicher dargetan zu werden.

Das Christentum ist ja selbst, sofern es die Anbetung des einen und wahren Gottes ist — gegen alle Götzenbilder als die Verabsolutierung endlicher Mächte und Dimensionen des Menschen —, die Offenhaltung des Menschen für die absolute Zukunft, und insofern diese das absolute Geheimnis ist und bleibt, auch in der Vollendung dieser Selbstmit-

¹² Vgl. dazu K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1967, 77–88; ders., Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft: ebd. VIII (1967) 555–560; ders., Die Frage nach der Zukunft: ebd. IX (1970).

teilung, ist das Christentum die Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft.

Diese drei Kurzformeln sind zunächst einmal gemeint als bloß denkbare, neben denen es auch andere solche Grundformeln geben kann, selbst dann noch, wenn solche Formeln auf einem ganz bestimmten Niveau von begrifflicher Abstraktheit gedacht werden. Dennoch ist es vielleicht keine bloß theologische Spielerei, wenn man diese drei Formeln in ihrem Nebeneinander und Ineinander als Spiegelungen und Konsequenzen des christlichen Trinitätsglaubens zu verstehen sucht bzw. als die drei Zugangswege der menschlichen Erfahrung interpretiert, auf denen zunächst ein Verständnis der heilsökonomischen Trinität und von da aus auch der immanenten erreicht wird¹³.

Die erste Formel spricht ja von Gott als dem unumfaßbaren Woraufhin der menschlichen Transzendenz. Wenn man mitbedenkt, daß dadurch das absolut ursprungslose „principium inprincipiatum“ aller denkbaren Wirklichkeit genannt wird, dann ist mit diesem unumgreifbaren ursprungslosen Woraufhin der menschlichen Transzendenz wirklich der „Vater“ der christlichen Trinitätslehre genannt. Wenn in der zweiten Kurzformel der sich in Jesus Christus als Mensch zum Raum radikaler Zwischenmenschlichkeit machende Gott der eigentliche Skopus dieser Grundformel ist, dann ist in ihr der menschgewordene Gott, der Sohn, genannt. Die in freiem geschichtlichem Walten sich mitteilende absolute Zukunft des Menschen, die Gott ist, ist aber in einer besonderen Weise der Geist Gottes, weil er als Liebe, Freiheit, immer überraschende Neuheit charakterisiert werden kann. Natürlich müßte diese Trias der genannten Kurzformeln noch genauer und deutlicher auf ihren trinitarischen Hintergrund hin bedacht werden, was hier nicht mehr möglich ist. Jedenfalls aber kann gesagt werden: wenn eine Kurzformel einerseits die Grundsubstanz der christlichen Glaubenswirklichkeit so aussprechen soll, daß ein möglichst verständlicher Zugang zu ihr von der existentiellen Erfahrung des Menschen her eröffnet wird, und wenn andererseits diese Grundsubstanz gewiß in der heilsökonomisch-trinitarischen Zuwendung Gottes zur Welt gefunden werden kann, dann ist es nicht von vornherein von der Hand zu weisen, daß es drei Grundtypen solcher Kurzformeln entsprechend dem tri-

¹³ Vgl. dazu K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 103–133; ders., Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis II, Einsiedeln 1967, 317–401; ders., Trinität und Trinitätstheologie, in: Sacramentum Mundi IV, Freiburg 1969.

nitarischen Dogma geben müsse. Dies schließt nicht aus, daß jeder dieser Grundtypen nochmals sehr differenzieren werden kann, sowohl durch eine weitere Differenzierung und Akzentsetzung in seinem Inhalt, als auch durch die Rücksichtnahme auf die Verschiedenheit derer, für die eine solche Grundformel bestimmt ist.

Johannes Neumann Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Disziplinen

Die Kirche, als das neue Gottesvolk, wohnt in allen Völkern der Erde. Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen gentium* (= LG) stellt dementsprechend fest (Art. 13), daß alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen mit den übrigen im Hl. Geist in Gemeinschaft stehen. Im Prozeß dieser universalen Rezeption übernimmt die Kirche die guten Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der jeweiligen Völker. Diese Universalität und Weltweite zeichnen das Gottesvolk nicht nur aus, sie werden vielmehr als Gabe des Herrn selbst gedeutet: Unter der Leitung des Geistes strebt die Kirche kraftvoll und stetig danach, die Menschen mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen. „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich versammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen verschmolzen wird“ (LG 13). Darum herrscht unter den Gliedern der Kirche eine rechtmäßige Vielfalt, nicht nur bezüglich der Ämter und Dienste, des Standes und der Lebensordnung, sondern gibt es auch zu Recht „Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben, unbeschadet des Primates der Kathedra Petri“ (LG 13).

Vielfalt auch hinsichtlich der rechtlichen, disziplinären Ordnung ist somit nach der Auffassung des II. Vatikanums in der einen Kirche nicht nur zu dulden, sondern gehört geradezu zu ihrem Wesen. Katholizität in diesem Verständnis meint sowohl *Fülle* in Einheit als auch *Verschiedenheit* in Einmütigkeit¹. Diese positive Sicht einer disziplinären Pluri-

¹ Vgl. A. Grillmeier, in: LThK – Das zweite vatikanische Konzil I 193 f: „Wir haben so eine Katholizität der Verschiedenheit und des Zusammenspiels verschiedener Ordnungen, wie sie nur der Geist Gottes aus seinem Volk herausdifferenzieren und wieder zusammenhalten kann. Dieses Zusammenspiel der Ordnungen ist erst die rechte Garantie dafür, daß der Geist des Dienens und der *Communio* alle Teilkirchen ... erfaßt. Es wird aber das Recht geschützt, Teilkirche zu sein ...“

formität ist jedoch nicht ein neuer, bisher unbekannter Gedanke, den das II. Vatikanum gleichsam „erfunden“ hätte. Zwar hatte die römische Praxis in den letzten Jahrzehnten in geradezu unkatholischer Weise versucht, sowohl die verschiedenartigen Riten (des Ostens wie des Westens) als auch die unterschiedlichen rechtlichen Ordnungen zu vereinheitlichen. Dem stand jedoch nicht nur das ehrliche Bemühen der römischen Päpste entgegen, die die Rechte der verschiedenen Traditionen im allgemeinen gewahrt wissen wollten, sondern auch das kanonische Recht, das sowohl die ostkirchlichen Rechtstraditionen (CIC cc. 1; 98) als auch die verschiedenen rechtmäßigen Gewohnheiten (cc. 25–30) als Rechtsquellen bzw. als Regeln der Rechtsinterpretation anerkennt. Zwar wurde von Zeit zu Zeit von Rom versucht, sowohl im liturgischen als auch im verwaltungsrechtlichen Bereich die gesamte *vigens ecclesiae disciplina* zu uniformieren: Die einheitliche *lateinische Kultsprache*², die *einfrörmige römische Liturgie*³ und das *gleiche kanonische Recht*⁴ sollten Ausdruck der Katholizität und des einen Glaubens sein. In Wahrheit jedoch waren diese Phasen *imperialen*⁵ „Machteintopfs“ doch nur verhältnismäßig kurze Epochen in der fast zweitausendjährigen bewegten und vielfältigen Geschichte der lebendigen Kirche.

² Schon Pius XI. ideologisiert das Latein: „Da die Kirche alle Völker in sich vereinigt und bis ans Ende der Zeiten bestehen bleibt, braucht sie auf Grund ihrer Natur eine universale und unveränderliche Sprache...“ (Epist. Apost. *Officiorum omnium* vom 1. 8. 1922, in: AAS 14, 1922, 452). Der gleiche Papst bezeichnete auch die lateinische Sprache „als die katholische“ (ebenda 453). Johannes XXIII. griff unmittelbar vor dem II. Vatikanum auf dieses alte römische Desiderat zurück und schärfte „im Bewußtsein Unseres Amtes und Unserer Autorität“ den Gebrauch der lateinischen Sprache in Liturgie und theologischem Unterricht nachdrücklich ein (Apost. Konstit. *Veterum sapientia* vom 22. 2. 1962, in: AAS 54, 1962, 129–135). Noch selten dürften die Ereignisse und mit ihnen ein Konzil so leichthin und ohne ernsthafte Diskussion über eine Apostolische Konstitution (die als solche die feierlichste Form eines päpstlichen Gesetzgebungsaktes ist) hinweggegangen sein.

³ Im Kampf mit der römischen Liturgie haben sich die anderen Liturgien immerhin an einigen Orten zu behaupten verstanden, wie die altspanische (= mozarabische), die ambrosianische und die altgallische Liturgie. Auch in verschiedenen deutschen Diözesen sowie etlichen Orden konnten sich teilweise bestimmte abweichende Riten bis in unser Jahrhundert erhalten. Tatsächlich lebte unter der eifrig verkündeten Uniformität eine reiche liturgische Vielfalt, von der nur deshalb kaum jemand Notiz nahm, weil sie bewußt überschwiegen wurde, ebenso wie die Tatsache, daß die „römische Liturgie“ ihrerseits belebt und gestaltet worden war vor allem von gallischen und fränkischen Einflüssen. Das Verbot der Riten-

I. Die bisherige Praxis im Bereich der lateinischen Kirche

Von jenen Ostkirchen, die mit Rom Gemeinschaft haben, soll hier abgesehen werden. Sie haben allen römischen Versuchen, ihre Eigenständigkeit zu schmälern, mehr oder weniger erfolgreich getrotzt und ihre zwar nur relative und keineswegs unangefochtene, aber doch teilweise selbstbewußte rechtliche Eigenart bewahren können. Schon diese Tatsache allein würde deutlich genug zeigen, daß es auch bislang neben der dominierenden Überlieferung des römischen Kirchenrechts legitime und durch ihr Alter ehrwürdige und untereinander durchaus verschiedene Rechtstraditionen gegeben hat und gibt. Immerhin wäre gegen diesen Hinweis der Einwand denkbar, daß es wohl zwei große Rechtstraditionen gebe, eine westliche und eine in sich unterschiedliche östliche, der westlich-lateinische Rechtskreis jedoch nicht nur immer homogen war, sondern es auch sein müsse. Darum soll an einigen Beispielen kurz gezeigt werden, daß auch das Recht der *lateinischen* Kirche zwar dem Partikularrecht nicht sonderlich gewogen ist, es aber dennoch nicht umhin konnte, den regional sehr unterschiedlichen Besonderheiten Rechnung zu tragen.

1. Zunächst anerkennt c. 3 des CIC jenes innerkirchliche Sonderrecht, das auf Grund von (völkerrechtlichen) Verträgen besteht. Dementsprechend kennen auch solche Verträge, die

kongregation, das einem Priester der Erzdiözese Mailand außerhalb dieser Diözese die Feier der Messe im Ambrosianischen Ritus untersagte (vom 2. 5. 1950), kann nur so gedeutet werden, daß die Existenz solcher „Abnormitäten“ tunlichst verborgen bleiben sollte (Monitor Ecclesiasticus 77, 1950, 449 f).

⁴ Im Anschluß an die Kodifikation des lateinischen Rechtes wurde der Versuch unternommen, auch die vielfältigen Rechtsordnungen des katholischen Orients durch Latinisierung zu „harmonisieren“. Die unter Pius XII. erfolgten Kodifikationen für bestimmte Teile des orientalischen Kirchenrechts hatten das östliche Rechtsgut fast gänzlich lateinisch überformt. Trotz aller gegenteiligen Beteuerung sollte damit tatsächlich auch im Rechtsbereich eine vollkommen zentralistisch orientierte Einheitsverwaltung durchgesetzt werden. Vgl. J. Neumann, über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes, in: Theologie im Wandel, hrsg. von J. Ratzinger und J. Neumann München – Freiburg (1967, 433 Anm. 54–56).

⁵ Römischer Imperialismus und päpstlicher Zentralismus fließen in den Köpfen vieler Kurialbeamter zu allen Zeiten ineinander: „So geschah es nicht ohne göttliche Fügung, daß jene Sprache, die eine überaus große Zahl von Völkern unter die Herrschaft des Römischen Imperiums durch so viele Jahrhunderte zusammengehalten hatte, zur Amtssprache des Apostolischen Stuhles wurde“ (Veterum sapientia aaO. 130). Von daher erscheint auch die von Papst Paul VI. immer wieder berufene „Romanità“ im Licht bewußten, sorgfältig gepflegten Zusammenhangs.

nach dem Inkrafttreten des CIC (1918) abgeschlossen wurden, Vereinbarungen, die dem allgemeinen Kirchenrecht widersprechen. So sehen beispielsweise die Konkordate zwischen dem Hl. Stuhl und Preußen (von 1929) und Baden (von 1932) gegen c. 329 § 2, aber gemäß der Ausnahmeklausel des § 3, ein Recht der Domkapitel für die Bischofswahl vor⁶. Das kirchliche Gesetzbuch läßt also selbst bezüglich eines zentralen und verfassungsrechtlich höchst bedeutsamen Grundsatzes — daß nämlich der Papst die Bischöfe *frei* ernennt — die Möglichkeit einer abweichenden Regelung zu!

2. Entsprechend den unterschiedlichen Bestimmungen der verschiedenen Staatsverfassungen ist die katholische Kirche in den einzelnen Staaten gezwungen, sich unter Wahrung der rechtlich gebotenen Möglichkeiten zu organisieren⁷. Darüberhinaus bestimmt das kirchliche Gesetzbuch, daß dort, wo ein Domkapitel noch nicht oder nicht mehr besteht, der Bischof stattdessen einen Diözesanrat (cc. 423—428) zu berufen habe. Und in jenen Kirchen, für die das Recht der sogenannten Missionsverfassung gilt — die freilich durch die Lehre des II. Vatikanums von der Kollegialität der Bischöfe an ihrer Wurzel in Frage zu stellen ist —, tritt schließlich an Stelle des Domkapitels der sogenannte Missionsrat (c. 302). Vollends bei der inneren Organisationsstruktur sowohl der bischöflichen Verwaltung als auch der pastoralen Dienste kennt das Partikularrecht die beachtlichsten Unterschiede: Allein in Deutschland sind hinsichtlich der Verfassung der Diözesanbehörden drei verschiedene Modelle zu unterschei-

⁶ PreußK Art. 6; BadK Art. III; ReichsK Art. 14; ÖsterrK Art. IV in Bezug auf Salzburg. Außerdem sehen die nach 1918 geschlossenen Konkordate fast alle vor, daß der Hl. Stuhl die staatlichen Autoritäten vor der Ernennung eines Bischofs fragen muß, ob ihnen der in Aussicht genommene Kandidat genehm ist: u. a. BayerK Art. 14; ItalK Art. 19 und 20; ÖsterrK Art IV; KolumbienK Art. I. Darüberhinaus anerkennt der Hl. Stuhl sogar in einigen Fällen das ebenso bedenkliche wie dem Grundsatz des CIC gänzlich widerstrebende Recht der Nomination durch das Staatsoberhaupt für die zu besetzenden Bischofsstühle (z. B. Abkommen über die Art der Ausübung des Privilegs der Präsentierung zwischen der spanischen Regierung und dem Hl. Stuhl vom 7. 6. 1941 — zusammen mit Apost. Konst. Hispaniarum Fidelitas vom 5. 8. 1953 für Domherren von Maria Maggiore zu Rom — und SpanK Art. VII und verdeckt in: PortK Art. X.

⁷ Während die Institutionen der katholischen Kirche aufgrund des Herkommens, der Verfassung oder besonderer Verträge in einigen Staaten (z. B.: BRD, Italien und Österreich) als Körperschaften des öffentlichen Rechts gelten, müssen sie sich in anderen Staaten (z. B. USA, Frankreich) auf privatrechtlicher Grundlage organisieren.

den⁸. Ausgerechnet in diesem für das Funktionieren des kirchlichen „Apparates“ so bedeutsamen Bereich der Organisationsverfassung hat das II. Vatikanum durch das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (*Christus Dominus* Art. 25–27 und die dazugehörigen Ausführungsbestimmungen *Ecclesiae sanctae* vom 6. 8. 1966 Nr. 13–15) die bisherigen vielfältigen Möglichkeiten noch ausgeweitet⁹.

Was schließlich die geistlichen Mitarbeiter im Pfarrdienst betrifft (also die Vikare mit Pfarrechten gemäß cc. 472 und 473; mit möglicher Pfarrerstellung gemäß cc. 474 und 475 oder ohne Pfarrechte gemäß c. 476), so gibt es bereits in Deutschland und Österreich weitreichende Unterschiede, die nicht nur die Bezeichnung, sondern auch die dienstrechtliche Stellung betreffen.

3. Das äußerst differenzierte kirchliche Vermögensrecht, das naturgemäß die jeweiligen staatlichen Rechtsordnungen berücksichtigen muß (vgl. cc. 1513 § 2; 1529) und das in manchen Ländern noch staatskirchenrechtlich geprägt ist (wie das bunte deutsche Partikularrecht zeigt), soll hier übergangen werden. Diese durch die unterschiedlichen weltlichen Rechtsordnungen aufgenötigte Vielfalt in einem für die Wirksamkeit der Kirche nicht unbedeutenden Bereich zeigt aber immerhin, daß einige *allgemeine Rechtsgrundsätze* ausreichend sein können, um eine so wichtige und komplizierte Materie, wie es das Vermögensrecht darstellt, hinreichend und in einem der Kirche angemessenen Sinn rechtlich zu gestalten.

Bedeutsamer scheinen demgegenüber jene Möglichkeiten der Ausnahmeregelung zu sein, die dem kanonischen Recht allgemein zu Gebote stehen: In den Privilegien (cc. 63–79) als *Sonderrechten* und den Dispensen (cc. 80–86) als Befreiung von bestimmten Rechtsnormen steht der kirchlichen Rechtsordnung ein Instrumentarium zur Verfügung, das sie instandsetzt, unter grundsätzlicher Wahrung des gemeinen Rechtes, überall dort durch Sonder- und Ausnahmerecht Abhilfe zu schaffen, wo dies notwendig erscheint und gegebenenfalls gewünscht wird. Davon ist auch der Bereich des Sakramentenrechtes nicht ausgenommen. Die kirchliche Rechtsordnung kennt selbst hier eine schier unübersehbare Vielfalt von Sonder- und Ausnahmerechten, die vom beson-

⁸ Die west- und norddeutschen Diözesen kennen den „Geistlichen Rat“ – dem in den Diözesen Österreichs etwa das „Konsistorium“ entspricht –, während die bayrischen Bistümer neben dem „Allgemeinen Geistlichen Rat“ noch das „Generalvikariat“ unterscheiden. In den südwestdeutschen Diözesen schließlich gibt es den sog. „Diözesanverwaltungsrat“.

⁹ Vgl. N. Greinacher, Kirchliche Einrichtungen auf diözesaner Basis, in: Handbuch der Pastoraltheologie V, Freiburg 1969, 699.

deren Taufrecht in den Missionsgebieten¹⁰ bis zur außerordentlichen Vollmacht für die Eheassistenten¹¹ und von der Erlaubnis der Firmung kleiner Kinder für die Diözesen Südamerikas¹² bis zur Ausnahmeregelung hinsichtlich der Irregularitäten¹³ und der sogenannten Kautelen¹⁴ sowie zur Dispens¹⁵ vom natürlichen Eheband reichen.

Die Vielfalt im disziplinären Bereich betrifft also durchaus nicht allein periphere, sondern sowohl verfassungsrechtlich als auch theologisch relevante Bereiche. Das Vorhandensein solch unterschiedlicher Regelungen drang bislang vor allem deshalb nicht in unser Bewußtsein, weil einmal wegen des grundsätzlich, ausschließlich und umfassend behaupteten Geltungsanspruches des CIC der Gedanke an unterschiedliche Rechtsordnungen für einzelne Kirchen unmöglich erschien. Da überdies die tatsächlich notwendig gewordenen Ausnahmeregelungen als Dispensen, Privilegien und Sonderfakultäten meist nicht publiziert, sondern nur den „Betroffenen“ mitgeteilt werden, blieb dieses Sonderrecht weiterhin unbekannt. Es wurde zudem wegen seines Ausnahmecharakters gar nicht als Teil der Rechtsordnung verstanden; darum fällt es fast regelmäßig bei der Darstellung des kirchlichen Rechts aus. Das hat zur Folge, daß ein großer Bereich der Rechtswirklichkeit der Kirche nicht nur nicht gekannt, sondern vielfach nicht einmal in der Doktrin behandelt wird. Tatsächlich ist darum auch gegenwärtig schon derjenige, der beispielsweise nur in Rom Kirchenrecht gelernt hat, über das reiche deutsche Sonderrecht ebenso wenig informiert wie derjenige, der in Deutschland studiert, nichts von dem nordamerikanischen oder gar südamerikanischen Partikularrecht weiß. Ja häufig ist nicht einmal das diözesane Partikular-

¹⁰ Vgl. Offizium vom 30. 3. 1933 (S. Mayer, *Neueste Kirchenrechts-Sammlung* II, 1954, 266).

¹¹ Nämlich für Ordensfrauen, die in Südafrika als „Pfarrverweser“ eingesetzt werden. Vgl. KNA vom 25. 1. 1967 u. a. – Leider werden solche „Vollmachten“ nicht publiziert, so daß nicht festgestellt werden kann, ob in diesen Fällen tatsächlich eine Trauvollmacht im Rechtssinn gegeben wurde oder ob die Rechtswirkungen lediglich gemäß c. 1098 eintreten.

¹² Vgl. J. Neumann, Das Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt bei der Firmung, in: AfkKR 130 (1961) 388–435 und 131 (1962) 66–102.

¹³ Vgl. S. Offizium vom 7. 2. 1931 für die deutschen Bischöfe (S. Mayer II 263).

¹⁴ Vgl. S. Offizium vom 14. 1. 1932; vom 9. 11. 1932; v. 21. 4. 1938 (S. Mayer II 318–322).

¹⁵ Vgl. S. Offizium vom 10. 7. 1924; v. 5. 11. 1924 (S. Mayer I 325 f). – Vgl. H. Molitor, Die Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadentakt, in: *Ecclesia et Ius*. Festschrift für A. Scheuermann, Paderborn 1968, 513–535.

recht bekannt. In der Praxis freilich „verhält“ man sich in der „üblichen Weise“, ohne freilich zu wissen, daß dieses „Verhalten“ partikularrechtlich begründet ist (z. B. Studium der Theologie an Universitäten, abweichende Praxis hinsichtlich der geistlichen Kleidung u. dgl.).

Solche Unsicherheiten in bezug auf die tatsächliche Rechtslage wirken sich jedoch wiederum nachteilig auf das grundsätzliche Verhältnis zur kirchlichen Rechtsordnung insgesamt aus.

Wenn es nun tatsächlich so ist, daß es, abgesehen von bestimmten Verfassungs- und allgemeinen Rechtsgrundsätzen, bereits heute kein unverbrüchliches und überall geltendes einheitliches kanonisches Recht gibt, dann kann das für die Ausgestaltung der kirchlichen Rechtsordnung nicht belanglos sein. Unter dem Vorwand des einen Rechtes sind nicht selten solche Sonderregelungen eingeführt worden, die theologisch bedenklich, dem Gedanken der Gerechtigkeit abträglich und die rechtspolitisch wie pastoral schädlich sein mögen. Im Interesse der Rechtssicherheit und der Durchsichtigkeit der kirchlichen Rechtsordnung sollte darum auf der Grundlage eines einheitlichen Verfassungsrechtes, das zugleich die wesentlichen Grundrechtsnormen und Rechtsgrundsätze enthalten müßte, das jeweils zu beachtende kirchliche Recht als das dargestellt werden, was es tatsächlich ist: Als Recht für die Kirche in einem bestimmten Gebiet der Oikumene!

II. Sind verschiedene Rechtskreise in der Kirche möglich?

Da Rechtssätze stets konkret sind, sind sie darauf angewiesen, von jenen, für die sie gelten sollen, verstanden und angenommen zu werden. Aus diesem Grund ließen die Römer in den von ihnen eroberten Gebieten unter der Oberhoheit ihres Rechtes auch die Rechte der unterworfenen Völkerschaften weiter gelten. Als später umgekehrt die germanischen Stämme in das römische Imperium eindrangten, ließen sie ihrerseits in den von ihnen eroberten Gebieten für die Kirche und ihren Klerus das überkommene Recht weiter gelten. Diese Exemption drückt sich in dem oft mißverstandenen Grundsatz aus: *ecclesia vivit lege Romana*¹⁶.

Nach der ebenso tiefgreifenden und großartigen wie wohl auch verhängnisvollen Rezeption des klassisch-römischen Rechts in den Ländern Europas und der damit verbundenen Umschmelzung der verschiedenen disparaten kirchlichen Rechtsüberlieferungen in das römisch geprägte kanonische Recht war es verständlich, daß dieses Recht dank seiner

¹⁶ Vgl. H. E. Feine, Vom Fortleben des römischen Rechts in der Kirche, in: ZRGkan 73 (1956) 1 ff; A. Erler, *Ecclesia vivit lege Romana*, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 798–799.

großen Tradition und seiner umfassenden Gewalt, die sich nicht nur auf Göttliches bezog, sondern die sich auch auf Gott gegründet wußte, berufen fühlte, die werdenden Staaten Europas zu einen und zu befrieden. Es wäre nicht nur undankbar, sondern würde auch von mangelndem historischen Verständnis zeugen, wollte man die diesbezüglichen Verdienste des kirchlichen Rechtes schmälern. Allein, das kanonische Recht konnte nicht verhindern, daß sich die jungen Staaten auf Grund ihrer eigenen Traditionen die ihnen entsprechenden rechtlichen Ordnungen und teilweise auch ihr eigenes kirchliches Recht schufen. Als das Papsttum sich endlich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts mit dem CIC nach dem Vorbild des Code Napoléon¹⁷ ein verspätetes imperiales und universales Recht schaffen wollte, war die Fiktion eines einheitlichen Rechtes nur mehr mit den Mitteln des Ausnahme- und Sonderrechtes, des Dispen- sen- und Privilegienwesens aufrechtzuerhalten¹⁸.

Gerade wegen der konkreten Sachbezogenheit kann es wohl abstrakte Rechtsgrundsätze, niemals jedoch gänzlich abstrakte Rechtssätze geben: Von daher sind auch dem Recht der universalen Kirche bestimmte Grenzen gesetzt. Im Verwaltungs- und Vermögensrecht ist das einsichtig. Eine solche Begrenzung ergibt sich aber auch für das Verfassungs- und Sakramentenrecht: Was unaufgebbbar ist, sind beispielsweise das bischöfliche Amt, die geordnete Verkündigung und das Sakrament auf Grund des Glaubens und in der Treuhand- schaft der Kirche. Aber die rechtliche Ordnung dieses bischöflichen Amtes kann ebenso wie seine Zuordnungs- verhältnisse verschieden sein, sofern diese nur dem Wesen seines Dienstes, in der Nachfolge der apostolischen Zeugen- schaft zu stehen, gerecht wird. Die Möglichkeit verschiedener artiger rechtlicher Ordnungen in bezug auf das kirchliche Amt, auf die Verkündigung und auf das Sakrament bedeuten nicht Beliebigkeit, sie setzen vielmehr ein übereinstimmen- des theologisches Grundverständnis voraus. Sie setzen aber auch, worauf der oben gebrauchte Begriff der „Treuhand- schaft“ beispielhaft hinweist, ein ganz bestimmtes Rechts- verständnis und ein bestimmtes rechtstechnisches Instrumen- tarium voraus. Und eben diese beiden Momente können auch heute noch in verschiedenen Teilen der Welt formale Unterschiede in der äußeren Gestalt der Rechtsordnung be- wirken.

¹⁷ Vgl. F. Elsener, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der euro- päischen Kodifikationsgeschichte, in: Müller – Elsener – Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?, Einsiedeln 1968, 29–53.

¹⁸ Vgl. J. Neumann, Vom „Gesetz“ zur Ordnung in der Freiheit des Glaubens, in: Abschied von Trient, hrsg. v. J. Bielmeier, 1969, 39–62.

Auf der Grundlage eines wesentlich gemeinsamen theologisch-kirchlichen Verständnisses ist es denkbar, daß das kirchliche Leitungsamt in den Kirchen Afrikas anders verstanden, besetzt und ausgeübt wird, als in den Kirchen Südamerikas und erst recht in den Kirchen Mitteleuropas. Eine Kirche, die bekämpft und verfolgt wird, wird sich anders organisieren als eine, die inmitten einer indifferenten Wohlstandsgesellschaft existieren muß. Eine Kirche, die den Spannungen zwischen Reichtum und verheerender Armut ausgesetzt ist, untersteht schließlich wiederum anderen Anforderungen, die ihrerseits nicht ohne Auswirkung auf die rechtliche Ordnung bleiben werden. So gesehen, dürften verschieden ausgestaltete Rechtskreise in der einen Kirche nicht nur möglich, sondern aufgrund der eigenen Rechtsüberlieferung und der jeweiligen Situation sogar durchaus notwendig sein. Eine solch differenzierte Ordnung könnte geradezu ein Weg sein, das kanonische Recht und mit ihm auch das kirchliche Amt wieder einsichtig und bejahbar zu machen, wodurch ihm jene Autorität zurückgegeben würde, die es braucht, um wirksam sein zu können.

III. Die Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Ordnungen

Wo aber ist nun die notwendige Grenze zu ziehen, damit die vielfältigen Unterschiede der kirchlichen Rechtsordnungen nicht einheitssprengend, sezessionistisch wirken und dem Schisma im Bereich des Glaubens und der christlich-brüderlichen Solidarität Vorschub leisten? Dazu ist zunächst zu bedenken:

Eine jede Rechtsordnung muß ebenso gerecht wie funktionsbezogen sein. Für die Ordnung der Kirche bedeutet das, daß sie sowohl den dogmatisch-theologischen Grundlagen gerecht wird, als auch in bester Weise dazu beiträgt, damit die Kirche ihrem Wesen und ihrem Auftrag zu entsprechen vermag. Darum kann die Vielfalt der Ordnungen niemals davon absehen, daß die Kirche Christi *eine* ist: Das schließt in sich die Verantwortung der einzelnen Teilkirchen für die Gesamtheit, ohne die sie gar nicht bestehen können (vgl. LG 23). Von daher ergibt sich die Notwendigkeit eines theologisch begründeten allgemeinen Grundgesetzes für die gesamte katholische Kirche¹⁹ als Basis und Rahmengesetz für die partikularen Rechtsordnungen.

Ein solch allgemeines Verfassungsgesetz muß sich auf das theologisch und sachlich unbedingt Notwendige beschränken: Es muß darüber hinaus bestimmte, unaufgebbare

¹⁹ Vgl. J. Neumann, Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes (vgl. Anm. 4); ders., Eine Verfassung für die Freiheit, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 387–400; H. Dombos, Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalismis Ecclesiae, in: Concilium 5 (1969) 589–593.

Rechtsgrundsätze und Grundrechte enthalten. Vieles nämlich, was heute zum allgemeinen Rechtsgut gehört und was aus dem kanonischen Recht stammt, fehlt im positiven Recht des CIC. So fehlen beispielsweise eine grundsätzliche Verankerung des Schutzes der Würde der Person des Christen und seines Gewissens sowie ein ausreichender Rechtsschutz gegenüber den kirchlichen Institutionen. Dementsprechend hat die Institution der Ehe den rechtlichen Vorrang vor dem Recht des einzelnen (c. 1014); so interessiert das mögliche Ärgernis gegebenenfalls stärker als pastorale Einsichten und Rücksichtnahmen; so überwiegt der Gedanke der Abschreckung und der Verhinderung des schlechten Beispiels vor dem Willen, dem einzelnen gerecht zu werden. Freilich für den Einzelfall sieht der CIC vor, daß die daraus resultierende Härte in foro interno wieder gemildert werden kann. Allein, durch diese Maßnahmen wird das Vertrauen in die rechtliche Ordnung eher gemindert denn vergrößert. Andererseits aber gilt eine Straftat als solche nur, wenn schwere Schuld vorliegt, doch wird diese auf Grund der objektiven Tat bis zum Erweis des Gegenteils vermutet (c. 2200 § 2). Es ist darum zu fragen, ob und inwieweit eine solche Bevorrechtung der Institutionen gegenüber dem Menschen theologisch gefordert bzw. sachlich begründbar ist. Dementsprechend wären die berechtigten Interessen der kirchlichen Institutionen mit den natürlichen Rechten der Person in einem gesamtkirchlichen Verfassungsgesetz zu einem möglichst gerechten und gesetzlich formulierten Ausgleich zu bringen. Außerdem wäre der alte kanonische Grundsatz der *aequitas canonica* im positiven Recht wieder zu verankern²⁰.

1. Innerhalb des von einem gesamtkirchlichen Grundgesetz abgesteckten Rahmens könnten für größere Gebiete mit einer verwandten kulturellen und rechtlichen Tradition und mit bestimmten sozial-ökonomischen Voraussetzungen relativ eigenständige kirchliche Rechtsbereiche mit einem Corpus sie betreffender und ihnen wesensgemäßer Gesetze geschaffen werden. Allein durch solche, genau umschriebene, Bereiche, die in sich ein notwendiges Maß von rechtlicher Einheit zu wahren wissen, wird sich eine weitere heillose Aufsplitterung und Aushöhlung der gesamtkirchlichen Rechtsordnung vermeiden lassen. Es dürfte nämlich wichtiger sein, daß etwa für das Gebiet einer territorialen Bischofs-

²⁰ Es dürfte bezeichnend für den „Geist des CIC“ sein, daß dieser klassische Grundsatz des kanonischen Rechts im geltenden kirchlichen Gesetzbuch nur noch in c. 20 als Hilfsmittel für die Auffüllung von Gesetzeslücken dient. Die Epikie schließlich existiert nur noch in der kanonischen Doktrin, nicht aber im gesetzten Recht der Kirche.

konferenz ein Maximum an rechtlicher Einheitlichkeit und gesetzlichen Übereinstimmung besteht, als daß für alle Diözesen des Erdkreises zwar grundsätzlich nur ein Recht gilt, dieses aber durch eine Vielfalt unübersehbarer und verschiedenartiger Ausnahmeregelungen den je unterschiedlichen Gegebenheiten angepaßt werden muß. Bei diesem — bisher üblichen — System der theoretischen Einheitlichkeit bei praktischer Differenzierung ist die Gefahr beträchtlicher Rechtsunterschiede auf kleinstem Raum größer, als wenn für ein bestimmtes Gebiet die einzelnen Rechtsmaterien durch sachentsprechende Ordnungen geregelt werden.

Ein Beispiel soll das Gemeinte verdeutlichen:

Für die Solidarität der katholischen Christen in Deutschland oder Österreich mit jenen in Südamerika oder in Afrika ist es von geringer Bedeutung, ob die Verwaltungen der Diözesen hier wie dort gleich verfaßt und organisiert sind. Dagegen ist es ungemein hemmend — auch für die Verwirklichung der gesamtkirchlichen Verantwortung —, wenn innerhalb des Gebietes etwa einer Bischofskonferenz nicht nur die Organisation der einzelnen Diözesanverwaltungen untereinander differiert, sondern die diözesanen Instanzen keine Entsprechungen auf der Ebene der Bischofskonferenz finden. Wenn dann darüberhinaus womöglich die Sachbereichsgliederung einer etwaigen Synode wiederum nach anderen Gesichtspunkten erfolgt, so kann nicht mehr von Pluralität der rechtlichen Organisationsformen, sondern nur noch von Durcheinander gesprochen werden.

2. Die Vielfalt disziplinärer Ordnungen kann nun nicht von oben „befohlen“, sie muß von unten „verantwortet“ werden. Sie wird einerseits durch die Grundnormen der kirchlichen Verfassung und andererseits durch die besondere Situation begrenzt, in der sich die bestimmten Teilkirchen befinden. Die Vielfalt ist somit weder Selbstzweck, noch kann sie der rechtstheoretischen, der rechtssystematischen und organisationstechnischen Reflexion entraten. Beispielsweise sind auf Grund der Beschlüsse des II. Vatikanums auf diözesaner Ebene drei verschiedene (Beratungs)organe möglich: der Presbyterat (gemäß Dekret *Presbyterorum Ordinis* 7), der Pastoralrat (gemäß Dekret *Christus Dominus* 27; Dekret *Ad Gentes* 30) und der sogenannte Laienrat (gemäß Dekret *Apostolicam Actuositatem* 26).

Es wäre nun durchaus denkbar, daß die Aufgaben dieser drei Organe, die sich hinsichtlich ihrer Funktionen wie ihrer Zusammensetzung überschneiden (können), in dem Bereich einer Bischofskonferenz so gegeneinander abgegrenzt werden, daß mit nur zwei Organen ausgekommen werden kann. Doch sollten solch rechtsgestaltende Kompetenzen der zuständigen Gesetzgebungsorgane nicht nur auf organisations-

gesetzliche Maßnahmen beschränkt bleiben. Warum sollte es nicht möglich sein, daß der kirchliche Gesetzgeber eines bestimmten größeren Territoriums (eben etwa des Bereiches einer Bischofskonferenz) für sein Gebiet bestimmen kann, auf welche Weise die Einweisung in ein Kirchenamt rechtswirksam vollzogen wird oder welche Rechtswirkungen der Confirmatio zukommen oder wann eine Ehe als „gültig“ zu betrachten ist und auf Grund welchen Verfahrens eventuell eine Wiederverheiratung zu gestatten ist.

3. Die Möglichkeit der Gestaltung legitimer, funktionsfähiger teilkirchlicher Rechtsbereiche hat freilich eine wesentliche Voraussetzung: Die Aufgabe der Gesetzgebungsautonomie des einzelnen Bischofs zugunsten eines territorialen Gesetzgebers (bzw. Gesetzgebungsorgans). Um von dem Gesetzgeber eines überdiözesanen Territoriums sprechen zu können, ist somit zuerst ein Umdenken und dann eine Verfassungsänderung notwendig. Auf dem II. Vatikanischen Konzil hatten die regierenden Bischöfe das Ansinnen, den Bischofskonferenzen verpflichtende Rechtskraft zuzuerkennen, noch verhindern können²¹. Sie hatten dafür theologische und praktische Gründe. Inzwischen dürfte der Grundsatz von der bischöflichen Kollegialität in vielen Diözesen bereits lebendig erprobt, ja in vielfacher Hinsicht erweitert worden sein. Vielleicht hat er sich noch nicht überall bewährt. Vielleicht aber beginnt er in bestimmten Gebieten der Kirche fruchtbar zu werden. Warum sollte dort, wo dieser theologische Grundsatz sich im tatsächlichen Rechtsleben bewährt, nicht die Möglichkeit bestehen, ihm voll gerecht zu werden? — Das aber setzt die rechtliche Befugnis zu gestaltender Gesetzgebung voraus.

Zusammenfassung

Wenn wir das Erwogene noch einmal zusammenfassen, lassen sich vier Gesichtspunkte feststellen, die vielleicht darauf hinzuweisen vermögen, daß die Vielfalt rechtlicher Ordnungen die grundsätzliche Einheit der Kirche, als dem

²¹ Dementsprechend lautet Art. 38 IV des Dekretes Christus Dominus: „Beschlüsse der Bischofskonferenz, sofern sie rechtmäßig und wenigstens mit zwei Dritteln der Stimmen jener Prälaten, die Mitglieder mit entscheidendem Stimmrecht sind, gefaßt und vom Apostolischen Stuhl gutgeheißen wurden, besitzen verpflichtende Rechtskraft nur in den Fällen, in denen entweder das allgemeine Recht es vorschreibt oder eine besondere Anordnung, die der Apostolische Stuhl *motu proprio* oder auf Bitten der Konferenz erlassen hat, es bestimmt.“ — Ob dadurch die originäre Verantwortung des Bischofs in einzig sachgerechter Weise geschützt wird, mag dahingestellt bleiben. Es sind jedoch zweifellos theologisch ebenso vertretbare, juristisch aber weniger absolutistisch anmutende Möglichkeiten denkbar.

in dieser Weltzeit pilgernden Volk Gottes, nicht zu gefährden brauchen.

1. Die Vielfalt kirchlicher Ordnungen dient keineswegs individualisierenden, liberalistischen Ausgrenzungsbestrebungen; sie fördert vielmehr die rechtliche — und damit vielleicht auch theologische — Homogenität der Kirchen eines bestimmten Gebietes. Daß solche Homogenität ihrerseits keineswegs eine neue subzentralistische Uniformität bedingen muß, dürfte für die Christen als Bürger der deutschen, österreichischen und eidgenössischen Bundesstaaten ohne weitere Begründung einsichtig sein.

2. Die rechtlichen Grenzen einer solch homogenen Rechtsordnung für die Kirchen eines bestimmten Gebietes werden einerseits von der gesamtkirchlichen Lex fundamentalis bestimmt und andererseits von den inneren spezifischen Gegebenheiten und den Notwendigkeiten einer geordneten Verkündigung und Heilssorge. Dadurch, daß individualistische Ausnahme- und Sonderrechte weitgehend vermieden werden können, würde die betreffende Ordnung für diejenigen, die sie verpflichtet will, überschaubarer und wegen ihrer Durchsichtigkeit gerechter und annehmbarer erscheinen als die gegenwärtige.

3. Weil eine solche teilkirchliche Rechtsordnung die besondere Situation der Kirchen dieses bestimmten Gebietes berücksichtigt und der kulturellen und rechtlichen, aber auch der wirtschaftlichen und sozialen Eigenart in großem Maß Rechnung zu tragen vermag, ohne als geduldete Ausnahme vom ordentlichen Recht zu erscheinen, wird sie im Rechtsganzen der Kirche integrierend wirken. Durch die eigenständigen Ordnungen der Teilkirchen könnten die durch das uniform-zentralistische Rechtssystem bedingten Sonder- und Ausnahmerechte vermindert, wenn nicht gar abgeschafft werden. Damit wäre es möglich, eine Quelle von Zweifeln und Vorwürfen gegen die Rechtlichkeit der kirchlichen Ordnung wenn nicht zu beseitigen, so doch auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Das Zutrauen der Gläubigen in die kirchliche Ordnung würde wachsen.

4. Sofern in diesem teilkirchlichen Recht zusammen mit der gesamtkirchlichen Lex fundamentalis die gesamte vigens disciplina dieser Kirchen enthalten ist, wird dieses Recht sowohl für die Kirchenleitungen als auch für die Gemeindevorsteher wieder handhabbar und überschaubar. Als lebigem, anwendbarem und situations- und sachgerechtem Recht wird ihm jene Autorität eigen sein, die das Recht braucht, um dienen zu können; diese notwendige Autorität fehlt einer zwar universalen, aber durch Sonder- und Ausnahmerecht verzerrten Ordnung in bedrohlichem Umfang.

Wenn schon unter bestimmten Voraussetzungen für eine Mehrzahl von Theologien in der Kirche Raum sein sollte²², dürfte der Gedanke an unterschiedliche, aber den Bedürfnissen der Kirche im jeweiligen Bereich entsprechende Rechtsordnungen nicht vorschnell von der Hand gewiesen werden. Vielleicht könnte der Mut zu einer Vielfalt territorialer kirchlicher Ordnungen ein Weg sein, einem gerechten und von den Gläubigen wieder angenommenen Recht in der Kirche einen angemessenen Ort zu sichern. Vielleicht ist es sogar der einzige Weg.

Lutz Hoffmann

Das Rational- prinzip in der Seelsorge

Seelsorge ist gewöhnlich eine hauptberufliche Tätigkeit. Sie steht im Dienste der Kirche, ja sie ist eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche. Daher gibt es eine enge Interdependenz zwischen der jeweiligen konkreten Verfaßtheit der Kirche und dem Berufsbild des in ihr arbeitenden Seelsorgers. Die radikale Säkularisierung der Gesellschaft und die daraus sich ergebende Umgestaltung innerkirchlicher Strukturen verändern das überlieferte Berufsbild des Seelsorgers und erzeugen bei ihm eine mehr oder weniger große Ratlosigkeit und Unsicherheit. Er spürt eine zunehmende Unangemessenheit seines bisherigen Selbstverständnisses, seiner tradierten Ziele und Methoden; aber er weiß nicht, wie er darauf reagieren soll, und Hilfen werden ihm wenig gegeben.

Sogar bei offiziellen Reformen der Kirche, denen eine gewisse Planung vorausgegangen ist, erschöpft sich die Hilfestellung für den Seelsorger zumeist in einer juristischen Umschreibung und ein paar praktischen Tips. Die Einführung der Pfarrgemeinderäte kann dafür als Beispiel dienen. Kaum jemand trainiert den Seelsorger in den nun von ihm geforderten neuen Methoden und begleitet ihn beratend über die Stufen der Anpassung an neue Formen, wie es in Industriebetrieben schon bei harmloser organisatorischer Umstrukturierung geschieht¹.

Die Hilfe kann aber zunächst nicht darin bestehen, ein neues Modell seelsorgerischer Berufsausübung zu entwerfen, neue Ziele zu definieren und neue Methoden zu ihrer Verwirklichung anzugeben. Denn die neuen Vorstellungen würden den Seelsorger unsicher machen, ohne daß er den Weg

²² Vgl. u. a. W. de Vries, *Kirche der Vielgestalt*, Recklinghausen 1968; K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in: *Concilium* 5 (1969) 462 bis 471.

¹ Vgl. dazu: R. Höhn – G. Böhme, *Stellenbeschreibung und Führungsanweisung, Reihe: Menschenführung und Betriebsorganisation* Band 7, Bad Harzburg ³1969.

kennen würde, wie er aus seiner bisherigen, ihm Identität verleihenden Berufsausübung dorthin gelangen könnte. Mehr Erfolg verspricht die Einführung rationaler Betrachtungsweise in die bisherige Tätigkeit des Seelsorgers. Wir wollen mit den folgenden Überlegungen den Seelsorger einladen, seine laufende Arbeit nach rationalen Gesichtspunkten zu analysieren. Die Analyse liefert ihm sodann das Material, um selbst an einer Synthese in Form einer Neuplanung seiner künftigen Tätigkeit zu arbeiten. Er wird seine bisherigen Ziele und Methoden an Hand rationaler Maßstäbe kritisch zu betrachten lernen und dadurch zu manchen Korrekturen im Sinne einer größeren Effektivität seiner Anstrengungen angeregt werden. Zugleich wird seine Offenheit gegenüber brauchbaren Hilfsangeboten zunehmen.

Rationalität ist ein Grundelement menschlichen Handelns. Wer etwas tut, will etwas erreichen. Solange Zeit und Kraft im Überfluß vorhanden sind, macht es nichts aus, wenn man sich länger bei einer Tätigkeit aufhält, Umwege geht, Pausen einlegt. Je knapper aber Zeit und Energie werden, um so angestrenzter wird man nach dem kürzesten Weg suchen, auf dem die Verwirklichung des Ziels gelingen kann. „Das Rationalprinzip besagt, daß ein bestimmter Zweck mit dem geringsten Mitteleinsatz oder mit einem gegebenen Mitteleinsatz eine maximale Zweckerfüllung anzustreben ist. Als rein formales Koordinationsprinzip stellt es die Verbindung zwischen den Zielen menschlichen Handelns und den zur Zielerreichung verfügbaren Mitteln her“².

Wer mit einem möglichst sparsamen Aufwand möglichst viel erreichen will, der tut gut daran, vor der Tätigkeit zunächst innezuhalten und die folgenden Schritte so zu entwerfen, daß sie sich mit optimaler Effizienz dem Ziel zuordnen. Dieses Entwerfen zukünftiger Schritte unter dem Gesichtspunkt der Rationalität nennt man Planung. Die wichtigste Voraussetzung dabei ist, daß man das Ziel genau kennt. „Fehlt ein klares Ziel, so kann man nie wissen, ob man auf dem richtigen Weg ist oder nicht... Man kann nicht erkennen, ob und wann die Dinge außer Kontrolle geraten, wenn man sich nicht ganz klar über das Ziel ist, das sie ansteuern sollen“³. Erst wenn man das Ziel exakt definiert hat, kann man auch die Maßnahmen festlegen, deren Anwendung mit höchster Effizienz und geringstem Aufwand das Ziel erreichen läßt. Umgekehrt wird die zunehmende Unklarheit über die Ziele eine zunehmende Unsicherheit in den Methoden mit sich bringen.

² E. Heinen, Das Zielsystem der Unternehmung, Wiesbaden 1966, 49.

³ G. S. Odiorne, Management by Objectives, München 1967, 82.

Die völlige Rationalität ist immer nur ein Annäherungswert. Der Verzicht auf alle Nebenziele verlangt eine hohe Form der Askese, die der Mensch nicht unbeschränkt aufrechterhalten kann. Andererseits ist die ständige Suche nach größerer Rationalität ein Grundelement des heutigen gesellschaftlichen Systems. Die Notwendigkeit und das Bedürfnis, die Anstrengungen auf jeder Ebene zu minimieren, führen folgerichtig zu dem Bestreben, den sachlich unbedeutenden oder sogar störenden Nebenzielen Energie abzuziehen und sie dem Hauptziel zuzuführen.

Auch in der Seelsorge gibt es Widerstände gegen eine straffe Rationalität. Sie beruhen vor allem auf einer gewissen Konventionalität seelsorgerischen Handelns. Die Übereinstimmung mit überlieferten Verhaltensformen und Tätigkeiten hat mehr Gewicht als die Forderung nach Zweckmäßigkeit, denn in der Konventionalität werden einige bedeutende Nebenziele des Seelsorgers verwirklicht. Dazu gehören die Identität mit der eigenen Vergangenheit, die Übernahme einer vorgeprägten und gesellschaftlich fixierten Position, die Erfüllung der Rollenerwartung der Gemeinde, menschlicher Kontakt, persönliche Anerkennung und Autorität über andere Menschen. Während jeder andere Beruf heute ein erhebliches Maß an Freizeit und berufsunabhängiger Umwelt bietet, in der zumindest ein Teil der subjektiven Bedürfnisse befriedigt werden kann, gewährt die Totalität des Seelsorgerberufes nur die Möglichkeit, subjektive Bedürfnisse innerhalb der beruflichen Tätigkeit selbst zu befriedigen.

Rationalität verlangt vor allem eine klare Definition der eigentlichen Sachziele. Diese scheinbar harmlose Aufgabe enthüllt sich als höchst kompliziertes Problem. Selbst in einem so eindimensionalen System wie einem Industriebetrieb lassen sich zahlreiche Ziele nennen, die keineswegs alle zueinander in einem ergänzenden Verhältnis stehen⁴. Versucht man zu Zielangaben für die Seelsorge zu kommen, so potentiert sich das Problem. Wir werden eine Fülle von Zielen genannt bekommen, die verschiedenen Dimensionen angehören. Zugleich wird jedes dieser Ziele für sich genommen unbefriedigend bleiben. Darin liegt die Aufforderung, die ungeordnete Menge der Zielangaben zu einem Zielsystem zu verbinden. Es gilt also nicht das Entweder-Oder möglicher Ziele, sondern ihre gegenseitige Ergänzung und Zuordnung. Zu diesem Zweck ist es ratsam, die einzelnen Ziele je nach ihrer Dimension auf verschiedenen Ebenen zu ordnen, so daß eine Art Zielhierarchie entsteht. Eine

⁴ Vgl. dazu L. von Deschwanden, Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie Band IV, Köln und Opladen 1968, 124 f.

solche Zielhierarchie hat zweifellos ihre theologischen Prämissen. Ohne sich auf eine Diskussion über diese einzulassen, ist in dem folgenden Schema ein Beispiel seelsorglicher Zielhierarchie gegeben.

Dieses Schema trennt bewußt zwischen den Zielen der Seelsorge und denen der Gemeinde. Daher sind die beiden letzten Ziele in der schematischen Darstellung über die Gemeinde als das langfristige Ziel der Seelsorge gerückt worden. Ziele von Seelsorge und Gemeinde ließen sich nur gleichsetzen, wenn man die Gemeinde zu einer passiven Rolle verurteilen würde. Aber „die gesamte Gemeinde ist Trägerin des kirchlichen Lebens“⁵. Der Beitrag des Seelsorgers liegt in der aufbauenden und leitenden Ermöglichung solcher Gemeinden, die sich in überzeugender Weise auf ihre Ziele ausrichten⁶.

		5.	transzendente Ziele der Gemeinde	endzeitliches Heil
		4.	säkulare Ziele der Gemeinde	Vermensch- lichung der Welt
3.	langfristige Ziele des Seelsorgers	Gemeinde		
2.	mittelfristige Ziele des Seelsorgers	Gruppen, Komitees und Organisationen		
1.	kurzfristige Ziele des Seelsorgers	Aktionen		

Zwischen den einzelnen Ebenen dieser Hierarchie besteht eine Mittel-Zweck-Relation. Das untere Ziel ist unter dem Aspekt des höheren Ziels als Mittel zu betrachten. Die jeweils unteren Ziele sind daher nicht autonom, sondern müssen immer wieder so eingerichtet werden, daß sie in einer optimalen Weise den höheren Ebenen dienen. Je niedriger in der Hierarchie die Ziele liegen, um so stärker sind sie in die jeweiligen geschichtlichen und lokalen Verhältnisse hineingebunden. Um so eher werden sie auch vom Wandel der Umwelt betroffen und müssen daher laufend geändert werden. Die Umgestaltung eines niederen Ziels,

⁵ Vgl. dazu E. Heinen, aaO.

⁶ Handbuch der Pastoraltheologie Band III, Freiburg — Basel — Wien 1968, 49.

um ihm unter dem Eindruck einer Umweltänderung wieder eine optimale Relation zu dem jeweils höheren Ziel zu geben, nennt man Anpassung. Von einer wirklich seelsorglichen Zielvorstellung kann nur dann die Rede sein, wenn sie durch alle fünf genannten Ebenen hindurchgeht und diese auf eine möglichst wirkungsvolle Weise untereinander verbindet.

1. Beginn der rationalen Analyse

Wir wollen nun den Seelsorger einladen, sich einmal die Zeit zu nehmen und seine Tätigkeit an Hand der folgenden Fragen zu analysieren:

1. 1 Welches Ziel haben Sie?
 1. Welcher Art ist das Ziel?
 2. Wie sind seine genauen Ausmaße?
 3. Wann wollen Sie es erreicht haben?
1. 2 Von welchen Voraussetzungen gehen Sie aus?
 1. An welche Zielgruppe wenden Sie sich?
 2. Welche Ansätze sind bereits vorhanden, auf die Sie bei Ihrer Zielverwirklichung aufbauen können?
 3. In welchem Stadium der Verwirklichung befinden sich Ihre Zielvorstellungen?
1. 3 Was tun Sie, um Ihr Ziel zu erreichen?
 1. Welche Maßnahmen ergreifen Sie?
 2. Routinemaßnahmen, die unter dem Gesichtspunkt dieses Ziels modifiziert und ausgewertet werden?
 3. Außergewöhnliche Maßnahmen, die nur im Hinblick auf dieses Ziel ergriffen werden?
1. 4 Welche Mitarbeiter stehen Ihnen für dieses Ziel zur Verfügung?
 1. Welche Hilfsmittel können Sie einsetzen?
 2. Wieviel Zeit verwenden Sie wöchentlich (monatlich) für dieses Ziel?

Diese Fragen müssen für jedes Ziel, das der Seelsorger für seine Tätigkeit nennen kann, eigens beantwortet werden. Am besten beginnt man die Beschreibung bei einem Projekt, das durch seine Außergewöhnlichkeit hervorsteicht, da anzunehmen ist, daß hier am ehesten klare Zielvorstellungen und eine rationale Auswahl der geeigneten Maßnahmen vorliegen. Danach wird es leichter möglich sein, den Raster dieser Fragen auch an alltägliche Aufgaben heranzutragen. Dabei braucht es den Seelsorger nicht zu bekümmern, wenn er anfangs die Tatsachen nur annäherungsweise trifft. Er sollte aber, auch auf die Gefahr einer Fehleinschätzung, präzise Antworten geben, besonders was die Zeitangaben, die Ausmaße des Ziels, die Maßnahmen und die Zielgruppe angeht (unter Zielgruppe wird jener Ausschnitt aus dem Gesamten der erreichbaren Menschen verstanden, der un-

mittelbar Gegenstand der Maßnahme ist). Die Beantwortung der Frage 1,4 wird exakt nur möglich sein, wenn der Seelsorger über einen größeren Zeitraum hin notiert, was er tut und wie lang er sich bei der jeweiligen Tätigkeit aufhält. Peter F. Drucker berichtet, daß selbst geübten Industriemanagern ohne empirische Messung erhebliche Fehleinschätzungen unterlaufen⁷.

Die Beantwortung der Fragen wird den Seelsorger mit einer systematischen Darstellung seiner Tätigkeit konfrontieren. Er wird das, was bislang mehr von Zufälligkeiten und Konventionen bestimmt wurde, unter rationalem Gesichtspunkt kritisch prüfen können. Er wird erfahren, ob der verschiedenen hohe Zeiteinsatz der Wertigkeit der verschiedenen Ziele gerecht wird, ob die Maßnahmen tatsächlich angemessene Wege zu seinen Zielen sind und ob seinen Tätigkeiten in jedem Falle konkrete Zielvorstellungen zugrunde liegen. Bereits in diesem Stadium werden sich die ersten Übergänge von der Analyse zur Synthese abzeichnen. Auf Grund seiner analysierenden Reflexion wird der Seelsorger häufig den Wunsch nach gewissen Korrekturen im Sinne einer größeren Rationalität haben. Die Beschreibung des Vorhandenen wird auf diese Weise allmählich in eine Planung des Zukünftigen übergehen. Gerade dies ist der Sinn einer rationalen Analyse.

Auch bei diesen Schritten soll aber der Seelsorger nicht ohne Hilfe bleiben. Er braucht zu seiner Beratung einen fachlich orientierten Gesprächspartner. Dazu müßte im Bistum eine eigene Stelle gegründet werden, deren Inhaber man als Seelsorgeberater bezeichnen könnte. Auf Grund seiner Fachkenntnisse, seiner überörtlichen Erfahrung und seiner Freiheit von Betriebsblindheit und rollenbezogenen Interessen könnte er dem Seelsorger manchen guten Rat geben und ihn über die einzelnen Stufen der Analyse und Synthese ermutigend begleiten.

2. Weitere Stufen der Analyse

Die Analyse kann nun durch eine fortschreitende Einbeziehung weiterer Aspekte und die innere Verknüpfung der Resultate vorangetrieben werden. Auf diese Weise wird immer mehr Material für eine Synthese bereitgestellt, das heißt für eine rationale Planung der zukünftigen Tätigkeit. Wir wollen hier drei Richtungen einer fortschreitenden Analyse skizzieren und durch Beispiele möglicher Fragen erläutern. Diese Fragen werden allgemein bleiben müssen, da eine Konkretion erst möglich wäre, wenn wir die Antworten auf die oben gestellten Fragen wüßten. Es könnte

⁷ P. F. Drucker, Die ideale Führungskraft, Düsseldorf – Wien 1967, 48 ff.

2.1 Prüfung der Angemessenheit von Zielen und Maßnahmen

Aufgabe des Seelsorgeberaters sein, auf Grund der jeweiligen Antworten des Seelsorgers konkret zugeschnittene Frage-schemata zu entwerfen.

Jede Gemeinde ist verschieden. Eine Maßnahme, die in der einen Gemeinde zum gewünschten Erfolg führt, wird in einer anderen Gemeinde keinerlei Echo hervorrufen. Darum ist es von Bedeutung, daß man die jeweilige Lage der Gemeinde oder der enger umrissenen Zielgruppe kennt und Ziele und Methoden nicht ohne Rücksicht auf diese Lage entwirft. Die folgenden Fragen sollen zu erforschen helfen, ob die angegebenen Ziele und Methoden der konkreten Verfaßtheit der Gemeinde angemessen sind.

2. 1 1. Haben Sie in dieser Gemeinde schon Erfahrungen mit den genannten Zielen gemacht, und wie sahen diese aus?
2. Haben Sie in dieser Gemeinde schon Erfahrungen mit den genannten Maßnahmen gemacht, und wie sahen diese aus?
3. Berühren Ihre Ziele die Interessen und Bedürfnisse der jeweiligen Zielgruppen?
4. Was hat sie bewogen, gerade diese Zielgruppe zu wählen?
5. Was haben Sie getan, um sich über die jeweilige Zielgruppe zu informieren und die Angemessenheit von Ziel und Maßnahme zu prüfen?
6. Inwiefern gehen Ihre Maßnahmen auf die besondere Eigenart der Zielgruppe ein?
7. Wieviele Mitglieder der Zielgruppe werden von Ihren Maßnahmen direkt erreicht?
8. Über welche Zwischenstufen sollen Ihre Maßnahmen zum Ziel führen?

Diese Fragen können zum Teil mit den unmittelbaren Kenntnissen des Seelsorgers beantwortet werden. Zu einem anderen Teil werden sie Anlaß geben, zusätzliche Informationen über die Gemeinde zu beschaffen. Die Fixierung des Seelsorgers auf liebgewordene und Sicherheit verleihende Tätigkeiten und Rollen führt nicht selten dazu, daß er sich für diese Ziele und Maßnahmen ein geeignetes, aber eben sachlich falsches Bild von der Gemeinde macht. „Die seelsorglichen Bemühungen und Anstrengungen sind oft deshalb so unwirksam, weil man sich über die tatsächliche Situation der Pfarrei Illusionen macht“⁸. Daher sind objektive Auskünfte über die Gemeinde notwendig. Dabei wird man nicht ohne Zählungen und methodische Befragungen arbeiten können. Der Seelsorgeberater sollte in der Lage sein,

⁸ Handbuch der Pastoraltheologie Band III 129.

dem Seelsorger und seinen Mitarbeitern zu diesem Zweck fertige Fragebögen auszuarbeiten oder zu vermitteln.

2.2 Vertikale Integration der Zielvorstellungen

Wir haben festgestellt, daß man nur dann von wirklich seelsorglichen Zielen sprechen kann, wenn sie sich durch alle Ebenen der Zielhierarchie verlängern lassen. Eine Zielangabe der höheren Ebenen verlangt Auskunft, mit welchen konkreten Maßnahmen unterer Ebenen sie verwirklicht werden soll. Was auf den unteren Ebenen erreicht werden soll, das muß seine Effizienz für die höher liegenden Ziele nachweisen können. Das Gelingen einer Aktion wäre für sich genommen noch kein hinreichender Erfolg der Seelsorge. Darum sollen die nächsten Fragen die Beziehungen eines Zieles zu den anderen Ebenen erkunden:

2. 2. 1. Worin sehen Sie jenseits des guten Gelingens einer Aktion und des guten Funktionierens einer Organisation den Gewinn dieser Unternehmungen?
2. Haben Sie einen solchen Gewinn bereits früher erzielt und woran haben Sie ihn erkannt?
3. Welche Fortschritte, die Sie für eine Folge Ihrer Tätigkeit halten, haben Sie in den letzten Jahren in der Gemeinde beobachten können?
4. Versprechen Sie sich eine Einwirkung auf die von den Aktionen, Gruppen und Organisationen betroffenen Menschen, und welcher Art ist die erwartete Veränderung?
5. Entsteht diese Einwirkung unmittelbar durch die Teilnahme oder durch eine zusätzliche Beeinflussung, die durch die Teilnahme ermöglicht wird, aber nicht notwendig damit verbunden ist?
6. Versprechen Sie sich eine Ausstrahlung über den Kreis der unmittelbar Betroffenen hinaus?
7. Welche anderen Ziele werden in Zukunft durch die Verwirklichung dieser Ziele leichter zu erreichen sein?
8. Welchen Fortschritt im Sinne Ihrer Vorstellungen von einer lebendigen Gemeinde bringt die Verwirklichung der genannten Ziele?

Zweifellos wird hier die eigentliche Problematik heutiger Seelsorge berührt. Es ist immer noch relativ leicht, einen gewissen Betrieb am Leben zu erhalten. Aber die eigentliche Wertigkeit dieses Betriebes auf weitere Ziele hin ist nur zu häufig wenig durchsichtig. Das wird zum Beispiel offenbar, wenn nach dem Fortgang eines Geistlichen manche scheinbar so blühende und virulente Gemeinde beinahe zur Einöde wird. Da läßt sich nur schwer der Verdacht unterdrücken, daß der Betrieb zu sehr sich selbst genügt und

2.3 Horizontale Integration der Zielvorstellungen

vielleicht in erster Linie den subjektiven Bedürfnissen des Geistlichen diene. Der Trost, daß bei alledem schon irgend etwas hängenbleibt, ist zu schwach. Jedenfalls müßte dieses Irgend-Etwas sich in seiner Tatsächlichkeit auch nachweisen lassen.

Wo die einzelnen Ziele und die ihnen zugeordneten Tätigkeiten beziehungslos nebeneinanderliegen, gilt es, die Beziehungen zwischen ihnen zu entdecken. Die analytische Untersuchung dieser Verbindung schafft die Voraussetzung einer Synthese, die schließlich alle Einzelziele zu einem Zielsystem vereinigt.

2. 3 1. Wo gibt es Überlappungen oder gar Identitäten zwischen den Zielgruppen, den Maßnahmen, den Mitarbeitern oder den Mitteln, die den einzelnen Zielen zugeordnet sind?
2. Bedeuten diese Überlappungen eine Konkurrenz oder eine positive gegenseitige Ergänzung der einzelnen Zielverwirklichungen?
3. Machen diese Überlappungen eine Arbeitersparnis durch teilweise Zusammenlegung der Pläne möglich?
4. Gibt es Beziehungen zwischen den Zielgruppen (etwa durch gleiche Familienzugehörigkeit, Nachbarschaft, Firmenzugehörigkeit), und lassen sich diese Beziehungen zur gegenseitigen Ergänzung der einzelnen Zielvorstellungen benutzen?
5. Gibt es Ziele, die nach Verwirklichung anderer Ziele leichter zu erreichen sind?
6. Gibt es bisher nicht genannte Ziele, die sich bei der Verwirklichung anderer Ziele und Maßnahmen gleichsam als Nebenprodukt ohne größere zusätzliche Anstrengung erreichen lassen?

Die verschiedenen Tätigkeiten des Seelsorgers liegen nicht beziehungslos nebeneinander. Auch wenn er zunächst eine Serie von Zielen angeben kann, so ist der Ort ihrer Verwirklichung doch immer die Pfarre. Von daher liegt es nahe, die Ziele, die in derselben Ebene der Zielhierarchie liegen, miteinander in Verbindung zu setzen und die auf sie hingeeordneten Anstrengungen untereinander zu verknüpfen. Es läßt sich voraussehen, daß dadurch manche Anstrengung eingespart oder effektiver ausgewertet werden kann. Die Verknüpfung von Zielen und Maßnahmen ist bereits ein synthetisches Tun. Ihr vorauszugehen hat jedoch die analytische Anstrengung, die die Beziehung zwischen den Zielen und Maßnahmen ermittelt.

Ansätze zu einem
Pastoralplan

Die Analyse seelsorgerischer Tätigkeit hat ein Feld rationaler Beziehungen zwischen Zielen und Maßnahmen sicht-

bar werden lassen. Zugleich hat sie deutlich gemacht, daß das Optimum an Rationalität keineswegs schon erreicht ist. Dadurch löst sie Impulse aus, um Korrekturen im Sinne einer größeren Rationalität vorzunehmen. Es entsteht allmählich ein vorausschauendes Planen seelsorgerischer Arbeit. Ist erst einmal ein solcher Plan vorhanden, so sind die Voraussetzungen dafür gegeben, daß der Seelsorger den Erfolg seines Mühens ständig kontrollieren kann. Der Vergleich zwischen den Zielangaben und der Zielverwirklichung eröffnet dem Seelsorger die Möglichkeit, Fehlerquellen aufzuspüren und seine Tätigkeit in fortschreitendem Maße rationaler zu gestalten. Der Zeitpunkt der Kontrolle ist das im Plan angegebene Datum der Zielverwirklichung. Auf diese Weise wiederholt sich ständig der Zweierschritt von Analyse und Synthese. Mit Hilfe eines rückgekoppelten Regelkreises findet eine ständig neue Anpassung an die Realität statt.

Haben die einzelnen Seelsorger erst einmal ein ausformuliertes Programm ihrer Ziele und Maßnahmen entwickelt, so sind auch die Voraussetzungen einer Kooperation zwischen mehreren Seelsorgern gegeben. Eine solche Zusammenarbeit, von der heute viel geredet wird, die man aber nur selten verwirklicht sieht, setzt eine Koordination der einzelnen Zielvorstellungen voraus. Denn auch für diese koordinierende Planung einer seelsorgerischen Zusammenarbeit gilt, was wir zu Anfang gefordert haben: der Seelsorger darf nicht einfach ein Gerüst neuer Vorstellungen und Anforderungen von außen übergestülpt bekommen. Man muß ihn zunächst in dem, was er schon tut, ernst nehmen. Dann kann man ihm helfen, seine Tätigkeit im Sinne größerer Rationalität von innen her zu modifizieren.

Unsere Überlegungen haben sich nur mit den Absichten des Seelsorgers beschäftigt. Auf die Frage der Mitbestimmung der Gläubigen sind wir nicht eingegangen. Das kann dem skizzierten Modell den Vorwurf der klerikalen Manipulation einbringen, als ob es hier nur darum ginge, wie der Geistliche erfolgreicher seine Meinung durchsetzen kann. Ein solcher Vorwurf übersieht jedoch, daß in dem Schema der Zielhierarchie alle Tätigkeit des Seelsorgers darauf gerichtet ist, die Aktivität der Gemeinde im Hinblick auf ihre säkularen und transzendenten Ziele zu verstärken. Eine derart aktivierte Gemeinde wird keine Manipulation ihrer Verhältnisse dulden. Je erfolgreicher der Seelsorger ist, je größer die Aktivität seiner Gemeinde wird, um so mehr wird sie den Bereich seiner autarken Entscheidungen beschneiden. Auf einem Gebiet wird jedoch der Seelsorger immer das Recht behalten, eigene Entschlüsse zu fassen und seine Tätigkeit ohne die Gemeinde zu planen. Das ist der

Bereich der Aktivierung selbst, die Frage, wie man eine Gemeinde zur Einsicht in ihre Probleme, zur Überwindung von Gleichgültigkeit und Apathie, zur Mobilisierung aller Kräfte, zur sozialen Integration, zur Bewältigung ihrer Konflikte und zur Kooperation bewegen kann. Diese Aufgaben der Gemeinwesenarbeit⁹ sind es, in denen der hauptberufliche Seelsorger immer einen Vorsprung vor der Gemeinde haben wird und die durch eine rationale Analyse und Synthese in Zukunft erfolgreicher gelöst werden müssen.

Walter Schaffelhofer Plädoyer für eine Diözesanordnung

1. Einleitung

In den verschiedenen Ländern werden derzeit Überlegungen zu einer neuen Diözesanordnung angestellt. In Österreich befaßt sich die von der Österreichischen Bischofskonferenz als ihr Beratungsorgan errichtete „Pastoralkommission Österreichs“, in Zusammenarbeit mit der Katholischen Aktion, seit einiger Zeit mit dieser Frage. Die im 2. Teil dieses Beitrages vorgetragenen Vorschläge sind weitgehend Ergebnis dieser Beratungen bzw. eines Arbeitskreises der Kommission.

Unter Diözesanordnung verstehen wir eine Grundordnung für die Struktur und Leitung einer Diözese, die Aussagen über die verschiedenen Organe innerhalb der Diözese, über die Einrichtungen mit und ohne Entscheidungsgewalt und über das Zusammenspiel der verschiedenen Ebenen (Pfarre, Dekanat usw.) und Organe macht. In diesem Beitrag wird allerdings auf Ausführungen über die Pfarr-, Dekanats- (Regional- und Vikariats-)ebene sowie auf theologische Erörterungen zur Frage der Kollegialität in der Kirche verzichtet. Hier soll nur die Rede davon sein, wie ein Zusammenwirken und eine gegenseitige Abgrenzung der verschiedenen diözesanen Institutionen denkbar ist, die teils älterer Herkunft sind wie z. B. die Domkapitel, teils jüngerer Zeit entstammen, wie Priesterräte und Pastoralräte.

1.2 Vom Konzil gewünscht

Das päpstliche Ausführungsdekret zu den Konzilsdekreten Christus Dominus und Presbyterorum ordinis sagt im Artikel 17 § 1: „Es empfiehlt sich, daß über die Fragen, die den Priesterrat und den Seelsorgerat und die Beziehungen dieser beiden zueinander und zu anderen beratenden Körperschaften des Bischofs betreffen, die kraft geltenden Rechtes schon bestehen, die Bischöfe vor allem in der Bischofskonferenz gemeinsame 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

⁹ Vgl. dazu M. G. Ross, Gemeinwesenarbeit, Theorie, Prinzipien, Praxis, Freiburg 1968.

einer genauen Abgrenzung der Zuständigkeit durch wechselseitige Teilnahme der Mitglieder, durch gemeinsame oder unmittelbar aufeinanderfolgende Sitzungen und andere Arten und Weisen.

§ 2: Inzwischen behalten die Ratskollegien des Bischofs, die kraft geltenden Rechtes vorhanden sind, d. h. das Domkapitel und der Verwaltungsrat und anderes dergleichen ihre besondere Aufgabe und ihre eigene Zuständigkeit bis zu einer Neuordnung.“

1.3 Kompetenz- abgrenzung

Seit der Veröffentlichung dieses Dekretes sind bereits drei Jahre verstrichen. Priesterräte wurden inzwischen in fast allen Diözesen eingerichtet, die Zahl der Pastoralräte ist im Wachsen und es machen sich da und dort bereits Anzeichen einer gewissen Kompetenzverwirrung bemerkbar, zumal die Bischöfe die jeweiligen Räte durchaus nicht nur zu unverbindlichen Ratschlägen heranziehen, sondern bereit sind, diesen Ratschlägen auch zu folgen. Wer ist aber in welcher Frage kompetent? So klar haben dies das Konzil und die Ausführungsbestimmungen durchaus nicht dargelegt: „um Rat fragen in allem, was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient“ heißt es im Dekret über den Priesterrat, „alles beraten, was die Seelsorgsarbeit betrifft“ heißt es im Dekret über den Seelsorgerat und „Unterstützung der apostolischen Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung . . .“ heißt es im Dekret über das Laienapostolat in bezug auf den Laienrat. Nimmt man zu diesen an sich schon sehr ähnlich lautenden Aufgabenbestimmungen noch hinzu, daß sich z. B. die Begriffe Pastoral und Seelsorge in den letzten Jahren stark gewandelt haben und heute erheblich weiter verstanden werden als früher, so ist das Verlangen nach einer klaren Kompetenzabgrenzung zwischen diesen Räten nur verständlich. Erfolgt eine solche Kompetenzklärung nicht, so riskiert man einerseits, daß der Bischof trotz Einholung verschiedener Räte letztlich selbständiger entscheiden muß als je, um überhaupt zu einer Entscheidung zu kommen. Andererseits aber riskiert man eine ständig steigende Verärgerung jener Ratsmitglieder, die in ihren Gremien eine Lösung ernsthaft erwogen haben, aber deren Rat wegen eines gegenteiligen Ratschlages eines anderen Gremiums nicht zum Zug gekommen ist; ganz zu schweigen von den „alten“ Räten wie Konsistorium und Domkapitel, die immer noch ihre Geltung haben, aber von den jüngeren Räten teils beiseite geschoben, teils bereits als im Absterben begriffen betrachtet werden.

Eine gewisse Lichtung des Waldes der verschiedenen diözesanen Institutionen wurde allerdings da und dort bereits begonnen. So hat etwa der Erzbischof von Wien, Kardinal König, bereits mit Wirkung vom 31. Oktober 1968 das Erz-

bischöfliche Konsistorium mit der Begründung aufgehoben, daß seine Aufgaben nunmehr vom Priesterrat und anderen Einrichtungen wahrgenommen würden.

Schließlich muß noch ein Hindernis für die Neuordnung der diözesanen Funktionen berücksichtigt werden. Die Gewichtigkeit der einzelnen Einrichtungen in den Diözesen ist durchaus verschieden. Das Domkapitel nimmt in der einen Diözese den zentralen Platz im Entscheidungsvorgang für den Bischof ein, in einer anderen Diözese ist es auf das absolute Minimum der Rechte, die ihm durch den Codex Iuris Canonici eingeräumt werden, beschränkt. Ähnlich verhält es sich mit dem Bischöflichen Konsistorium, das in einer Diözese die wesentlichen Träger diözesaner Ämter vereinigt, während in anderen Diözesen die Ernennung zum „Konsistorialrat“ eine Auszeichnung für bestimmte Verdienste ist. In manchen Diözesen sind die Kanoniker zugleich die Träger der diözesanen Ämter, in anderen Diözesen ist das Regierungsorgan des Bischofs eine eigene Referentenkonferenz.

Diese diözesanen Eigenheiten werden zwar nie beseitigt werden, und es ist auch sinnvoll, auf diözesane Entwicklungen Rücksicht zu nehmen. Dennoch mag es vielleicht nützlich sein, sich grundsätzlich und ohne Rücksichtnahme auf Besonderheiten zu überlegen, wie eine Diözese in ihrer Spitze strukturiert sein könnte und welche Konsequenzen sich aus einer Neuordnung ergeben.

2. Grundsätzliche Bemerkungen

Zunächst sollen einige grundsätzliche Bemerkungen für eine solche Diözesenanordnung gemacht werden. Bei einer Neuordnung der Diözese ist zunächst eine klare Funktionsbestimmung der einzelnen Einrichtungen vorzunehmen und darauf zu achten, daß hinsichtlich Zuständigkeit und Kontrolle klare Verhältnisse geschaffen werden. Dabei kann eine Kompetenzabgrenzung zwischen gesetzgebender und exekutiver Gewalt im kirchlichen Bereich nicht in gleicher Weise wie im staatlichen Bereich verwirklicht werden; dies ist schon durch die besondere Stellung des Bischofs bedingt. Doch ist zu prüfen, wie weit eine solche Kompetenzabgrenzung sachlich möglich und von der Effizienz her zweckmäßig ist. Sicher aber ist eine gewisse Trennung zwischen richterlicher Funktion einerseits und gesetzgebender und Verwaltungsfunktion andererseits anzustreben. Weiters muß durch eine Entflechtung erreicht werden, daß Ämter sich nicht in eigener Sache kontrollieren oder daß sie Berufungsinstanzen gegen eigene Entscheidungen sind. Auch dürfen die Kontrollinstanzen nicht von den zu Kontrollierenden abhängig sein. Einer der wesentlichsten Grundsätze aber wird es sein, daß Sachfragen, die einem Gremium zur Entscheidung vorbehalten sind, nicht einem anderen Gre-

mium ebenfalls zur Entscheidung vorgelegt werden, was aber nicht hindert, daß mehrere Gremien über eine Frage beraten und allenfalls ein Gutachten hiezu abgeben können. Schließlich sollen dort, wo Kollegialorgane geschaffen werden, die Entscheidungen auch wirklich gemeinschaftlich getroffen werden; andererseits sollen einzelbesetzte Organe auch voll entscheidungsbefugt und verantwortlich sein.

3. Konsequenzen für eine Neuordnung

3.1 Der Pastoralrat

Aus diesen Grundsätzen für eine Neuordnung könnten sich folgende Konsequenzen ergeben, wobei die Stellung des Bischofs als des obersten Gesetzgebers, Regierungsorgans und Richters der Diözese unberührt bleibt.

Das oberste Kollegium der Diözese, das den Bischof in der Leitung der Diözese mitverantwortlich unterstützt, ist der diözesane Pastoralrat. Er soll alles, was die Seelsorgearbeit betrifft, untersuchen, beraten und daraus praktische Folgerungen ableiten. Nun betrifft eben sehr vieles, um nicht zu sagen fast alles, die Seelsorgearbeit einer Diözese.

Daher wird es kaum eine Frage geben, die vom Pastoralrat ausgeschlossen ist, es sei denn, der Bischof entzieht die Erörterung einer Frage ausdrücklich diesem Gremium. Der Pastoralrat muß auch in jenen Fragen befaßt werden, die vielleicht auf Grund besonderer Umstände zunächst und ausführlich im Priesterrat oder im Laienrat oder in einem anderen Fachorgan beraten wurden, für die jedoch Entscheidungen mit pastoralen Auswirkungen erforderlich sind. In pastoralen Fragen genießt er also einen sachlichen Vorrang vor anderen Einrichtungen. Der Pastoralrat fällt demgemäß sowohl Entscheidungen im Hinblick auf die Gesetzgebungstätigkeit des Bischofs, als auch Entscheidungen, die grundsätzlichen Charakter für den Einsatz von Personen und Mitteln in der Diözese haben.

Der Pastoralrat als Synodalrat

Hier soll noch eine zusätzliche Überlegung zur Begründung der hervorragenden Stellung des diözesanen Pastoralrates angeführt werden. Im derzeit geltenden Kirchenrecht ist das in erster Linie zur Beratung des Bischofs berufene, wenn auch außerordentliche Organ der Diözese die Diözesansynode. Nun hat sich sicher das Bild einer heutigen Synode gegenüber der vom Codex Iuris Canonici vorgesehenen Zusammensetzung erheblich gewandelt. Eine Synode ist heute, wie die Beispiele Salzburg, Meißen, Hildesheim, Wien u. a. zeigen, eine echte Repräsentanz des gesamten Volkes Gottes einer Diözese bzw. eines Landes. Die Synode fällt sowohl Beschlüsse mit Gesetzescharakter, die dem Bischof zur Bestätigung vorgelegt werden, als auch wichtige Einzelentscheidungen. Die Diözesansynode tagt jedoch nicht in Permanenz, sie tritt nur zu bestimmten Zeiten zusammen. Der diözesane Pastoralrat könnte nun als Synodalrat die perma-

nent tagende Synode darstellen und ihre Funktionen weiterführen. Er stellt damit ein qualifiziertes Beratungsorgan dar, dem alle wichtigen Fragen, die der Synode obliegen, während der Zeit, in der die Synode nicht tagt, übertragen sind. Die Synode wählt ihn (wenigstens zu einem Teil) aus ihrer Mitte im Einvernehmen mit dem Bischof und unter Berücksichtigung der verschiedenen Gesichtspunkte wie z. B. Vertretung der wichtigsten Ämter und Institutionen der Diözese, Vertretung der Priester, der Laien, Berücksichtigung regionaler Gesichtspunkte usw. Weitere Mitglieder werden ernannt und delegiert.

3.2 Der Priesterrat und der Laienrat

Der Priesterrat und der Laienrat sind teils Standesvertretungsorgane, teils Fachorgane für einen bestimmten Bereich des kirchlichen Dienstes. Grundsätzlich können auch diese Räte alle kirchlichen Belange in ihre Beratungen einbeziehen. Bei Entscheidungen in pastoralen Fragen haben sie jedoch den sachlichen Vorrang des Pastoralrates, in dem sie auch repräsentiert sind, zu beachten.

Der Priesterrat ist primär für die Fragen des priesterlichen Dienstes und Lebens sowie für die Fragen der kirchlichen Dienste im allgemeinen, deren Ausfaltung durch die Einführung des ständigen Diakonates erst einen Anfang genommen hat, zuständig.

Der Laienrat ist für alle Fragen des christlichen Weltdienstes primär zuständig, sowie für die gemeinsamen Planungen und Aktivitäten der verschiedenen Organisationen und Verbände des Laienapostolates.

3.3 Weitere Beratungsgremien

Weitere derzeit bestehende oder zu schaffende diözesane Beratungsgremien, wie z. B. die diözesane Liturgiekommission, die Verkündigungskommission, die Kommission für Kirchenmusik oder der Diözesankonstrat u. a., sollen die Stellung von Fachausschüssen des diözesanen Pastoralrates erhalten. Diese Kommissionen bzw. Fachausschüsse sind zunächst zwar dem Pastoralrat zugeordnet, sie sollen aber auch von den diözesanen Ämtern vor wichtigen Entscheidungen über Fragen, für die diese Kommissionen zuständig sind, gehört werden.

3.4 Die diözesanen Ämter

Die diözesanen Ämter, an der Spitze das Ordinariat unter der Leitung des Generalvikars, die Finanzkammer unter Eingliederung der Rechtsabteilung, das Bauamt, das Schulamt, Caritas, das Seelsorgeamt und andere, die bisher nur dem Bischof zugeordnet waren, sollen sich in ihrer Tätigkeit und in ihren Planungen ebenfalls auf den Pastoralrat und seine Beratungen hin ausrichten. Dabei kann dem Seelsorgeamt (Pastoralamt) sowohl die Funktion eines Sekretariates des Pastoralrates zur Vorbereitung und Ausführung seiner Beschlüsse als auch eines eigenständigen diözesanen Amtes zur Dienstleistung in allen pastoralen Fragen zukommen.

3.5 Der Diözesankirchenrat

Die Finanzverwaltung der Diözese liegt bei der bischöflichen Finanzkammer; ein gewisses Kontrollrecht, soweit es die Einnahmen aus dem Kirchenbeitrag betrifft, kommt dem Diözesankirchenrat heute schon zu, andere Kontrollrechte liegen beim Administrationsrat und beim Domkapitel. Es wäre wünschenswert, alle Kompetenzen betreffend Budgetbeschluß und Budgetkontrolle dem Diözesankirchenrat zu übertragen und den Diözesankirchenrat in entsprechender Weise dem Pastoralrat zuzuordnen.

3.6 Die Katholische Aktion

Die Katholische Aktion wird weiterhin Führungsstelle für die diözesanen Aktivitäten ihrer Mitarbeiter sein. Gemäß Artikel 20 des Konzilsdekretes über das Laienapostolat handelt die Katholische Aktion unter der höheren Leitung des Bischofs, unbeschadet der verantwortlichen Führung ihrer zuständigen laikalen Organe. Soweit die Katholische Aktion Aufgaben erfüllt, die für die ganze Diözese pastorale Bedeutung haben, muß sie das Einvernehmen mit dem Pastoralrat pflegen. Schließlich wird sie allgemein in den Fragen des Weltdienstes der Christen, vor allem im Laienrat, aber auch durch ihre Vertreter im Pastoralrat eine stellvertretende Funktion für das Apostolat der Laien erfüllen.

3.7 Die Gerichtsbarkeit

Was die Gerichtsbarkeit betrifft, so war bisher die Rechtsprechung auf diözesaner Ebene bereits ein gesonderter Bereich. Es wird sich allerdings nach Einrichtung der Pfarrgemeinderäte die Notwendigkeit ergeben, zur Überprüfung von Entscheidungen, gegen die auf Grund der einschlägigen Bestimmungen in den Statuten für den Pfarrgemeinderat Einspruch erhoben wurde (z. B. Aussetzungsrecht des Pfarrers), eine eigene Schlichtungsstelle einzurichten.

3.8 Das Domkapitel

Es bleibt die Frage nach der künftigen Funktion des Domkapitels. In manchen Diskussionen wird mit dem Hinweis auf die Neuverteilung der Kompetenzen und die Verlagerung der Gewichte die Auflösung der Domkapitel verlangt. Es bietet sich jedoch durchaus eine wesentliche Funktion im künftigen Konzept an, die vom Domkapitel erfüllt werden könnte.

Das Domkapitel könnte gleichsam ein Senat sein, dem weise Männer der Kirche angehören, die bisher vielleicht in wichtigen Funktionen tätig waren und nun ihre persönlichen Erfahrungen dem Bischof zur Verfügung stellen. Die Funktion eines solchen Domkapitels ist die eines Ältestenrates.

Dieses bruchstückhafte und erst in Ansätzen vorhandene Konzept für eine Neuordnung versteht sich als Anregung zur Diskussion und will für die Erörterung dieser Frage in den Synoden und auf der Ebene der Bischofskonferenz einen kleinen Beitrag leisten.

Robert K. Hytha Pfarre im Kontakt Praktische Möglichkeiten für eine wirksame Pfarrtätigkeit

Echter
religiöser Dialog

In der industriellen Leistungsgesellschaft der heutigen Zeit sind die Empfindungen des Menschen, seine Mentalität, seine Probleme, seine Beweggründe und tiefmenschlichen Sehnüchte und damit auch seine Bereitschaft, religiöse Werte in sich aufzunehmen, andere geworden. Dieser Entwicklung muß auch die Kirche Rechnung tragen, will zum Beispiel die Pfarre im echten religiösen Dialog mit der Wohnbevölkerung bleiben. Zudem hat man erkannt, daß die Art und Weise, wie eine Institution ihre Kommunikationsmittel der Öffentlichkeitsarbeit einsetzt, die Stellung dieser Institution zur Umwelt bestimmt und darüber entscheidet, ob diese mit ihrer Umwelt im Kontakt bleibt und Einfluß ausübt oder nicht. Es bliebe daher zu überlegen und zu überprüfen, ob und inwieweit die Erfahrungen und Erkenntnisse, die in den anderen Bereichen der menschlichen Gesellschaft gewonnen werden konnten, nicht auch neue Möglichkeiten für die Pfarrtätigkeit ergeben und auch in den Dienst der Glaubensvermittlung gestellt werden sollten. Dies um so mehr, als die Pfarre weitgehend anonymen, nicht mehr überschaubaren Bevölkerungskreisen und sozialen Schichtungen konfrontiert ist. Dazu kommt noch, daß der Mensch von heute vielen neuen Einflüssen ausgesetzt ist, die zu den religiösen Werten nicht komplementär, sondern ausgesprochen konträr wirken.

Bei all dem sind die theologischen Fragen und die rein praktisch-psychologischen Zusammenhänge der Öffentlichkeitsarbeit klar auseinanderzuhalten. Gegenstand vorliegender Überlegungen ist nicht der religiöse Inhalt der Heilsbotschaft, sondern die zeitgemäße Präsentation, die Arbeitspraxis des Verkündens.

Betonung
persönlicher Probleme

Die Vorschläge, die, auf Grund einschlägiger Untersuchungen und bewährter Erfahrungen in anderen gesellschaftlichen Bereichen, hier vorgetragen werden, gehen von der Grundkonzeption aus, daß nicht pfarrlich innerinstitutionelle Belange, sondern der Mensch mit seinen persönlichen Problemen in den Mittelpunkt pfarrlichen Bemühens gestellt werden soll, und zwar sowohl durch die Vermittlung religiöser Werte als auch durch eine Lebenshilfe in der praktischen Lebensführung während aller wesentlichen Phasen des Lebens. Die bloße Vermittlung religiöser Kategorien ist für das breite Publikum unverständlich und daher wir-

kungslos; Lebenshilfe allein ist aber keine Religion. Die Pfarrtätigkeit sollte eine harmonische Abstimmung und Eskalation dieser Dienste von der praktischen Lebenshilfe bis zur Vermittlung höchster religiöser Werte vorsehen.

Auch die einzelne Pfarre soll darum eine einprägsame und klare Information darüber bieten, worin der christliche Glaube beruht, warum und wozu man ihn für sein ganzes Leben benötigt, denn der einzelne hat durchaus das Bedürfnis, sich an übergeordneten, religiösen Kategorien psychisch festzuhalten.

Dazu sollen einige Fakten in Erinnerung gerufen werden. Die wirtschaftlich und politisch hektische Industriegesellschaft bringt zweifellos starke psychische Belastungen für den einzelnen Menschen mit sich. Der einzelne ist weitverzweigt abhängig. Die soziale Angst, beruflich nicht entsprechend weiterzukommen sowie übergeordneten Institutionen und anonymen Mächten ausgeliefert zu sein, lastet auf ihm. Man spricht in Fachkreisen von einem ausgesprochenen Angstsyndrom. Das Wirtschaftswachstum ist für ihn zu einem kritischen Maß geworden. Das Hängen am Alten, an der Tradition, ist für seinen Erfolg nachteilig. Der Rang des einzelnen in der menschlichen Gesellschaft wird immer mehr nach Leistungsmerkmalen bestimmt und somit eingeschätzt. Infolge der wirtschaftlichen Entwicklung hat sich die persönliche Entscheidungsfreiheit des Menschen beträchtlich gesteigert. Dadurch sind viele aus der mehr passiven Lebenshaltung zu einer aktiveren Lebenseinstellung gekommen. Die Verlängerung der Freizeit etwa veränderte die bloße Arbeitspause zu konkreten Möglichkeiten neuer Persönlichkeitsentfaltung, die das Privatleben des einzelnen emotionell mächtig mitgestaltet. Durch die vielen Möglichkeiten der modernen Nachrichtentechnik ist ihm ein breitgefächertes Erkenntnismaterial an die Hand gegeben, an dem auch die religiösen Aussagen und Leitbilder gemessen werden. Die größere physische Sicherheit und auch die größere Lebenserwartung haben das Sicherheitsbedürfnis des einzelnen von der ursprünglichen persönlichen Ebene auf die institutionelle Ebene verschoben. An die Stelle demütiger oder verzweifelter Hinnahme der Naturereignisse werden bessere Schutzbauten und bessere Prognosen gefordert. Man empfindet zunehmend, daß Unglück vermeidbar wäre und daß irgend jemand eigentlich dafür die Verantwortung trage. Sorgen werden vom einzelnen auf die gesamte Gesellschaft, auf immer größere Gemeinschaften übertragen, womit neue soziale Leitbilder entstehen. Durch die vielen Möglichkeiten der Kommunikation verlieren bodenständige soziale Bindungen an Bedeutung. Dem modernen Menschen ist auch die Skepsis gegenüber jeder hierarchischen

und institutionellen Autorität eigen, da er eine eventuelle Manipulierung seiner Person befürchtet.

Im Kontakt mit den Menschen wäre nicht nur die Vermittlung religiöser Informationen anzustreben, sondern ebenso die Schaffung und die Aufrechterhaltung eines positiven Meinungsklimas und eines engen Vertrauensverhältnisses zwischen der Pfarre und der Wohnbevölkerung, und zwar in einer Weise, daß möglichst viele Menschen religiöse Verhaltensweisen annehmen und im Sinne des christlichen Glaubens leben. Als Ergänzung zu jenen Pfarrkommunikationen, die nach wie vor nichts an Wirkung eingebüßt haben und teilweise immer noch ausgezeichnet sind, empfiehlt sich eine stärkere Betonung der Öffentlichkeitsarbeit der Pfarre.

Gemeinschaften gleicher Denk- und Verhaltensweisen

Fachlich würde man in diesem Zusammenhang von sogenannten Out-side-Maßnahmen sprechen, die sich hier anbieten und die vor allem der Gewinnung jener 70 bis 80 Prozent der Pfarrbevölkerung dienen sollen, die der Pfarre distanziert oder gleichgültig gegenüberstehen. Einfluß kann nur über Popularität ausgeübt werden. Diese ist aber vor allem nach der Rangordnung der Sprechhäufigkeit verteilt. Die Pfarre kann auf die Wohnbevölkerung eines Bezirkes nur dann Einfluß nehmen, wenn sie häufig in Erscheinung tritt, also laufende und systematische Öffentlichkeitsarbeit betreibt. Da die Identität von Wohnraum, Lebensraum und Berufsmilieu für das heutige Pfarrleben nicht mehr gilt, ist die einzelne Pfarre allerdings nicht mehr als ein regionales Territorium, sondern als ein sozial-religiöses Kraftfeld aufzufassen, das durch Öffentlichkeitsarbeit geschaffen werden kann.

Die *Kommunikationsmittel*, die diesem Zweck dienen, können sein:

1. Der Mensch wird direkt angesprochen (individueller Kontakt);
2. der Mensch wird über die Zielgruppe, der er angehört, angesprochen (Gruppenkontakt);
3. der Mensch wird über ein generelles Kommunikationsmittel (wie z. B. die Pfarrpresse) angesprochen.

Die Wirksamkeit der einzelnen Kontaktmittel wird gemessen im sogenannten „impact“. Reiht man die einzelnen verfügbaren Kommunikationsmittel danach, so stehen an erster Stelle die persönlichen Kontakte des Priesters mit der Wohnbevölkerung, an zweiter Stelle direkte Betreuungsmaßnahmen, an dritter Stelle Veranstaltungen mit gesellschaftlichem Statuswert, und erst an vierter Stelle figuriert die Pfarrpublizistik.

Da auch ein Großteil jener, die einigermaßen regelmäßig

die Kirche besuchen, über den Gottesdienst hinaus von der Pfarre nicht kontaktiert wird (eine Wiener Untersuchung ergab bei 40 Prozent „keinen Kontakt“, bei 32 Prozent nur „gelegentlich“), sollte der persönliche Kontakt zwischen Priester und Gläubigen nicht gelegentlichen und zufälligen Anlässen überlassen, sondern systematisch und zielstrebig herbeigeführt werden. Bei den der Pfarre Nahestehenden, aber auch bei solchen, die nur gelegentlich die Kirche besuchen, stellt z. B. die Beichte eine noch sehr starke Kontaktmöglichkeit für den Priester dar. Ein entsprechend modifizierter Aufbau des Beichtgesprächs wäre vielleicht einer Überlegung wert; ebenso eine regelmäßige Kontaktaufnahme vor und nach der hl. Messe, ein psychologisch richtiger Aufbau der Predigt sowie nach sozialen Zielgruppen differenzierte Gottesdienste.

Differenzierung
nach
sozialen Zielgruppen

Überhaupt spielt die Differenzierung nach sozialen Zielgruppen eine große Rolle. Es ist eine wichtige Erkenntnis, daß die Wohnbevölkerung eines Bezirkes so viele Untergruppen hat, als Gemeinsamkeiten in den verschiedenen Existenzproblemen, Milieus und persönlichen Leitbildern bestehen. Es hinterläßt nachhaltigeren Eindruck, wenn man in seinen persönlichen Anliegen angesprochen, als wenn man nur ganz allgemein kontaktiert wird. Solche Zielgruppen sind etwa: Angestellte in mittleren Führungspositionen, Angestellte in höheren und hohen Führungspositionen, Freischaffende und Selbständige, mittlere und kleine Angestellte, Pensionisten, Studenten usw. Es wäre zu überlegen, inwieweit es nicht vorteilhaft wäre, langfristig, d. h. etwa im Laufe eines Sechs- bis Zehnjahresprogrammes, die Pfarrtätigkeit auf diese verschiedenen Zieltätigkeiten hin wohl-dosiert auszurichten. Wenn die verschiedentlich angezielten Teilgemeinden insbesondere diese Kategorien und nicht nur territoriale Einheiten berücksichtigen, werden sie eine größere Effizienz erreichen. Auf jeden Fall müßte in jeder Pfarre eine Minstdifferenzierung in 1. Jugend, 2. mittlere Jahrgänge und 3. alte Menschen bei Predigt, Pfarrveranstaltungen, Pfarrpresse usw., also in allen jenen Kontaktmitteln, die der einzelnen Pfarre verfügbar sind, praktiziert werden.

Umweltorientierte
Denkweise
der Führungskräfte
einer Pfarre

Die Durchführung dieser Überlegungen erfordert eine spezifische Denk- und Arbeitsbasis. Diese Basis für eine erfolgreiche Pfarrtätigkeit ist zweifellos ohne eine umweltorientierte Denkweise aller Führungskräfte einer Pfarre nicht zu erreichen. Alle Maßnahmen, die beschlossen werden sollen, sind stets unter dem Blickwinkel der Öffentlichkeitswirkung auf die Wohnbevölkerung zu erarbeiten. In Pfarrsitzungen, bei gemeinsamen Entscheidungen ebenso wie bei Einzel-

entscheidungen sollte nicht von persönlichen Meinungen, Hypothesen und subjektiven Vorstellungen der Pfarre ausgegangen werden, sondern von sozialpsychologischen Tatsachen, die man durch Erhebungen in der Wohnbevölkerung festzustellen hätte. Entscheidend sind nicht die pfarrinternen Denk- und Entscheidungsgewohnheiten, maßgeblich sind vielmehr die psychologischen Gefühls- und Denkmuster jener Menschen, die religiös angesprochen werden sollen. Dies bedeutet, daß die Pfarrleitung in allen wichtigen Belangen sich über die Meinung in ihrer Pfarrgemeinde informiert, durch Erhebung sozialstatistischer Daten, durch einfache Meinungsumfragen oder durch Verwendung zumindest allgemein anerkannter psychologischer Zusammenhänge und Verfahrensregeln. Die religiösen Aussagen gewinnen an Schlagkraft und Wirksamkeit, wenn sie über gruppengerechte Kommunikationsmittel erfolgen. Allgemein gestreute Aussagen können nur Standardemotionen aktivieren, jedoch keine religiösen Verhaltensweisen mobilisieren. Infolgedessen sollte jede Heilsaussage, egal über welches Kommunikationsmittel sie an die Bevölkerung der Pfarre herangetragen wird, so aufgebaut sein, daß an erster Stelle von den Problemen und Motivationen der jeweiligen Gruppe der Wohnbevölkerung ausgegangen wird und diese erst an zweiter Stelle religiös interpretiert werden. Denn auch im Hinblick auf das religiöse Handeln ist der Mensch primär von seinen Emotionen und Motiven beherrscht. Die persönliche Eigensituation ist der Bezugspunkt aller Tätigkeiten des einzelnen. Für weite Bevölkerungskreise ist nicht die Logik der Motor des Tuns, sondern das Gefühlsleben. Die Logik als Auslöser ist mit Ausnahme einer winzigen Gruppe von intellektuellen Spitzenfachleuten unbedeutend. Andererseits stellt der einzelne in bezug auf empfangene religiöse Informationen logisch-formale Anforderungen: man sucht „Tatsachen“. Das hat seinen tieferen Grund im Fortschritts-optimismus, wodurch man religiöse Aussagen im stärkeren Ausmaß an jenen Kategorien prüft und mißt, die durch Technik und Wissenschaft gebildet worden sind. Diese Ambivalenz in der Einstellung zu religiösen Informationen einerseits und zum religiösen Handeln andererseits ist charakteristisch für die heutige Zeit, bietet aber zugleich wertvolle Ansatzpunkte für religiöse Argumente. Eine Vorgehensweise seitens der Pfarre, die diese Tatbestände berücksichtigt, dürfte, wie zahlreiche sozialemprirische Untersuchungen ergeben haben, zielführender sein als die umgekehrte Präsentationsform, die vom einzelnen Glaubenssatz, vom religionsgeschichtlichen Ereignis oder einer liturgischen Form ausgeht und erst dann über diesen Umweg zu menschlichen Belangen vordringt.

Glaubwürdigkeit religiöser Aussagen

Überträgt man eine weitere Erfahrung aus der Öffentlichkeit auf die Pfarrtätigkeit, so wären auch unmittelbare und direkte Tendenzen in der religiösen Aussage zu vermeiden. Diese beeinträchtigen immer die Glaubwürdigkeit von Aussagen. Die Glaubwürdigkeit der religiösen Aussage stellt sich aber als zentrale Voraussetzung für eine erfolgreiche Pfarrtätigkeit schlechthin dar. Es sollte daher das Hauptanliegen jeder Pfarre sein, sich mit der Glaubwürdigkeit dessen, was sie verkündet, zu befassen, denn es werden nur jene Werte von der Allgemeinheit akzeptiert, die glaubwürdig erscheinen. Nun ist aber die Glaubwürdigkeit nicht nur eine Frage des Inhalts dessen, was verkündet wird, sondern ebenso das Ergebnis einer sozialpsychologisch „richtigen“ Vorgangsweise; die Glaubwürdigkeit des Inhalts hängt auch sehr stark ab von der Glaubwürdigkeit der äußeren Form der Mitteilung. Die Pfarre sollte sich daher jener Mitteilungsformen bedienen, die von der menschlichen Gesellschaft akzeptiert werden. Wie Faktorenanalysen ergeben haben, hängt die Glaubwürdigkeit religiöser Aussagen von einer Reihe von Faktoren ab:

1. Die Pfarre sollte von anerkannten sozialen Leitbildern ausgehen, wobei diese nicht in Frage gestellt werden dürften, da ansonsten dem Empfänger der Mitteilung das Akzeptieren dessen, was religiös an ihn herangetragen wird, schwer fiel und die Kommunikation zur Pfarre sofort abreißen würde.
2. Es ist von seiten der Pfarre auch erforderlich, religiöse Themenzusammenhänge mit dem persönlichen Lebensbereich der anzusprechenden Gruppe zu begreifen und in persönliche Werte zu übersetzen.
3. Die Pfarre sollte einen Sprachstil und eine Ausdrucksform verwenden, die der jeweiligen Gruppe eigen ist.
4. Es ist auch eine psychologische Erfahrungstatsache, daß sich ein Zuhörer nur dann mit dem Sprecher identifizieren kann, wenn der Unterschied der beiden durch die Art der Präsentation überbrückbar gemacht ist. Erst dann ist der Inhalt übernehmbar, der durch die Mitteilung übermittelt werden soll.

Der psychologische Erwartungshorizont

Mit dem Vorausgehenden hängt zusammen, daß in religiösen Belangen der psychologische Erwartungshorizont der Wohnbevölkerung und der einzelnen Gruppen einer Pfarre nicht überfordert werden darf. Die sprachliche Form ist in allen pfarrlichen Äußerungen so zu wählen, daß sie nicht als apodiktisch empfunden werden kann. Die Verwendung zeitgemäßer, allgemein anerkannter Argumente trägt wesentlich dazu bei, daß der Einzelne religiöses Gedankengut leichter begreifen kann. Nur so wird die positive Einstellung

einer „Wir-Gruppe“ zwischen Priester und Zuhörerschaft erreicht. Man kann zudem nur dann beeinflussen, wenn man als besser informiert gilt, was nach außen auch dadurch dokumentiert werden müßte, daß man über Aktuelles spricht und es auch bespricht. Schließlich sollte eine Gegensätzlichkeit zum flexiblen Lebensmodell der modernen industriellen Denkweise vermieden werden.

Um die zentrale Aufgabe einer *systematischen Öffentlichkeitsarbeit* inmitten einer anonymen Gesellschaft leisten zu können, wäre also zu beachten:

1. die Fähigkeit der Pfarre, die religiösen Aussagen in einer der menschlichen Gesellschaft angepaßten Weise zu vermitteln;
2. die gruppengerechten Kommunikationsmittel auszuwählen;
3. die Aufnahmefähigkeit und Aufnahmebereitschaft der Gemeinschaft zu berücksichtigen;
4. die pfarrliche Kommunikation gezielt zu durchdenken und aufzubauen;
5. die persönliche menschliche Beziehung des angesprochenen Publikums zum Inhalt der religiösen Aussage miteinzubeziehen und
6. den „richtigen“ inner-psychologischen Aufbau der pfarrlichen Aussage zu realisieren.

Richtige Mischung
zwischen
Glaubensförderung
und Festigung
religiöser
Verhaltensweisen

Wesentlich ist auch noch die richtige Mischung zwischen den Maßnahmen der direkten Glaubensförderung und den Maßnahmen zur Festigung religiöser Verhaltensweisen. Das Wissen um den Unterschied zwischen Förderungsmaßnahmen und Festigungsmaßnahmen bietet für die Pfarre eine Menge praktischer Ansatzpunkte. Sozialpsychologisch gesehen lassen sich religiöse Verhaltensweisen besser über direkte Maßnahmen, die einen persönlichen unmittelbaren Wert für den einzelnen bedeuten, erreichen. Eine religiöse Meinungsbildung hingegen ist viel schwieriger über Einzelunterweisung (also mittels einseitiger Information der Pfarre) als über Gruppenkommunikation herbeizuführen.

Arbeitsorganisation

Öffentlichkeitsarbeit bedeutet aber auch eine bestimmte Arbeitsorganisation, die die Verwirklichung dieser Erkenntnisse und Erfahrungen ermöglicht. Dazu ist es erforderlich:

1. die Vorteile der Arbeitsspezialisierung zu nützen;
2. im Arbeitsprogramm gruppengerichtet vorzugehen;
3. die Arbeit in Planung und Exekutive systematisch durchzuführen, d. h. unter Verwendung eines bestimmten Instrumentariums;
4. die Arbeit auch konzeptiv zu leiten, also nicht nur Ein-

zelaktionen und kurzfristige Maßnahmen zu setzen, sondern sich im vorgedachten und genau überlegten Rahmen eines mittel- und langfristig erstellten Pastoralkonzeptes zu bewegen, und

5. die Pfarrarbeit zwischen den einzelnen Gruppen, Runden usw. zu koordinieren, um die Einheitlichkeit in der pfarrlichen Aussage sicherzustellen.

Herstellung des direkten
Zusammenhanges
zwischen
Glaubensgrundsätzen
und Pfarrtätigkeit

Wenn das Hauptanliegen jeder verantwortungsbewußten Pfarrleitung darin besteht, eine religiöse Breiten- und Tiefenwirkung zu erzielen, müssen alle Bemühungen und Arbeiten der Pfarre in erster Linie bezirksorientiert und muß auch die interne Struktur der Pfarre den Erfordernissen der Öffentlichkeitsarbeit angepaßt sein. Um den direkten Zusammenhang zwischen der Heilsbotschaft, den Arbeiten in einer Pfarre und den Zielgruppen der Pfarrbevölkerung herzustellen, empfiehlt sich die organisatorische Einrichtung einer sogenannten „Glaubensförderung“. Darunter verstehen wir, daß diejenigen, die die konkrete Pfarrarbeit, die konkreten Vorschläge und die detailliert ausgearbeiteten Maßnahmen zu leisten haben, Arbeitsgruppen mit „vorgeschriebener“ Aufgabenstellung sind. Die Hauptaufgabe solcher Glaubensförderer besteht darin, Förderungsmaßnahmen für die Seelsorgetätigkeit zu entwickeln und durchzuführen und so mitzuhelfen, den Glauben gezielter unter die Menschen zu bringen. Dazu müßten sie aber Spezialisten in je einer sozialen Zielgruppe sein, wobei so viele Glaubensförderer in einer Pfarre wirken müßten, als eine Pfarre soziale Zielgruppen in ihrem Bereiche ansprechen möchte. Wissen und Arbeit jedes Glaubensförderers wäre auf die ihm zugewiesene Zielgruppe in dreifacher Weise zu konzentrieren:

1. in der Glaubenssituation, die für die jeweilige Zielgruppe zutrifft;
2. in den psychologischen und religiösen Verhaltensweisen, die der einzelnen sozialen Zielgruppe eigen sind;
3. in der Öffentlichkeitsarbeit für diese Zielgruppe.

Durch diese Umstrukturierung der gegenwärtigen Runden, Arbeitskreise, Männerbewegung usw. auf die Methodik der Glaubensförderung kann ein direkter Zusammenhang zwischen den Glaubensaussagen und der Arbeitsorganisation der Pfarre hergestellt werden, bei voller Betreuung der Zielgruppen in all deren wichtigen Lebensphasen. Eine in dieser persönlichen Form verkündete Religion muß dem einzelnen viel mehr sagen, als jene Präsentationsform, die sich an alle gleichzeitig wendet und daher nur generelle Aussagen bieten kann. Es bliebe auch nicht mehr den Initiativen einzelner überlassen, ob in einer Pfarre etwas geschieht oder nicht, sondern es würde ein geschlossenes Organisationssystem

Der logisch richtige Ablauf des Arbeitssystems:

1. Beurteilung der Lage,
2. Meinungsbildung,
3. Willensbildung,
4. Beschlußfassung,
5. Durchführung,
6. Ergebniskontrolle.

Pfarrgemeinderat
und
Pfarrkomitee

sein, das ein Arbeiten in rhythmischer Regelmäßigkeit erzwingt. Systematisch würde das Arbeitssystem dadurch, daß die wichtige Pfarrarbeit nicht nach den persönlichen Vorstellungen einzelner entwickelt und durchgeführt wird, sondern gemäß den Erfordernissen des richtigen Ablaufes.

Die pfarrliche Arbeit der Glaubensförderer kann noch wirkungsvoll ergänzt werden durch die fallweise Beiziehung externer Spezialisten, besonders in Fragen der Strategie sowie bei organisatorischen und ökonomischen Problemen.

Auch die Konzeption der Pfarrleitung mit dem Pfarrer als dem verantwortlichen Vorsteher und dem gewählten Pfarrgemeinderat würde mehr umfassen als nur die höchste Würde auf Pfarrebene, sie würde vielmehr die Pfarre in den praktischen Erfordernissen der Pfarrarbeit führen, d. h. in Öffentlichkeitsarbeit, Finanzverwaltung und Arbeitsorganisation. Die Pfarrleitung hätte darin die letzte Verantwortung und gewichtigste Kompetenz. Sie müßte die Pfarrpolitik für die nächsten fünf Jahre entscheiden und wäre in letzter Instanz verantwortlich für ein mittel- und langfristiges seelsorgliches Konzept auf Pfarrebene. Da die einzelne Pfarre — insbesondere in der Großstadt — sich mit einer Fülle von vielschichtigen und heterogenen Aufgaben konfrontiert sieht, bedeutet es einen wesentlichen Vorteil, wenn die Entscheidungs- und Beschlußkapazität der Pfarrleitung auf eine breitere Basis gestellt ist.

Der Pfarrgemeinderat sollte sich mit folgenden Aufgaben und Problemen auseinandersetzen: Erörterung von Schwerpunktprogrammen in der Pfarrseelsorge, Prüfen komplexer religiöser Probleme unter den verschiedenen Gesichtspunkten, gemeinsame Interpretation sozialer Tendenzen in der Wohnbevölkerung der Pfarre in ihrer Auswirkung auf die Pfarrtätigkeit, gegenseitige Information über gemachte Erfahrungen, festgestellte Einzelheiten und Tätigkeiten in den verschiedenen Arbeitsgruppen in der Pfarre, koordinierte Arbeitsaufteilung für das bevorstehende Pfarrjahr, abschließendes Durchdiskutieren und letztes Überprüfen von Konzepten und Maßnahmen vor ihrer Durchführung, Aufstellen des Finanzplanes usw.

Als Arbeitsinstrument des Pfarrgemeinderates und der Pfarrleitung bietet sich das System des „Komitees“ an. In diesem Gremium von maximal acht Mitgliedern werden die Führungskräfte einer Pfarre zusammengefaßt und in einem regelmäßigen Rhythmus zusammengeführt, was sehr wichtig ist für eine systematische Öffentlichkeitsarbeit. Denn nur auf diese Weise können die vielen und komplexen religiösen Probleme zügig entschieden werden. Es hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß das Arbeiten nach dem

Teamworkprinzip zu rascheren und besseren Ergebnissen führt, und daß infolgedessen eine gruppenmäßige und gemeinsame Entscheidungsvorbereitung immer wichtiger wird.

Arbeitsvorteile des Komiteesystems

1. Durch die additive Wirkung der einzelnen Mitglieder zur Summe des Komitees ist die Entscheidung schneller vorbereitet und daher die Entscheidungsreife über Maßnahmen der Öffentlichkeitsarbeit um rund 60 Prozent (wie Verfahrensuntersuchungen ergeben haben) rascher erreicht, als es möglich wäre, wenn die einzelnen Mitglieder der Pfarrleitung separat arbeiten würden.
2. Zudem ist durch den Fehlerausgleich das Komitee in seinem Urteil jedem Einzelurteil überlegen. Voraussetzung ist allerdings, daß die einzelnen Mitglieder des Pfarrkomitees sich ihre Meinung unabhängig selbständig und auch fachlich gleichwertig bilden.
3. Ferner wird durch das Komitee die Suchleistung für eine möglichst gute Öffentlichkeitsarbeit gesteigert. Die Wahrscheinlichkeit nimmt nämlich in der Weise zu, daß die Komiteegemeinschaft öfter Erfolg in der Findung von Problemlösungen hat, als es dem einzelnen je möglich wäre.
4. Der Arbeitserfolg wird durch das Komitee auch sicherer, eine Wirkung, die noch durch die Beiziehung von externen Fachleuten zu bestimmten Sitzungen des Pfarrkomitees gesteigert werden kann.
5. Die einzelne Führungskraft der Pfarre ist auch in der Arbeitssituation des Komitees schöpferischer. Die größere Anzahl in der Personengemeinschaft des Komitees regt an und garantiert auch gegenüber dem Einzelentscheid eine größere Besonnenheit, denn die notwendige Synthese der Ansichten führt zu ausgeglicheneren Ergebnissen, so daß Extreme einfach nicht zustande kommen können, was für die Öffentlichkeitsarbeit von entscheidender Bedeutung sein kann.
6. Zudem wird der Mißerfolg stark reduziert. Wenn zwar der einzelne in seiner Pfarrarbeit versagen kann und der Mißerfolg so absolut wäre, kann das Komitee als Gruppe nur dann versagen, wenn jedes Mitglied versagte, was praktisch nie eintreten kann. Ein wichtiger Umstand, da jede beschlossene und auch durchgeführte Öffentlichkeitsarbeit ja nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.
7. Durch das Pfarrkomiteesystem wird auch eine Konvergenz in der Öffentlichkeitsarbeit herbeigeführt, indem im Finden von neuen Öffentlichkeitsideen Nebensächlichkeiten abgefiltert und das Wesentliche herauskristallisiert werden kann.

Ausschaltung von Störungsmomenten:

1. Zu spontane Vereinigung der einzelnen Standpunkte würde zur Verwässerung der Beurteilungen einer Seelsorge-

situation durch Einnivellierung guter Ideen zu pfarrlicher Durchschnittsidee und zum pfarrlichen Kompromiß führen.

2. Unklare Tatbestände könnten einfach mittels sogenannten Gruppenbestimmens seitens des Komitees als Tatsache fixiert werden. Es ist bekannt, daß Einbildungen eher als richtig empfunden werden, wenn sie von einer Mehrheit geteilt werden.

3. Besonders schöpferische und ideenreiche Komiteemitglieder können leicht gebremst werden.

4. Darüber hinaus kann es zur Polarisierung der Meinungen in Fragen der Öffentlichkeitsarbeit kommen, wodurch das Pfarrkomitee als Gesamtheit in Meinungsuntergruppen zerfallen könnte. Infolgedessen kommt einer bedachten personellen Zusammensetzung große Bedeutung zu.

Der Aufbau wäre daher: der Pfarrer als Vorsitzender, Laienmitarbeiter und eventuelle Kapläne als ständige Mitglieder, und zwar in der Funktion von Glaubensförderern, ad hoc Mitglieder und Mitglieder auf Bedarf, gestellt von externen Fachberatern. Auf keinen Fall sollte in der Öffentlichkeitsarbeit das Komitee verwendet werden, um Lösungen zu „erarbeiten“. Konkrete Arbeit kann nur durch Sachbearbeiter geleistet werden und nicht durch ein Komitee.

Instrumentarium der Öffentlichkeitsarbeit

Eine solche Art der Konstruktion der Öffentlichkeitsarbeit für eine Pfarre kann aber nur dann in Aktion treten, wenn man sich in der Pfarre bestimmter Durchführungsmittel bedient, die in ihrer Summe das Instrumentarium der Öffentlichkeitsarbeit für die Pfarre darstellen. Dieses Instrumentarium soll umfassen:

1. einen Plan für die Öffentlichkeitsarbeit;
2. ein Kontrolldokument, welches die Ergebnisse auf die Zielerreichung hin vergleicht;
3. Factbook und Lebenskatalog, in denen je anzusprechende Zielgruppe die sozialen Tatsachen, die psychologischen Fakten und statistischen Daten der Wohnbevölkerung gesammelt werden;
4. Einwohner- und Besuchskartei;
5. Finanz- und Kostenbudget.

Durch das Zusammenwirken aller dieser Elemente der Konstruktion und der Durchführungsmittel könnte die Seelsorgetätigkeit seitens der Pfarre effektiver praktiziert werden. Eine Organisation, die für die Öffentlichkeit da ist und mit der Öffentlichkeit lebt, darf in unserer Zeit nicht introvertiert, sondern muß extrovertiert sein.

Information

Im Rahmen eines Gottesdienstes für die Delegierten und Beobachter der in Rom zusammengetretenen 15. Generalversammlung der Welternährungsorganisation FAO erneuerte Papst Paul VI. seinen Appell zur Errichtung eines großen Weltfonds für die Entwicklung, der aus einer Einsparung der Rüstungsausgaben der einzelnen Länder gespeist werden soll. Der Papst hatte einen solchen Fonds bereits während seiner Reise nach Indien im Jahr 1964 und in seiner Enzyklika *Populorum progressio* gefordert. Wenn so viele Völker Hunger leiden, sei jede öffentliche und private Verschwendung, jede Ausgabe zur Erhöhung des nationalen oder persönlichen Prestiges, jedes Wettrüsten ein unerträglicher Skandal, und er habe die Pflicht, ihn anzuprangern.

Sowohl das Eintreten für die Strategie der Abschreckung als auch die Forderung nach einem Rüstungs- und Waffenverzicht, die Entscheidung für den Wehrdienst ebenso wie die Entscheidung für den waffenlosen Friedensdienst können sich heute auf das Ziel der Kriegsverhütung berufen. Deshalb müßten beide gegensätzlich ethischen Standpunkte zu einer konstruktiven Zusammenarbeit finden, um so konkrete Folgerungen für den Friedensdienst der Christen zu ermöglichen. Zu diesem Schluß kommt eine vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) der Öffentlichkeit übergebene Schrift unter dem Titel „Der Friedensdienst der Christen – Eine Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation“. Die von der EKD-Kammer für Öffentliche Verantwortung unter dem Vorsitz von Ludwig Raiser, Tübingen, erarbeitete Schrift dient dem Ziel, über die Klärung der kirchlichen Diskussion hinaus in der Öffentlichkeit zu einer sachlichen und offenen Auseinandersetzung über die strittigen Fragen der Friedenspolitik, des Wehrdienstes und der Entwicklung neuartiger Friedensdienste beizutragen.

Die umfassendste territoriale und organisatorische Neuordnung in der Erzdiözese Wien

seit den Reformen Kaiser Josephs II. vor bald 200 Jahren wurde nun durch den Wiener Erzbischof, Kardinal Franz König, vorgenommen, indem er die von der Wiener Diözesansynode im Januar und Mai 1969 beschlossenen „Grundzüge des Pastoralkonzeptes für die Erzdiözese Wien“ in Kraft setzte. Die „Leitsätze“ wurden als Richtlinien für verbindlich erklärt, die „Resolutionen“ zu Diözesangesetzen erhoben; aber auch die „Empfehlungen“ wurden im Sinne der Synode bestätigt. Die territoriale Neuordnung sieht vor, daß die Pfarren, Dekanate und Seelsorgezonen den heutigen verkehrsmäßigen, städtebaulichen, wirtschaftlichen und sonstigen gesellschaftlichen Gegebenheiten angepaßt werden, daß kleinere Pfarren zusammengelegt, größere Pfarren in Substrukturen gegliedert oder geteilt werden. In der organisatorischen Neuordnung sind besonders bemerkenswert die auf allen Ebenen der Diözese nach den Grundsätzen der Kollegialität, Subsidiarität und verantwortlichen Mitarbeit der Laien erstellten „Leitungsgremien“, denen ein echtes Mitsprache- und, im Rahmen einer Pfarrgemeindeordnung, ein Mitbestimmungsrecht eingeräumt wird; die Sprengel- oder Wohnviertelgemeinden können auch von einem Diakon oder Laien (Mann oder Frau) geleitet werden. Das Schwergewicht wird dann auf Leben und Wirken der Gemeinde gelegt, da in ihr die Kirche präsent wird. Die für die Gemeinde verantwortlichen Personen und Gremien haben ein pastorales Konzept zu erstellen, um die vielfältigen Aufgaben möglichst wirksam leisten zu können. Die Aus- und Weiterbildung möglichst qualifizierter und spezialisierter Mitarbeiter, darunter ausdrücklich genannt die Lientheologen, und eine klare Umschreibung ihrer Aufgaben, Rechte und Pflichten lassen erwarten, daß diese Pläne auch durchgeführt werden können. Während der Dienst am Glauben der Erwachsenen als das zentrale Anliegen der Gemeinden genannt wird, wird der kategoriale Heildienst als ein wesentlicher und notwendiger Zweig der Gesamtseelsorge anerkannt. Schließlich werden auch das organisierte Apostolat der Laien und das Wirken der Ordensgenossenschaften dem Pastoralkonzept zugeordnet.

In einer Stellungnahme der Konferenz evangelischer Strafanstaltspfarrer heißt es, der Ge-

fangene sei Arbeiter im Freiheitsentzug und habe daher ein Recht auf Entlohnung, das gesetzlich zu begründen sei. Die Entlohnung von Gefangenearbeitern habe sich an den ortsüblichen Tariflöhnen zu orientieren. Da die Verwendung des Arbeitslohnes für die Eingliederung des Verurteilten in die Rechtsgemeinschaft eine wichtige Rolle spiele, dürfe die Verwendung des Entgelts nicht im Belieben des Gefangenen stehen. Wie jeder Arbeiter müsse auch der Gefangene Sozialversicherungsbeiträge und Steuern bezahlen. Neben der Schaffung einer Rücklage für die Entlassung sei der Lohn für den Schadenersatz, für den Unterhalt der Familie und die Schuldentilgung, als Beitrag für Unterkunft und Verpflegung in der Anstalt und zur Deckung eigener Bedürfnisse während der Strafzeit zu verwenden. — Die Teilnehmer einer Fortbildungswoche für Jungpriester in Salzburg haben in einer Resolution konkrete Vorschläge für eine wirksame Resozialisierung Strafgefangener unterbreitet. Es wird an die zuständigen staatlichen Stellen appelliert, die Entlohnung für die im Gefängnis geleistete Arbeit zu überprüfen. Staatliche und kirchliche Organisationen sollen durch Einrichtung von Überbrückungs- und Auffangheimen sowie durch Arbeitsvermittlung Hilfe zur Resozialisierung leisten. Die öffentliche Meinung soll dahingehend beeinflusst werden, daß vor allem die Arbeitgeber zu einer personengerechteren Haltung gegenüber den Straftlassenen kommen.

Vom Bischof vorgenommene Ernennungen sollen in der katholischen Kirche Frankreichs künftig nur mehr für einen befristeten Zeitraum erfolgen. Dafür sprach sich die in Lourdes abgehaltene zweite gemeinsame Konferenz von Bischöfen und Priesterdelegierten aus, an der 123 Bischöfe, fünf Ordensoberen und 105 Priestervertreter teilnahmen. Die Konferenzteilnehmer plädierten mehrheitlich auch dafür, daß den diözesanen Priesterräten nicht nur eine beratende, sondern eine echte mitbestimmende Funktion zukommen soll. Die Bischöfe sollen außerdem in Zukunft bei der Auswahl ihrer Mitarbeiter die Meinung der in den Priesterräten der Diözesen vertretenen Geistlichen berücksichtigen. Generell trat die Versammlung für regelmäßige und häufige gemeinsame Beratungen von Bischöfen und

Priestern in den einzelnen Diözesen und Bezirken des Landes ein.

Flugblätter, auf denen in massiver Form die mit dem 1. Adventssonntag 1969 in Kraft getretene neue Meßordnung kritisiert und verworfen wird, wurden an diesem Tag vor zahlreichen Pfarrkirchen in Rom verteilt. Das von der ultra-konservativen Gruppe „Gaudium et spes“ unterzeichnete Pamphlet spricht von einem Trauertag für alle Katholiken, die der Tradition treu sind, und erinnert daran, daß die beiden Kurienkardinäle Ottaviani und Bacci die neue Ordnung als weitgehende Entfernung von der katholischen Meßtheologie bezeichnet hatten. — Auf anderen, anonymen Flugblättern, die auf dem Petersplatz und in der Nähe des Vatikans verteilt wurden, heißt es, die neuen Reformatoren hätten den Tod der Messe beschlossen, wie sie seit Jahrhunderten in aller Welt gefeiert worden sei. Aus Rom, dem Mittelpunkt der Christenheit, erhebe sich deshalb der Schrei der Entrüstung und des Protestes. — In einer Verlautbarung des „Internationalen Komitees zur Verteidigung der christlichen Kultur“ wird der Vorwurf erhoben, diese Reformen würden von einer willkürlichen Auslegung der Konzilsdekrete ausgehen und von breiten Schichten der katholischen Bevölkerung als häresieverdächtig beurteilt.

Ohne die Zustimmung des gesamten Ordens und ohne Gutheißung durch die Kirche könne niemand das Gesicht des Ordens verändern; diese Feststellungen werden in einem Schreiben getroffen, das die Generalleitung des Augustinerordens allen Mitgliedern der niederländischen Provinz des Ordens gesandt hat. Der Brief bezieht sich auf deren Pläne, den Orden in den Niederlanden in eine Föderation umzuwandeln, in die Personen jeden Standes — Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, Priester und Laien — aufgenommen werden könnten. Der Plan sollte auf dem niederländischen Provinzialkapitel im Frühjahr 1970 beraten werden. Das Generalat in Rom weist vor allem darauf hin, daß eine solche Föderation nicht mehr in den Rahmen der Regel und Satzung des Ordens paßt, die erst auf dem letzten Generalkapitel des Ordens im Sommer 1968 in Philadelphia neugefaßt worden ist. Die Einhaltung dieser

Konstitutionen sei für die Zugehörigkeit zum Augustinerorden ebenso wesentlich wie die Ablegung der traditionellen drei Ordensgelübde. — Um einen Bruch mit der niederländischen Provinz zu vermeiden, wurde der Vorschlag gemacht, der Orden als ganzer solle Überlegungen über den Plan einer Föderation anstellen.

Die Studenten der Pädagogischen Akademie der Salesianer-Hochschule in Rom führten aus Solidarität mit den von der Ordensleitung suspendierten Professoren Girardi und Lutte einen eintägigen Vorlesungsstreik durch. Gleichzeitig wiesen sie die Begründung für die Suspendierung nachdrücklich zurück. Die Ordensleitung hatte seinerzeit erklärt, sie habe Girardi aus seiner Lehrtätigkeit entlassen und nach Paris gesandt, weil er die Studenten nicht gebildet habe. In ihrem Dokument bringen die Studenten den beiden amtsenthobenen Salesianer-Professoren Girardi und Lutte den Dank für ihre beispielhafte Lehrtätigkeit und für ihr vorbildliches Verhalten als Menschen und Ordensleute zum Ausdruck.

Der indische Minister für Information und Rundfunk, I. K. Gujral, erklärte auf einer Tagung der All-Indischen Konferenz indischer Christen in New Delhi, daß asiatische und afrikanische Missionare in Indien willkommen wären. Er hob hervor, daß diese Missionare eine bessere Beziehung zur indischen Kultur und Tradition hätten. Auf der Tagung wurde die Meinung geäußert, daß Missionaren aus Asien und Afrika von der Bevölkerung mit weniger Mißtrauen begegnet würde. — Hingegen wurde eine große Zahl europäischer Missionare aus Indien ausgewiesen; im September des vergangenen Jahres wurden z. B. alle fremden Geistlichen aus dem Staate Assam verwiesen.

Auf einer Mitgliederversammlung lehnte die Vereinigte Kirchenhilfe (JCA) eine Empfehlung der Hilfsabteilung des Weltkirchenrates, die kirchlichen Hilfsmaßnahmen für Biafra wegen ihrer politischen Nebenwirkungen zu überprüfen, ab. Die Hilfsabteilung des Ökumenischen Rates hatte zwar anerkannt, daß durch die Hilfsflüge viele Menschen vor dem Hungertod errettet wurden, doch habe man sich auch der Anklage ausgesetzt, damit den Krieg

zu verlängern. Die Vereinigte Kirchenhilfe beschloß, die Hilfsflüge in vollem Umfang weiterzuführen. Das von JCA geleistete Hilfswerk für die Opfer des Konfliktes zwischen Nigeria und Biafra ist sowohl für die katholische wie für die lutherische Kirche das größte jemals unternommene caritative Werk. Von der Gründung der JCA im Frühjahr 1968 an bis November 1969 wurden rund 2,5 Milliarden Schilling für die Nigeria-Biafra-Hilfe ausgegeben. Seit das Internationale Rote Kreuz am 5. Juni 1969 seine Hilfsflüge für Biafra eingestellt hat, ist die Vereinigte Kirchenhilfe die einzige internationale Organisation, die in Nigeria ein großangelegtes humanitäres Hilfswerk fortsetzt. Die 17 auf der portugiesischen Insel Sao Tomè stationierten Flugzeuge der JCA führten jede Nacht zwölf bis fünfzehn Flüge durch, bei denen insgesamt 140 bis 190 Tonnen Kindernahrung, Stockfisch und Medikamente nach Biafra gebracht werden.

Neben den traditionellen Pfarren soll in der katholischen Kirche Frankreichs in Zukunft eine neue Form der christlichen Gemeinschaft entstehen. Man plant die Errichtung sogenannter „Orientierungsgruppen“, die jene Gläubigen aufnehmen sollen, die eine engere, persönlichere Gemeinschaft von Katholiken suchen. Diese neuen kleinen Gemeinschaften sollen es ihren Angehörigen ermöglichen, ihren Glauben in der ihnen gemäßen Form zu leben. Bei der Errichtung dieser „Orientierungsgruppen“ soll besonders an jene Menschen gedacht werden, die erst als Erwachsene getauft wurden oder aus anderen Gründen erst spät zur Kirche gefunden haben.

Als der Direktor des Nationalen Büros für Erwachsenen Katechese, P. Bernhard Guillard, den Plan auf einer Pressekonferenz erläuterte, sprach er die Hoffnung aus, daß die traditionellen Gemeinschaften der Kirche die neuen Gruppen als fruchtbare Ergänzung ihres eigenen Wirkens ansehen und sie nicht als unerwünschte Konkurrenz betrachten mögen.

Die Aufhebung des Interdikts gegen die Salvator-Kapelle in Wien, das Kardinal Rauscher im Jahre 1871 verhängt hatte, durch Kardinal Franz König stellt eine bedeutsame Geste gegenüber der altkatholischen Kirche dar, der die Kapelle als Gottesdienststätte dient. Dieses Zeichen eines vorbildlichen ökumenischen

Klimas zwischen den einzelnen christlichen Kirchen Wiens ist auch über den lokalen Rahmen hinaus von großer Bedeutung. Kardinal König betonte, er verbinde mit diesem Rechtsakt die Hoffnung, daß an die Stelle von einstmaligen geschichtlichen Belastungen und des gegenseitigen Mißtrauens der Geist brüderlichen Verstehens und ökumenischer Gesinnung treten möge.

Die Berichte über die Mordkommandos, die in den letzten Jahren systematisch zur Ausrottung der letzten noch freien Indianerstämme im Gebiet des Amazonas eingesetzt worden waren, hat der katholische Indianermissionar und Jesuitenpater Egidio Schwade bestätigt. Der Geistliche war von einer dreijährigen Tätigkeit im Amazonasgebiet in das Jesuitenkolleg Christo Rei nach Sao Leopold zurückgekehrt. P. Schwade wies die Behauptung, die christlichen Missionen trügen eine Mitschuld an der Not der Indianerbevolkerung, mit Nachdruck zurück und erklärte, von kirchlicher Seite werde den Indianern nach Kräften geholfen, u. a. auch durch junge katholische Entwicklungshelfer aus Österreich und Deutschland.

Zu einer Veränderung der politischen und wirtschaftlichen Strukturen in Deutschland, die faktisch zur Ausbeutung der ärmeren Länder führen, haben Ökumene-Referenten der Landes- und Freikirchen sowie der kirchlichen Werke und Dienste zum Abschluß dreitägiger Beratungen in der Evangelischen Akademie Arnoldshain aufgerufen. Im Zusammenhang mit dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen im August 1969 auf einer Tagung in Canterbury verabschiedeten „Plan eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus“ heißt es in einem vom Plenum einstimmig angenommenen Ausschlußbericht, daß trotz des persönlichen Einsatzes vieler Christen auch die deutschen Kirchen und ihre Missionen im Gefolge der Kolonialisierung an der Errichtung von ausbeuterischen Wirtschaftssystemen bewußt oder unbewußt partizipiert hätten. Durch ihre Verflechtung in die gesellschaftlichen Systeme trügen die deutschen Kirchen zur Konsolidierung des Rassismus bei.

Einem öffentlichen Hearing will sich die westberliner Kirchenleitung einmal im Vierteljahr stellen, um Fragen nach kirchlichen Maß-

nahmen und Plänen zu beantworten. In einer im November 1969 abgehaltenen „Anhörstunde“ beantworteten Bischof Scharf, Generalsuperintendent Herbig, Konsistorialpräsident Ranke sowie mehrere Mitglieder der Kirchenleitung den rund 600 Personen, zu meist kirchliche Mitarbeiter, Pfarrer und Superintendenden, Fragen nach der Besetzung wichtiger Ämter, nach der Notwendigkeit eines Neubaus eines zentralen kirchlichen Verwaltungsgebäudes, nach Meinungsverschiedenheiten zwischen Mitgliedern der Kirchenleitung u. a. m.

Der landeskirchliche Provinzialismus sei heute ein Anachronismus und hindere die Kirche an der Erfüllung ihrer aktuellen Aufgaben. Die Überwindung dieses Provinzialismus nannte Landesbischof Noth am Ende des Tätigkeitsberichtes des Dresdener Landeskirchenamtes als gegenwärtige Aufgabe. Der von den acht Landeskirchen in der DDR geschlossene Bund werde sich in den nächsten Jahren darin zu bewähren haben, daß er seinen Mitgliedern zum inneren Zusammenwachsen weiterhilft. Die Gründung des DDR-Kirchenbundes sei im Ansatz falsch verstanden, wenn sie nur als eine organisatorische Maßnahme betrachtet würde.

Weder ein bestimmtes Amt noch eine Synode oder irgendeine Gruppe seien nach evangelischem Verständnis unfehlbar, heißt es in einem Arbeitsgruppenbericht zur Frage der Demokratisierung der Kirche, der von den Tagungsteilnehmern zum Abschluß einer Akademietagung der Arnoldshainer Konferenz in der Evangelischen Akademie Arnoldshain mit großer Mehrheit angenommen wurde. Diese Erkenntnis verbiete es, den Weg der Kirche vom Führungswillen einzelner Personen oder Ämter abhängig zu machen. Ebenso wenig gestatte sie es jedoch, den Willen der Mehrheit zur letzten Instanz christlichen Gewissens zu machen. Als integrierender Bestandteil der Gesellschaft müsse die Kirche interne kirchliche Lebensvorgänge kritischer Öffentlichkeit aussetzen. In einem anderen Beschluß wird dazu erklärt, daß alle Synoden öffentlich tagen und Entscheidungen kirchlicher Leitungsorgane grundsätzlich veröffentlicht werden sollen. Die Unabhängigkeit der kirchlichen Publizistik müsse gesichert sein.

Berichte

Meißner Diözesansynode

Jede lokale Synode nach dem Konzil ist ein Prozeß, der dem Prozeß auf dem Konzil zu vergleichen ist. Erst allmählich klären sich die Konturen und kommen das Denken und der Wille, die auf Erneuerung gerichtet sind, in Bewegung. Das trifft auch für die Synode des Bistums Meißen zu, die knapp 3 Jahre hindurch vorbereitet wurde und deren erste beiden Sitzungen vom 13. bis 15. Juni und 10. bis 12. Oktober 1969 in Dresden stattfanden.

Die erste Phase der Vorbereitung geschah in 16 Fachkommissionen, deren Überlegungen jedoch zu wenig miteinander koordiniert waren. Es wurde nötig, alle Texte zusammenzutragen und von einer kleinen Arbeitsgruppe ordnen zu lassen. Die Arbeitsgruppe empfahl die Konzentration des Stoffes auf wenige Themengruppen und die Gründung von vier Arbeitsgemeinschaften, denen alle Unterlagen zur weiteren Bearbeitung zugewiesen werden sollten. Diese Neuorientierung wurde vom Bischof und von der „Durchführungskommission“, bei der alle Fäden zusammenlaufen, gutgeheißen. Für die 1. Sitzung der Synode wurde als Hauptthema „Das Volk Gottes im Bistum Meißen“ vorgeschlagen. Alle grundlegenden Fragen der Mitverantwortung und der Zusammenarbeit zwischen Bischof, Presbyterium und Laienschaft sollten behandelt werden. Dafür waren ein einführender theologischer Text und praktische Statuten für die verschiedenen „Räte“ im Bistum vorgesehen. Die für die erste Sitzung erarbeiteten Texte wurden den Dekanatspriesterkonferenzen und den im Herbst 1968 eingerichteten Dekanatslaienräten und Pfarrgemeinderäten zur Stellungnahme übergeben. Manche Gremien arbeiteten intensiv in vielen ganztägigen Sitzungen. Für die meisten Laiengruppen war die Zeit etwas kurz bemessen, so daß sie sich teilweise nicht mit dem umfangreichen Stoff vertraut machen konnten. Doch ergab diese Phase der Bistumsdiskussion für das „Generalschema“ allein über 800 Voten und Änderungswünsche. Dieser Grundtext ist in vier

Teilen aufgebaut, die folgende Überschriften tragen: Das Volk Gottes; Brüderlichkeit und Mitverantwortung; Freiheit und Autorität; Die Ordnungen der Kirche.

Im ersten Teil des Generalschemas (jetzt Dekret I) wird in knappen Aussagen die Realisierung dieser Situation aus den Quellen des Glaubens als Ziel genannt. Es soll nicht um „Kirchenreform“ im engeren Sinn, also für den internen Bereich gehen, sondern um die Öffnung des Denkens und des Dienstes auf die konkrete Welt hin. Kritik am äußeren Erscheinungsbild der Kirche, der Wille nach einschneidenden Änderungen wird zum Ausdruck gebracht. Ein erster Ansatz dafür kam in einem Beschluß zum Ausdruck, in dem der Bischof gebeten wird, keine Ehrentitel mehr zu verleihen oder zu beantragen.

Im zweiten Teil wird einleitend vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, von den Gnadengaben und ihrer Differenzierung, von der Brüderlichkeit als dem tragenden Grund kirchlicher Ordnungen und Lebensformen, von Mitverantwortung und Partnerschaft gesprochen. Hierauf werden in der Formulierung meist allgemeine, in ihrer Tendenz aber auf zukünftige Entwicklungen hin offene Maßnahmen beschlossen.

Der dritte Teil geht aus von der Freiheit im paulinischen Verständnis, die in Tod und Auferstehung Jesu Christi gründet, zieht die Linie bis zur „Religionsfreiheit“ und der „gesellschaftlichen“ Freiheit des Menschen aus, handelt vom Gehorsam in der Kirche mit seiner augenblicklichen Problematik, vom kirchlichen Amt als Dienst und einigen praktischen Konsequenzen für die Neuordnung der „Dienste“ im Bistum, vor allem für den der Presbyter.

Der vierte Teil enthält einige grundlegende pastorale Überlegungen, nach denen die Ordnungen (der Verwaltung, der Caritasarbeit, der zentralen Seelsorgeorgane usw.) neu gestaltet werden sollen. Es folgen theologische Aussagen über die „Gemeinde“: sie verwirklicht sich zwar auf Grund der geschichtlichen Entwicklung normalerweise in den Ortsgemeinden und Pfarreien, ist aber nicht damit identisch, sondern liegt ihnen voraus.

Die Intention war von Anfang an, eine theologische und pastorale Linie für die ganze synodale Weiterarbeit zu gewinnen. So ist der Grundtext eine Art „Reformprogramm“ für

das Ganze. Der Vorteil liegt auf der Hand: Man gewinnt eine einheitliche Konzeption, die für die innere Erneuerung des Denkens, den äußeren Umbau der Strukturen und Ordnungen und für die weiteren pastoralen Überlegungen dienen kann. Aus diesem hohen Anspruch erklären sich allerdings auch das lebhaft Engagement, die Heftigkeit der Diskussion, teilweise die Schärfe der Gegensätze, wie sie auf der 1. Sitzung der Synode zum Ausdruck kamen, bevor dann der Text als Ganzes angenommen wurde. Sollte die Bewegung des Konzils „ankommen“, dann mußte zunächst ein entschiedener Wille zur grundlegenden Erneuerung des Ganzen geweckt und artikuliert werden. In diesem Fall wurde versucht, einerseits auf die Grundlagen jeder Erneuerung, auf die Schrift und das Evangelium, andererseits auf die konkrete „Welt“ zu schauen, in der die praktische Verwirklichung geschehen soll. Weithin war das Denken noch nicht genügend darauf gerichtet, in dieser konkreten Welt einer sozialistischen Gesellschaftsordnung atheistischer Prägung jenes „Aggiorramento“ zu erwägen und zu wagen. Doch ist der Prozeß in Gang gekommen; seine Dynamik wird sich nicht bremsen lassen.

Die 2. Sitzung der Synode wurde mit Spannung erwartet. Diesmal wurde das Risiko, ob es gelänge, die zum Teil stark divergierenden Meinungen zu einem gemeinsamen Willen zu vereinen und mit dem vorgesehenen Stoff überhaupt zu Rande zu kommen, besonders stark empfunden. Nachdem auf der 1. Sitzung das sogenannte Generalschema (jetzt Dekret I) als Gesamtprogramm für die Bistumssynode diskutiert und im ganzen akzeptiert worden war, sollte diesmal die endgültige Verabschiedung erfolgen. In der Zwischenzeit hatte eine sorgfältig zusammengestellte Redaktionskommission (drei Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft, die den Text vorgelegt hat; drei von der Synode gewählte und drei vom Bischof ernannte Mitglieder) den Text redaktionell überarbeitet. Diese Kommission hatte die streng umgrenzte Aufgabe, die Beschlüsse von der 1. Sitzung einzuarbeiten, einige aus Zeitmangel überwiesene Anträge zu berücksichtigen und den Text nochmals stilistisch zu glätten. Von den vier zur Abstimmung vorgelegten Anträgen zur Tätigkeit der Redaktionskommission wurden drei angenommen und

einer abgelehnt; in der abschließenden Gesamtabstimmung ergab sich eine überzeugende Mehrheit von 127 Ja-Stimmen (95,5%) bei 6 Nein-Stimmen und 4 ungültigen Stimmen. Für das Verständnis des Textes ist vor allem wichtig, seine „literarische Gattung“ zu erfassen. Jeder Text muß gemäß seiner Intention und seiner sprachlichen Fassung ausgelegt werden, will man seine Aussage nicht verfehlen oder mißverstehen. Das Dekret I ist weder ein „dogmatischer Lehrtext“, noch ein rein „praktischer Reformtext“. Seine Eigenart liegt in der Mitte der beiden Bestimmungen und wäre am besten als „Reformprogramm“ zu fassen. Er will die Ziele einer Bistumsreform aufzeigen und den Willen dahin bewegen. Er will jedoch nicht jeden einzelnen Sachverhalt ausgewogen und von allen Seiten darstellen. Es werden manche Aussagen betont und zum Teil kritisch akzentuiert, um auf die Punkte aufmerksam zu machen, auf die es hier und heute und in der Praxis ankommt. In manchen Passagen hat er einen darstellenden Charakter, vor allem dort, wo die konkrete Situation mit einigen Merkmalen beschrieben wird, oder wo der Wandel im Verständnis von Autorität und Freiheit knapp geschildert ist. Wahrscheinlich kommt keine Bistumssynode, wohl auch keine Gesamtsynode von Regionen oder Ländern ohne solche grundsätzliche Besinnung auf die Ziele einer Reform aus, wenn sie nicht riskieren will, in jedem Einzelfall aus den verschiedensten Bereichen grundsätzliche Debatten und Meinungsverschiedenheiten auszutragen. Der gesamte Stoff der Synode wurde zu vier Gruppen von Hauptthemen gestrafft, die jeweils einer Sitzung vorgelegt werden sollen: Pastoral, Dienste in der Kirche (Kleriker, Ordensleute, Laien), Kirche und Welt, kirchliche Verwaltungsordnungen. Nach diesem Programm ist in Aussicht genommen, daß die Bistumssynode noch insgesamt zwei Jahre mit jeweils zwei Versammlungen tagt. Die Hauptaufgabe der 2. Sitzung bestand darin, die „Ordnungen der Räte“ zu diskutieren und zu beschließen. Nach langen und recht beschwerlichen Vorarbeiten wurden die Ordnungen für vier Räte erstellt: Pfarrgemeinderat, Dekanatsrat, Priesterrat, Bistumsrat (als ein Gremium an Stelle der beiden vom Konzil empfohlenen Räte: Bistums-Laienrat und Bistums-Seelsorge- oder Pastoralrat).

Zum Verständnis des synodalen Geschehens ist folgendes wichtig: Die theologischen, vor allem ekklesiologischen Gegensätze der Auffassungen waren auf der 1. Sitzung an Hand des Grundtextes noch nicht voll zum Austrag gekommen. Nun verlagerte sich die Auseinandersetzung auf dieses „Räteschema“. Eine Position trat entschieden dafür ein, durch die Räte die Orientierung des ganzen Gottesvolkes auf den Dienst in der Welt, das soziale, caritative und ökumenische Engagement zu gewinnen, jedenfalls stark zu akzentuieren. Sie forderte möglichst umfassende Kompetenz und Selbständigkeit und steckte weitgespannte Aufgabenbereiche für die Räte ab. Die Gegenposition basierte theologisch auf dem ekklesiologischen Verständnis, das schon die Minderheit auf dem Konzil vertreten hatte: Betonung der Hierarchie, der besonderen apostolischen Sendung des Bischofs und des Presbyteriums, klarere Trennung zwischen dem kirchlichen Handeln, dem internen, „seelsorglichen“ Auftrag – und dem Handeln in den Weltbereichen, dementsprechend wieder eine schärfere Trennung zwischen Auftrag und Dienst des Klerus und der Initiative und Tätigkeit der Laien. Diese beiden konträren Hauptpositionen brachten sich in einer Fülle von „modi“ an allen einschlägigen Stellen dieser „Ordnungen der Räte“ zur Geltung.

Zur Klärung der theologischen Fragen half ein ausführliches theologisches und juristisches Gutachten des Erfurter Kirchenrechtlers Benno Löbmann. Das Gutachten geht von den beiden dominierenden Kirchenbildern aus, die einerseits vom hohen Mittelalter, andererseits vom II. Vatikanum her datieren. Wir stehen mitten in dem Umbruch, in dem das ältere hinter dem jüngeren Kirchenbild allmählich zurücktritt. Von diesem Hintergrund werden die „Ordnungen der Räte“ beleuchtet und je zwei verschiedene Modelle, die sich aus ihnen herleiten, einander gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung machte sehr deutlich, daß es auch jetzt noch nicht gelingt, die Erkenntnisse des jüngeren (in Wahrheit ja des ältesten, nämlich altkirchlichen) Kirchenbildes in rechtliche Formulierungen von Statuten zu fassen, da die Terminologie dafür noch nicht entwickelt ist. So finden sich auch in dem jetzigen Schema noch Wendungen, die aus dem „rechtlichen“ Kirchenbild stammen, so, wenn öfter

von den „Laien“ gesprochen wird. „Weil noch eine Terminologie der Räte aus theologischer Sicht fehlt, stehen in der Ordnung noch weithin rechtliche Formulierungen. In einer Zeit des Übergangs läßt sich das nicht vermeiden.“

Eine weitere Hilfe zur Dämpfung der Gegensätze war ein kurzes theologisches Gutachten der theologischen Kommission zur Frage der apostolischen Sendung des Bischofs. Diese theologische Kommission wurde neu als ein Organ der Synode eingeführt, um auftretende theologische Fragen zu beantworten, sie besteht aus drei Mitgliedern. Sie hat sich auch in diesem Gutachten bereit erklärt, bei der Ausarbeitung einer Promulgierungsformel für den Bischof mitzuarbeiten, um einerseits sein eigentliches Bestätigungs- und Entscheidungsrecht zu sichern, andererseits dem Gewicht der Synode als eines mitverantwortlichen Gremiums Rechnung zu tragen.

Die intensive Diskussion ist dem Räteschema ohne Zweifel zugute gekommen. Es ist weit mehr als ein rechtliches Statut, das Festlegungen für die Zusammensetzung, den Aufbau und die Arbeitsweise der Räte trifft; es ist ein Versuch, eine neue „kirchliche Ordnung“ theologisch fundiert zu etablieren. So heißt es im Vorwort unter anderem:

„Bei der Tätigkeit der Räte sollen alle Aussagen des Dekretes I über die Gnadengaben und Dienste, über die Stellung des Bischofs und seines Presbyteriums, über Brüderlichkeit, Mitverantwortung und ‚Demokratisierung‘ sowie die für das ganze Bistum geltenden Richtlinien ständig beachtet werden.“ Die nur „beratende“ Funktion der Räte, wie sie im Motu proprio „Ecclesiae Sanctae“ Pauls VI. in Nr. 15 § 3 und in Nr. 16 § 2 fixiert ist, soll „im Sinne einer partnerschaftlichen Mitverantwortung“ verstanden werden. An dieser Stelle wird die Umschichtung im Kirchenbild sichtbar, wie sie das Gutachten erläutert hat. Auch zur Beschlußfassung der Räte enthält das Vorwort eine Formulierung, die solche Beschlußfassung als einen ekklesialen, letztlich geistlichen Vorgang versteht und ihn von Mehrheitsbeschlüssen im formalen demokratischen Verständnis abgrenzt. „Bei dieser Beschlußfassung geht es nicht einfachhin um Herbeiführung und Durchsetzung von Mehrheitsbeschlüssen im Sinne einer weltlichen Demokratie, sondern zusammen mit den Amtsträgern der Kir-

che um gemeinsame Wegfindung im Heiligen Geist, der in allen Gliedern der Kirche wirkt und alle zur Mitarbeit ... ruft."

Interessant ist der Vorschlag für die Lösung möglicher Konfliktsfälle. Konflikte sollen nicht sofort an den Bischof überwiesen und von ihm entschieden werden. Es sind gestufte Instanzen vorgesehen, durch die jeweils versucht werden soll, ein unparteiisches Urteil zu finden. Erst dann, wenn die Entscheidungen von den unteren Gremien und Personen (Pfarrgemeinderat/Pfarrer, Dekanatsrat/Dekan) nicht akzeptiert werden, steht die letzte Entscheidung beim Bischof. Beim Priesterrat und beim Bistumsrat ist die Möglichkeit vorgesehen, daß der Bischof einen Beschluß nicht bestätigt. In diesem Fall jedoch wird er „unter Berücksichtigung seiner bischöflichen Schweigepflicht die Gründe dafür darlegen“.

Um Offenheit für die Zukunft und für mögliche Entwicklungen zu gewinnen, werden teilweise Begriffe verwendet, die den gängigen juristischen Sprachgebrauch vermeiden. Das trifft für fast alle derartigen Amtsbezeichnungen zu, wie Pfarrer, Kaplan, Pfarrvikar usw. Es wird oft von „Presbytern“ gesprochen (wie schon im Grundtext) und durchgehend der Funktionsbegriff „Vorsteher der Gemeinde“ gebraucht (der also auch in bestimmten Fällen eine Laie sein könnte). Dazu haben vor allem die jetzt schon aufeinander abgestimmten Überlegungen geführt, die die Räteordnung, die Vorschläge zur Pastoral und zur Verwaltung in einem einheitlichen, wenn auch notwendigerweise nacheinander zu diskutierenden Programm sehen.

Wolfgang Trilling, Leipzig

Römische Bischofssynode

Während das Konzil weit über die Grenzen der Kirche hinaus Interesse weckte, mochte einem die Kirche bei der Bischofssynode zu introvertiert, zu sehr mit sich selbst beschäftigt erscheinen, als daß sie auf Sorgen und Hoffnungen der Menschheit eingehen konnte. Im innerkirchlichen Bereich schien diese Synode ständig um die seit hundert Jahren, seit dem I. Vatikanum, ungelösten Fragen der Abgrenzung des päpstlichen Primats und der vollen bischöflichen Mitverantwortung für die

Regierung der Weltkirche zu kreisen; nahe-
liegendere „heiße Eisen“ wurden aber nicht
angepackt, z. B. in der Priesterfrage und in der
Ehelehre. Zwar waren Zölibat oder Humanae
vitae nicht das ausgesprochene Thema der
außerordentlichen Bischofssynode, die das Ver-
hältnis zwischen Papst und Bischöfen und
zwischen den Bischofskonferenzen untereinander
zu behandeln vorsah; aber Priester wie
Laien hatten von einer weitgefaßten Tages-
ordnung erhofft, daß doch auch ihre Pro-
bleme zur Sprache kämen. Selbst Bischofskon-
ferenzen, darunter die deutsche, hatten vor der
Synode darauf gedrängt, die Behandlung kon-
troverser Fragen nicht zu scheuen. Diese Hoff-
nungen gingen nicht in Erfüllung.

Man könnte also befürchten, die vergangene
Synode sei vergeblich gewesen, da sie weder,
wie das Konzil, den Dienst der Kirche für die
Welt glaubhaft machen konnte, noch inner-
kirchlich „normale“ Katholiken zu erreichen
schien: nicht die aufbegehrenden jüngeren
Priester, nicht die unsicheren älteren, nicht die
Eheleute, die die „Pille“ nehmen und denen
die unterschiedliche Interpretation kirch-
licher Ehelehre durch den Papst und durch
andere Bischöfe und Theologen nicht entgan-
gen war.

Dennoch würde man mit dieser Beurteilung
allein der Synode nicht gerecht. Diese welt-
fremde und kopflastige Synode mußte statt-
finden; die Kirche kann nicht länger die seit
dem I. Vatikanum liegengelassenen Fragen
vor sich her schieben. Mancher Streit und
manches Versagen haben in diesem auf den
ersten Blick so akademisch-theologisch an-
mutenden Konflikt ihre Wurzel. Auch nach
dem Konzil wurde immer wieder die Prima-
tialgewalt einseitig aktiv, ohne die Bischöfe
und gegen ihren Rat. Die Kirche dürfte nur
nicht zu lang bei der Diskussion des Verhält-
nisses von Primat und Kollegialität verharren
und müßte diese Fragen bald lösen. Der hol-
ländische Kardinal Alfrink vertrat in einem
Gespräch mit „Publik“ die Ansicht, daß man
für die Synode Themen finden könnte und
müßte, die auch die Menschen außerhalb der
Kirche, die die ganze Welt interessieren könn-
ten. Andererseits habe die Kirche auch das
Bedürfnis, ihre eigenen inneren Probleme zu
betrachten und zu lösen. Und vielleicht müßte
man dazu sagen, daß das auch für die ganze

Menschheit von Bedeutung sein könne; denn wenn die Kirche nicht mehr lebe, habe sie auch keinen Einfluß mehr nach außen. Man hätte schon auf dieser Synode etwas tun sollen, habe es aber versäumt und eine Erklärung herausgegeben, die ziemlich dünn sei.

In zwei Wochen, so lange dauerte die Synode, war es natürlich nicht möglich, diese inneren Probleme der Kirche zu lösen. Eine Lösung war aber auch von der Struktur der Synode her kaum möglich. Diese außerordentliche Synode, in der nur die Präsidenten der Bischofskonferenzen vertreten waren und in der also die größte Bischofskonferenz wie die kleinste nur eine Stimme in die Waagschale werfen konnte, war vom Papst von vornherein nur als beratendes Organ eingerichtet worden. Ihr fehlte jegliche juristische Verbindlichkeit. In vielen Fragen handelte es sich bei der letzten Synode nur um eine „Anhörung“, ein „Hearing“ der Bischöfe vor dem Papst. Das kam äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß der Papst, was als Fortschritt vermerkt wurde, zwar fast allen Beratungen der Bischöfe zuhörte, daß er aber selbst nicht in die Debatten eingriff, also nur der Hörende, Abwägende, der letztlich allein Entscheidende war. Diese ständige Anhörung der Bischöfe durch den Papst war dennoch wichtiger als ihre kanonische Unverbindlichkeit erwarten ließe. Karl Rahner sprach auf einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und des Katholischen Akademikerverbandes Österreichs in Wien, als er für den erkrankten Kardinal Döpfner einsprang und einen verhalten kritischen Kommentar zur Synode abgab, von der „para-kanonistischen“ Bedeutung der ständigen Anwesenheit des Papstes, die ja bekanntlich nicht einmal während des Konzils unter Johannes üblich war. Für den sensiblen Papst war es sicher wichtig, die Einwände von Kardinal Suenens oder die Kritik des indonesischen Bischofs an der Eheenzyklika nicht nur tendenziös eingefärbt aus dem „Osservatore“ oder aus manchem Nuntienbericht kennenzulernen. Skeptische Beobachter weisen in diesem Zusammenhang aber darauf hin, daß der Informationsstand des Papstes nie schlecht gewesen sei; Paul VI. höre zwar den Bischöfen geduldig zu, aber dann entscheide er doch allein, auch gegen den Rat einer Mehrheit von Bischöfen und

Sachverständigen wie bei der Abfassung der Enzyklika *Humanae vitae*.

Verbindlicher als diese „para-kanonistische“ Haltung des Papstes, wenn auch längst nicht alle Erwartungen der Bischöfe erfüllend, war das Fazit, das Paul VI. selbst in seiner Schlußansprache zog. Er ging einige Schritte, sehr behutsam, auf die größere Kollegialität und auf den Ausbau der Bischofssynode zu. Er ließ sich aber auch einige Rückzugsmöglichkeiten offen. Er versprach in seiner Schlußansprache, dem Sekretariat der Synode und damit der Synode als Institution der Kirche „erweiterte Wirksamkeit“ („*ampliore efficientia*“) zu verleihen. Er wolle die Wünsche nach einer Mitarbeit von den Weltepiskopat repräsentierenden Bischöfen möglichst weitgehend berücksichtigen.

Der Papst bekräftigte die Absicht, voll und ganz die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der einzelnen Bischöfe wie der kanonisch errichteten Bischofskonferenzen zu respektieren. In diesem Punkt schränkte er aber zugleich die Zusage ein; er dürfe freilich nicht auf jene spezifischen Aufgaben und jene Verantwortung verzichten, die ihm durch das Charisma des Primats übertragen seien. Ebenfalls sehr behutsam erscheint die Versicherung des Papstes, die Eigenarten und besonderen Forderungen der Ortskirchen anzuerkennen, insofern sie auf legitimen Bestrebungen beruhten und das richtig verstandene Subsidiaritätsprinzip anwendeten. Das dürfe jedoch nicht mit Pluralismus verwechselt werden, welcher den Glauben, das Sittengesetz und die grundlegenden Formen der Sakramente sowie der liturgischen und kirchenrechtlichen Disziplin verletze. Der Papst sagte zu, die Synode alle zwei Jahre, entweder als ordentliche oder als außerordentliche, einzuberufen. Auch hier könnte der Zusatz, „solange nicht die Umstände eine andere Entscheidung nahelegen“, als Einschränkung verstanden werden.

Den Bischöfen wurden zum Schluß der Synode 13 ziemlich allgemein gehaltene Abstimmungsfragen vorgelegt. Bei diesen 13 Fragen konnten die Bischöfe mit Ja, Ja mit Zusatz (*iuxta modum*) und Nein abstimmen. Es ist ein Kennzeichen der Synode, daß die Bischöfe bei allen Abstimmungen viele Modi anbrachten. Der Papst will sie sorgfältig prüfen.

Im einzelnen stimmten die Bischöfe:

1. für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips.
 2. Man will versuchen, die Entscheidungsfreiheit des Papstes mit der von den Bischöfen für die Gesamtkirche zu tragenden Sorge zu harmonisieren.
 3. Die Zusammenarbeit zwischen den römischen Ämtern und den Synoden der Ostkirchen sowie den Bischofskonferenzen soll enger werden.
 4. Zwischen den Bischöfen und Rom soll ein gegenseitiger Informationsaustausch stattfinden.
 5. Diözesanbischöfe oder Delegierte von Kirchenprovinzen sollen gehört werden, bevor die Kurie oder der Papst Entscheidungen treffen, die das interne Leben einer Teilkirche betreffen.
 6. Es sollen keine Dokumente aus Rom an die Presse gegeben werden, bevor nicht die Bischöfe informiert sind.
 7. Es sollen geeignete Mitteilungsblätter geschaffen werden, die aus der ganzen Kirche informieren.
 8. Schließlich wurde über die Bischofssynode selbst abgestimmt. Die Väter sprachen sich für die Revision der Struktur aus.
 9. Sie stimmten für die Erweiterung des Sekretariats und
 10. für dessen Koordinierungsfunktion.
 11. Alle zwei Jahre sollte die Bischofssynode als Generalversammlung einberufen werden.
 12. Die Synoden der unierten Ostkirchen und die Bischofskonferenzen sollen die Möglichkeit erhalten, Verhandlungsthemen vorzuschlagen.
 13. Zur nächsten Synode sollen Sachverständige (Periti) herangezogen werden.
- Am wenigsten ergiebig war die Beratung über das Verhältnis der Bischofskonferenzen untereinander. Aber diese Debatte hatte den Vorteil, daß sich die Synode zum Schluß doch noch ihrer Verantwortung für die Welt besann. Es wurde beschlossen, die Bemühungen um die „Promotio“ der Menschheit zu unterstützen und bei der Beseitigung von Krankheit, Hunger und Krieg zu helfen. Die Bischöfe versprachen, den Fonds des Papstes für den Aufstieg der armen Nationen zu unterstützen. Der Versuch, im letzten Moment eine Erklärung an die Priester zu formulieren, scheiterte daran, daß die vorbereitete Erklärung

den Problemen des Priesterdienstes in der Welt von heute nicht gerecht werden konnte. Ebenso wenig raffte sich die Synode zu einem klaren Schlußwort auf, wie es der deutschsprachige Arbeitskreis oder die Kardinäle Marty und Heenan verlangt hatten. Kardinal Marty wies auf drei drängende und schwerwiegende Probleme hin, denen sich eine künftige Synode widmen müßte: die Priesterfrage, vor allem der Zölibat, eine neue Konzeption der Sakramentenpastoral, insbesondere beim Ehesakrament, und die Mitwirkung der Kirche bei den Bemühungen um internationale Gerechtigkeit. Es ist vorauszusehen, daß diese Themen auch bei der nächsten Bischofssynode in zwei Jahren noch immer aktuell sind.

Helmut Herles, Rom

Studiendokumente der Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen in Rom

Im folgenden veröffentlichen wir die von der Vollversammlung gebilligte Zusammenfassung der mehrheitlich anerkannten Studiendokumente über die Kirche in der Welt, über die Ortskirchen, über die Priester und die Bischöfe.

1. Die Kirche in der Welt

1. 1 Heutzutage, da die Menschheit sich bemüht, die fundamentalen Menschenrechte für alle Menschen durchzusetzen, und da sie versucht, die folgenden Probleme zu lösen:

Bevölkerungsexplosion,
Hunger in der Welt,
Entfremdungsgefahr,
technische Entwicklung,

Unfähigkeit des gegenwärtigen internationalen politischen Systems, den Frieden in der Welt zu sichern,
Rüstungswettrennen,
Diktatur und rassische Diskriminierung,
muß die Kirche sein:

eine Gemeinde, die getragen ist von der Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches, das Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen bedeutet;

eine Gemeinde, die solidarisch ist mit denen, die ohne Freiheit und ohne Recht sind;

eine Gemeinde, die den Mut hat, alle Formen von Terror und alles Fernbleiben von den

Weltproblemen zu kritisieren und aufzuzeigen, selbst wenn dieses zum Konflikt mit den Mächtigen dieser Welt führt.

1. 2 Die Kirche ist in vielen Teilen der Welt kein Zeichen der Hoffnung mehr; sie stützt die Armen und Bedrückten nicht mehr. „Pacem in terris“ und „Populorum progressio“ sind leere Worte geblieben.

Die Kirche in Süd-Amerika fürchtet weiterhin den Konflikt mit den Regierungen und den Besitzenden.

Die Kirche wagt es nicht, mit Regimen zu brechen, die auf der Unterdrückung der Freiheit gegründet sind, wie in Spanien und in Griechenland, in Portugal und auf den Philippinen; sie schweigt in Angola und Mozambique.

In den Vereinigten Staaten bezieht die Kirche nicht immer auf klare und eindeutige Weise Stellung gegen den Vietnamkrieg.

Sie lehnt die Apartheidspolitik in Süd-Afrika nicht ab.

Dort, wo der Reichtum herrscht, bleibt sie höchstens neutral und stimmt so einer ungerechten Güterverteilung zu, nicht zuletzt um ihren eigenen Besitz und ihr Kapital zu sichern.

Die römische katholische Kirche ist eine Finanzmacht; sie bringt das Evangelium der Armen in Mißkredit und ist so des Vertrauens nicht mehr würdig.

Dort, wo in der Kirche selbst Diskussion und Kritik sich erheben, werden sie verdammt, als seien sie illegitim, anmaßend und als kämen sie aus Pressionsgruppen.

Die Kirche verbreitet weiterhin Ideologien, welche bei den Menschen ein religiöses, politisches und moralisches Gewissen aufrechterhalten, das gefährlich und falsch ist.

Sie predigt weiterhin den Antikommunismus. Sie erklärt alles für häretisch, was den Anschein von Sozialismus hat, und verdammt diejenigen, welche in dieser Richtung experimentieren (Mazzi, Girardi).

Indem sie eine Gehorsamsideologie entwickelt, ist sie die Ursache für eine individuelle wie kollektive Entfremdung.

Sie vertritt die These eines „Naturrechts“ in der Enzyklika „Humanae vitae“; sie lehrt eine Sexualmoral, die die Menschen beengt, ängstigt und in ihnen einen Schuldkomplex erzeugt.

So versucht sie offensichtlich, ihre Macht über die Gedanken und das Verhalten von Millionen Menschen aufrechtzuerhalten.

1. 3 Wenn die Kirche beitragen will zur Befreiung aller Menschen, muß sie öffentlich alle faschistischen, imperialistischen und rassistischen Systeme und Methoden verdammen.

Sie muß den Menschen ein Gefühl vermitteln für die subtilen Formen von Ausbeutung und Ungerechtigkeit gegenüber den Alten, den Kranken, den Ledigen, den Gastarbeitern und Minoritätsgruppen und anderen.

Die Kirche wird nur ernst genommen werden, wenn sie zur gleichen Zeit in ihren eigenen Institutionen die fundamentalen Menschenrechte respektiert. Sie muß ein Ende machen mit allen Formen von Terror:

- den Schreib- und Redeverbotten,
- den Verurteilungen ohne Anhörung der Beschuldigten,
- den autoritären und willkürlichen Ernennungen und Versetzungen,
- den ehrenrührigen Verdächtigungen in bezug auf die Orthodoxie von Priestern oder Theologen (Küng, Schillebeeckx).

Sie muß Schluß machen mit dem Pomp und dem Reichtum, der sie entstellt, mit der weltlichen Eitelkeit ihrer Repräsentanten, mit der hochmütigen Anmaßung ihrer Worte.

Vielleicht würde sie so wieder annehmbar für das Volk und könnte zu ihm von Gott sprechen in einer neuen Sprache.

2. Die Ortskirchen

Wir sind Priester, die in Ortskirchen leben und arbeiten. Wir möchten das Evangelium leben und verkünden als eine Kraft, die befreit und den Frieden und die Gerechtigkeit schafft. Vor allem möchten wir denen dienen, die unterdrückt werden, die diskriminiert oder ausgebeutet werden, und wir möchten überall die Stimme erheben, wo Gewalt irgendwelcher Art gegen die menschliche Freiheit geschieht.

Die Erfahrung hat uns gezeigt, daß die derzeitigen Strukturen der katholischen Kirche die Erfüllung einer solchen Aufgabe unmöglich machen. Deshalb fordern wir eine Erneuerung und eine Reorganisation aller Strukturen und Funktionen in der katholischen Kirche. Wir wünschen, daß die Existenz und die Viel-

falt der Ortskirchen – jede mit ihrem eigenen Charakter, ihrer eigenen Organisation und ihrer eigenen Art, den Glauben auszudrücken – völlig anerkannt und durch die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen katholischen Kirchen garantiert werden. Wir wünschen, daß die Ortskirchen ihre eigene Verantwortung übernehmen können in den Beziehungen mit den anderen Kirchen und daß sie sich zusammen mit den Menschen engagieren können und sich den Problemen stellen können, die sie dort vorfinden, wo sie das Evangelium bekennen.

3. Die Priester

Im Hinblick auf die Priester wünschen wir:

3. 1 Kein Priester hat das Recht, aufgrund seines Amtes Teil einer besonderen sozialen Klasse zu sein, einer heiligen Kaste. Der Priester soll keinen privilegierten Platz einnehmen, wo er von denen isoliert ist, mit denen er eine Glaubensgemeinschaft im Schoße der Gesellschaft bilden soll.

3. 2 Jeder Priester hat das Recht zu politischem und kulturellem Engagement; jeder Priester sollte einen Beruf ausüben und „full time“ arbeiten können.

3. 3 Jeder Priester ist frei in der Wahl von Zölibat oder Ehe. Ein verheirateter Priester, den eine bestimmte Gemeinde haben möchte, soll wieder in sein Amt eingesetzt werden.

3. 4 Jeder Priester ist aufgerufen zur Verkündigung des Evangeliums und zum Widerspruch gegenüber allen Formen von Ungerechtigkeit und Diskriminierung in der Kirche und in der Gesellschaft, selbst wenn sein Widerspruch für ihn zu Konflikten mit der kirchlichen oder bürgerlichen Autorität führt.

4. Die Bischöfe

4. 1 Wir erwarten von einem Bischof:

daß er über den evangelischen Geist der Kirche wacht, die ihm anvertraut ist;

daß er die Gläubigen ermutigt, diesem Geist und der Sicht der menschlichen Gerechtigkeit treu zu bleiben;

daß er sie ermutigt und ermahnt, das Evangelium allen Widerständen zum Trotz zu verkünden gegen jede Art von Unterdrückung; daß er der erste ist, der sich gegen jede Ungerechtigkeit auflehnt und gegen alles, was die Menschen gefangen hält.

Er soll das Evangelium nicht verwässern und kein Wort des Evangeliums politischen Überlegungen opfern.

4. 2 Daraus ergeben sich folgende praktische *Schlußfolgerungen*:

4. 2 1 Der Bischof wird aus und von den Ortskirchen eines Bistums gewählt.

4. 2 2 Um einen Personenkult im Hinblick auf den Bischof zu vermeiden und um zu unterscheiden, daß es nicht auf seine Person ankommt, sondern auf seinen Dienst, wird der Bischof auf begrenzte Zeit gewählt oder wiedergewählt.

4. 2 3 Der Bischof muß darüber wachen, daß die diözesanen Organe vor allem dazu dienen, Anregungen zu geben und der eigenen Verantwortung der Ortskirchen Hilfe zu leisten.

4. 2 4 Entsprechend den Beschlüssen des II. Vatikanums muß der Bischof darüber wachen, daß die Mitverantwortung aller Gläubigen für das Bischofsamt durch einen wirksamen Diözesanrat gesichert ist.

4. 2 5 Die Ortskirchen sollen selbst ihre Priester wählen durch ein Verfahren, bei dem der Bischof beteiligt ist.

4. 2 6 Falls ein Bischof nach Meinung seiner Kollegen offenkundig in seiner Aufgabe versagt, haben die Bischöfe in einer Versammlung unter dem Vorsitz des Bischofs von Rom die Pflicht, ihn auf sein Versagen aufmerksam zu machen und notfalls – im Einvernehmen mit der betreffenden Diözesankirche – für eine Neubesetzung zu sorgen.

Kommentar

Schwierige Solidarisierung

Bemerkungen zu der Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen in Rom

Angesichts der gegebenen Status- und Rollenunsicherheit der Priester in Gesellschaft und Kirche und angesichts der Konflikte, die sich immer mehr in der Kirche abzeichnen, ist es verständlich und notwendig, wenn sich Priester überall in der Welt solidarisieren. Diese in den letzten Jahren entstandenen

Priestergruppen können dem einzelnen Priester eine gewisse Sicherheit und Orientierung geben. Der einzelne Priester kann nicht mehr so leicht aus der Bahn geworfen und um seine Position gebracht werden, wenn er Glied einer solchen Solidarisierungsgruppe ist. Er kann sich in einer Gruppe besser verteidigen gegen Angriffe und Übergriffe irgendwelcher Art, auch von seiten kirchlicher Amtsträger. Er kann seine Interessen besser vertreten. Solche Interessengruppen sind auch in der Kirche notwendig. In diesen Gruppen kann der einzelne Priester seinen eigenen Standpunkt, kann er seine Konflikte, kann er auch seine Wünsche besser und wirkungskräftiger in der Kirche zur Geltung bringen.

Bekanntlich fanden sich im Juli 1969 zum ersten Male europäische Priestergruppen zu einer gemeinsamen Versammlung zusammen, parallel zu dem Symposium europäischer Bischöfe. Zum zweiten Male trafen sich Delegierte baskischer, deutscher, flämischer, holländischer, italienischer, katalanischer, portugiesischer, österreichischer und spanischer Priestergruppen vom 10.–16. Oktober in Rom parallel zur Außerordentlichen Bischofssynode zu einer Konferenz zusammen unter dem Thema „Die Kirche befreien für die Befreiung der Welt“.

Hier soll nur in Kürze eingegangen werden auf die Schwierigkeiten, die sich aus einer Solidarisierung der Priester, vor allem auf internationaler Ebene, ergaben. War und ist es schon nicht einfach, die Vorstellungen der Solidarisierungsgruppen von Priestern in der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, so ergab sich diese Schwierigkeit in Rom noch in viel stärkerem Maße. Den Kristallisationspunkt der Schwierigkeiten bildete in Rom das sogenannte „gelbe Papier“, das von den Delegierten der baskischen, französischen, katalanischen, portugiesischen und spanischen Priestergruppen vorgelegt und auch von den italienischen Delegierten unterstützt wurde. Mit den Themen „l'avoir – le pouvoir – le savoir“ (Vermögen – Macht – Wissen) legten sie eine Analyse der kirchlichen und politischen Situation in ihren Ländern und einen Katalog von Forderungen vor, denen die deutschen und österreichischen Delegierten ihre Zustimmung versagen muß-

ten. Die deutschsprachigen Gruppen, die übrigens sehr eng zusammenarbeiteten und sich in so gut wie allen Fragen auf erstaunliche und erfreuliche Weise einig waren, befanden sich in einem Dilemma. Auf der einen Seite wußten sie sich mit ihren romanischen Mitbrüdern in ihrer außerordentlich schwierigen Situation im Hinblick auf die gesellschaftliche, staatspolitische und kirchenpolitische Lage in ihren Ländern zutiefst solidarisch, brachten dies auch klar und deutlich zum Ausdruck (u. a. auch durch einen beachtlichen finanziellen Beitrag, den die Priester in den Gruppen aufgebracht hatten). Gemessen an der oft entwürdigenden Situation der romanischen Priester, kam ihnen ihre eigene günstige Situation im Hinblick auf das Bewußtsein und ergab sich für sie um so eher die Notwendigkeit einer Solidarisierung auf internationaler Ebene. Auf der anderen Seite konnten sie sich mit den Analysen und Konzeptionen, wie sie vor allem in dem Papier zum Ausdruck kamen, nicht solidarisch erklären. Nach ihrer Überzeugung trug das gelbe Papier einen zwar aus der Situation verständlichen, aber doch von der Sache her einseitigen ideologischen Charakter. Obwohl dieses Papier mit dem Anspruch auftrat, im Namen des Evangeliums zu sprechen, wurde an keiner Stelle der Versuch unternommen, die vorgefundene Situation auch wirklich mit der Botschaft des Neuen Testaments zu konfrontieren. Das Papier verriet ferner einen oft so utopischen, naiv-enthusiastischen, antiinstitutionellen, theorie- und theologiefeindlichen Charakter, daß die deutschsprachigen Delegierten widersprechen mußten.

Trotz dieser Schwierigkeiten der Solidarisierung, die sich an diesen und anderen Punkten ergaben, hat gerade auch diese Delegiertenkonferenz gezeigt, wie notwendig eine internationale Solidarisierung der Priestergruppen ist. Es war ein Vorteil dieser Tagung, daß die Gegensätze offen und ehrlich ausgetragen und nicht verschleiert wurden. In einer wirklich mitbrüderlichen Atmosphäre war die Bereitschaft vorhanden, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. Gerade für die deutschsprachige Gruppe bedeuteten die Kontakte, Erfahrungen und Auseinandersetzungen einen großen Gewinn. Es muß deshalb unbedingt trotz aller Schwierigkeiten versucht werden, das Sekretariat der europäischen Priester-

gruppen aufrechtzuerhalten, ja in seiner Wirkung als Katalysator der verschiedenen Richtungen zu intensivieren. Für die Reformbemühungen in der Kirche ist dieser Zusammenschluß von großer Bedeutung.

Norbert Greinacher, Tübingen

Bücher

Rechenschaft vom Glauben, herausgegeben von Erwin Hesse und Helmut Erharter, Verlag Herder, Wien 1969.

Heute wird mit Recht eine zeitgemäße Begründung des Glaubens verlangt. Die vorliegenden Referate der Weihnachts-Seelsorgertagung vom 2. bis 4. Januar 1969 bekunden erneut die äußerste Aktualität des Tagungsthemas. Jean Thomas (Kritik am Christentum) weist darauf hin, daß die berechtigte Kritik an der Praxis der Kirche unvermeidlich zur Kritik an der Theorie führt. Die Darlegungen von Michael Marlet (Religion und Glaube) zeigen, daß Religion nicht der unproblematische Ort des Glaubensvollzugs ist und daß das Evangelium keineswegs nur ein Aufruf von der Religion zum Glauben, sondern zugleich auch zum Eintritt in die Gemeinde ist. Da weder die Philosophie noch die aus den Einzelwissenschaften gewonnenen Daseinsverständnisse zur Begründung des Glaubens herangezogen werden können, versucht Karl Lehmann (Rechenschaft des Glaubens) den Glauben aus Glaube-eigenem Denken zu erhellen. Er sieht die formale Struktur der Glaubensbegründung im betonten Gegensatz zur alten Apologetik. Heute steht der Gläubige vor der Notwendigkeit der permanenten Reflexion. Heinz Schuster (Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung) will die „Dauerreflexion“ ermöglichen. Er sieht in der Kurzformel die materiale Struktur der Glaubensbegründung. „Wo immer ein Mensch von sich selbst sagt, daß er glaube, daß er für sich und vor sich einen letzten guten Sinn seines Lebens, seiner Liebe, seiner Hoffnung und seines Tuns sehe, hat er seinen Glauben immer schon auf eine kurze Formel gebracht – oder genauer: gerettet“ (118).

In einer ursprünglichen Einheit von Praxis und Theorie sieht Franz Joseph Schierse (Jesus von Nazareth und der Christusglaube der Apostel) den Weg, der zu einem gekreuzigten und auferstandenen Jesus führt. Das rechte Tun, im Evangelium selbst Vermittlungskategorie der Wahrheitsfindung, befreit uns vom Banne des Historismus und von den Relikten seines Wahrheitsbegriffes. „Man sagt selbstverständlich ‚Ja‘ zu Jesus, soweit sich seine Worte und Taten als Stütze der bestehenden Institutionen und vorherrschenden Anschauungen verwenden lassen. Man sagt aber entschieden ‚Nein‘ zu Jesus, wenn er so vieles, was in seinem Namen verkündet und praktiziert wird, kritisch in Frage stellt“ (61). Als zweiter Neutestamentler betont Rudolf Schnackenburg (Der Heilsauftrag der Kirche in unserer Zeit) ebenfalls die Orthopraxie. Einerseits ist die Kirche mit ihren institutionellen Formen, ihrem unduldsamen Geist, ihrem anmaßenden Selbstanspruch ein Ärgernis für die moderne Gesellschaft. Andererseits fragen sich in Anbetracht einer geistigen Säkularisierung nicht wenige Mitbrüder im Priesteramt und nicht wenige Gläubige, ob unsere Kirche nicht ihr Gesicht verloren hat. Doch bleibt der universale Heilsauftrag der Kirche als ein geschichtlicher Auftrag. Joachim Illies (Biotechnik – Gefahr oder Hoffnung für die Zukunft des Menschen?) läßt die grauenvollen Möglichkeiten der Biotechnik erahnen. Trotzdem dürfen wir Christen uns nicht das Recht nehmen lassen, uns als Ebenbild Gottes zu definieren. Die Perspektiven der Biotechnik scheinen die Mündigkeit als eine absolute Notwendigkeit zu stellen. Wir können hoffen, daß eine hybride Katastrophe der Menschheit vermieden werden kann. Thomas Nyiri, Budapest

Hubertus Mynarek, Existenzkrise Gottes? Der christliche Gott ist anders, Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1969.

Das Zentralthema der gegenwärtigen theologischen Diskussion ist die Wirklichkeit Gottes. Existiert Gott oder ist er tot? Alle Wahrheit der christlichen Glaubensaussagen hängt an dem einen, daß Gott ist. Aber wer, wie und wo ist nun eigentlich Gott? Auf diese Fragen sucht das vorliegende Buch eine wissenschaftlich begründete und intellektuell redliche Antwort zu geben. Besonders bemerkenswert ist,

mit welcher Offenheit die atheistische Religionskritik ernst genommen wird. Diese Kritik wendet sich gegen Gottesbilder, die nachweisbar vom menschlichen Bewußtsein geschaffene Götzen darstellen. Die beinahe vollständige Bestandsaufnahme der für tot erklärten Götter von Feuerbach und Marx bis Camus, Sartre, Bloch und Huxley (= 1. Teil) nötigt den Christen, seinen eigenen Gottesglauben kritisch zu durchleuchten, und sagt ihm, wer und was Gott nicht ist und auch nicht sein kann. Erst unter dieser Voraussetzung kann „sich die heute noch für viele verschleierte Erkenntnis Bahn brechen, daß der wahre Gott der Vernunft und der Offenbarung wesentlich von diesen Göttern unterschieden ist, und daher auch nicht von ihrem Tode berührt werden kann“ (8). Ungegenständlichkeit, Grundsein, Personalität und Selbstbezeugung des lebendigen Gottes werden ausgewogen und einleuchtend entwickelt (= 2. Teil). Ob so ohne weiteres von Gott als einem Subjekt gesprochen werden kann (71 ff), erscheint dem Rez. problematisch, wenn auch vermieden wurde, das Verhältnis von Gott und Welt im Subjekt-Objekt-Schema vorzustellen. – Zum Buch im Ganzen darf gesagt werden, daß es die gestellte Aufgabe der Information und der Wegweisung vorzüglich erfüllt.

Augustinus Wucherer-Huldenfeld, Wien

A. Dondeyne (Hrsg.), Umstrittener Glaube. Vier Grundfragen, Verlag Herder, Wien 1969.

Beim Lesen des Buches mußten wir an den Aufsatz von Karl Pfleger in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ (6. Juli 1969) denken: „Der alte Gott in der neuen Zeit“. Heute fühlen tatsächlich alle, sogar der Papst, daß sie eine christliche Rechenschaft ablegen müssen. Diese Aufgabe wird auch durch diese von vier bedeutenden Fachleuten verfaßten Referate über grundlegende Probleme unseres Glaubens erfüllt. Außer dem Herausgeber, A. Dondeyne, von dem die Studie über „Gott im Leben des modernen Menschen“ stammt, schreiben noch A. Vergote „Glaube und Offenbarung“, P. van den Berghe über „Die Botschaft des Evangeliums und die Entmythologisierung“ und J. Mouson über „Das Problem des historischen Jesus“. In verständlicher Sprache werden Priester und Laien über den heutigen Stand der behandelten Themen zerverlässig infor-

miert. Auffallend und erfreulich ist das Maßhalten, das beinahe provozierend zeigt, wie bescheiden und suchend die Theologie von heute ist, wie „alt“ und den Zeitansprüchen dennoch entsprechend, nicht aus einer Position, sondern aus dem Engagement zur Wahrheit sprechend. Die Studien wollen den Leser zu einem vertiefteren und geklärteren Glauben hinführen, indem sie ihm antworten auf seine eigenen Fragen, nicht auf Fragen von „ungläubigen“ Herren.

Andreas Szennay, Budapest

Marc Oraison, Psychologie des ehelosen Lebens, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1969.

Oraison legt aus seiner Erfahrung als Psychologe folgende Aussagen vor, die thesenhaft gerafft vorgestellt werden sollen: 1. Auch eheliche Liebe ist in ihrer letzten Vollendung ambivalent, in ihr kommt das Verlangen der Liebe nach Dauer und ihre Zeitkomponente bei irdischer Verwirklichung in Konflikt; eheliche Liebe verweist demnach auf das Jenseits. 2. Für das Gelingen ehelicher Liebe, wie auch der Ehelosigkeit ist die affektive Reife des Menschen unabdingbar. Sie besteht in der Fähigkeit zu Sexualbeziehungen (nicht zu wechseln mit sexueller Betätigung). 3. Die affektive Reifung hängt von der Entwicklung des je einzelnen Menschen ab. 4. Je nach Erreichung der affektiven Reife gibt es demnach nur zwei Kategorien (in diesen beiden kommen Eheleute wie Ehelose vor): da gibt es die zu Sexualbeziehungen Unfähigen (Ehelose, Eheleute) und die dazu Fähigen (Eheleute und Ehelose). 5. Damit sind auch bereits die beiden Formen der Ehelosigkeit genannt: die negativ Ehelosen (von denen es auch manche unter „Verheirateten“ gibt, das sind die neurotischen Typen in den verschiedensten Formen); dagegen die positive Ehelosigkeit: diese wird als Möglichkeit vollmenschlicher Reifung dargestellt. Möglich ist sie nur deshalb, weil die eheliche Liebe nicht die einzige Form menschlicher Reifung ist (dahinter steht ihre Ambivalenz). Entscheidend für die positive Ehelosigkeit ist die Motivation. Die religiöse Motivation ist die transsexuelle Aufstellungssituation. Diese positive Ehelosigkeit ist nur dort möglich, wo sie von affektiv reifen Menschen frei gewählt wurde. 6. Oraison folgert daraus für die Ausbildung der

Priester und das Gesetz des Zölibats: Die Ausbildung darf die affektive Reifung nicht verhindern (wie dies in manchen Formen der Knabenseminare geschehen soll). Zudem sollte der Zölibat nicht affektiv unreifen Menschen auferlegt werden, weil diese im Grund nicht nur zur Ehe, sondern auch zur Ehelosigkeit unfähig sind. 7. Oraison sieht schließlich auch eine Chance, eine negative, neurotische Ehelosigkeit (in oder außerhalb der Ehe) positiv zu gestalten.

Paul M. Zulehner, Wien

ANMERKUNGEN UND HINWEISE

Norbert Greinacher ist wissenschaftlicher Rat und Professor für Liturgiewissenschaft und praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Karl Rahner ist Professor für Dogmatik an der Universität Münster.

Johannes Neumann ist Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Tübingen.

Lutz Hoffmann ist Kaplan in Essen.

Walter Schaffelhofer ist Generalsekretär der Katholischen Aktion Österreichs.

Robert K. Hytha ist seit dreizehn Jahren mit den Aufgaben der Öffentlichkeitsarbeit, der Organisation und Automation in leitenden Positionen befaßt und gehört derzeit dem Generalsekretariat eines großen Wiener Geldinstitutes an.

Die Zeitschrift *Diakonia*/Der Seelsorger, deren erste Nummer hier vorliegt, ist aus der Fusion der beiden Pastoralzeitschriften *Der Seelsorger* und *Diakonia* (früher *Anima*) entstanden.

Die Zeitschrift „Der Seelsorger“ wurde seit Anfang 1925 als „Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis“ im Auftrage der österreichischen Leogesellschaft von Kan. Karl Handlos, Regens des Priesterseminars in Wien, herausgegeben und erschien in der Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck; Mitglieder der Schriftleitung waren Domprediger Anton Bauer, Dr. Pius Parsch und Dr. Karl Rudolf, der auch die redaktionelle Arbeit besorgte. Als Herausgeber scheinen später Prof. Dr. Theodor Innitzer und Pfarrer Franz Gessl auf; die Redaktion wurde 1929 um Pfarrer Dr. Konrad Metzger, Breslau, und Dr. Alfred Teobaldi, Zürich, erweitert.

Ende 1938 wurde die Zeitschrift verboten. Dr. Karl Rudolf führte sie ab Herbst 1945 bis zu seinem Tod am 21. August 1964 als Herausgeber und Hauptschriftleiter mit dem Untertitel „Monatsschrift für alle Bereiche priesterlicher Reich-Gottes-Arbeit“ weiter. Die Zeitschrift erschien nach dem Krieg im Verlag Herder (1948 bis 1964 im „Seelsorger-Verlag im Verlag Herder“).

Seit der Neugestaltung 1965 erschien „Der Seelsorger“ als „Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes“ unter einem internationalen Herausbergremium, bis 1969 in Verbindung mit dem Österreichischen Seelsorgeinstitut. Mitglieder der Redaktion waren Norbert Greinacher, Münster, Ferdinand Klostermann, Wien, Otto Mauer, Wien, Joseph E. Mayer, Wien, Franz Stubenvoll, Groß-Rußbach (bis 1966), Walter Suk, Linz, Rudolf Weiler, Wien, ab 1967 außerdem Albert Höfer, Graz, und Jochen Schmauch, Wien; Hauptschriftleiter war Helmut Erharder, Wien (Chefredakteur auch der neuen Zeitschrift).

Die Zeitschrift „Anima. Vierteljahrschrift für praktische Seelsorge“, erschien ab Juli 1946 beim Otto Walter-Verlag, Olten, herausgegeben durch das Seelsorgeinstitut der Universität Freiburg/Schweiz, d. h. die Professoren Franz Xavier von Hornstein und Pius Emmenegger. Sie hat 20 Jahrgänge erfüllt. Nach Vorbesprechungen ging sie ab Januar 1966 in Gemeinschaftsverlag Walter/Grünewald über; zugleich erhielt sie eine neue Redaktion in Theodor Filthaut, Münster, und Alois Müller, Freiburg/Schweiz, mit einem Redaktionsrat; der Name wurde geändert in „Diakonia. Internationale Zeitschrift für praktische Theologie“. Ab 1968 war Matthias Grünewald Alleinverleger, und die Redaktion wurde, nach dem Tod von Theodor Filthaut am 31. Oktober 1967, ab Jahrgang 1969 auf drei Personen erweitert: Alois Müller, Freiburg, Anton Grabner-Haider, Graz, Heinz Schuster, Saarbrücken. Seit 1968 erscheint auch eine italienische Teilausgabe unter demselben Namen im Verlag Paideia, Brescia.

Die Bemühungen um Zusammenlegung mit dem geistesverwandten „Seelsorger“, die schon zu Lebzeiten Theodor Filthauts begonnen hatten, haben also nach vier Jahrgängen „Diakonia“ zum Erfolg geführt.

Leitartikel

Heinz Schuster Die Chance der Laientheologen

Im selben Maß, in dem für die Kirche der Priesternachwuchs zum Problem wird, nimmt — zumindest in den deutschsprachigen Ländern — die Zahl der Laientheologen zu. Die bischöflichen Seminarien, nicht aber die theologischen Hörsäle und Seminarräume werden leerer. Während des theologischen Studiums sind nur noch schwer zwei verschiedene Gruppen auszumachen: alle Theologiestudenten sind (noch) Laien. Es unterscheidet sie weder die Kleidung, noch das jeweilige kirchliche Engagement (z. B. innerhalb einer Studentengemeinde), noch die Begabung oder das Interesse innerhalb der wissenschaftlichen theologischen Arbeit. Zudem lassen die (männlichen) Theologiestudenten immer häufiger und ausdrücklicher offen, ob sie sich am Ende ihres Studiums zur Übernahme eines Ordo entschließen oder nicht. Daß man während des Studiums sein Zimmer in einem bischöflichen Seminar hat, bedeutet immer weniger eine Vorentscheidung. Das wissen auch die Regenten.

Bis vor noch nicht zu langer Zeit löste sich das Problem der Laientheologen von selbst. Genauer: Der Staat, seine Stellenpläne für die verschiedenen Schulsysteme, der Bedarf an Religionslehrern boten den Laientheologen die Chance, mit ihrem spezifischen Fachwissen einen Beruf auf Lebenszeit zu finden. Die Amtskirche brauchte dazu nicht viel mehr, als mit dem Kopf zu nicken. Sie sparte Priester ein — natürlich vor allem für den Einsatz als Gemeindevorsteher innerhalb der üblichen territorialen Pfarrgemeinden. Inzwischen wird die Katechese in den Grund- und Hauptschulen, bisher eine der vornehmlichen Aufgaben eines Pfarrers, auch schon weithin von Laien übernommen. Sie haben in den meisten Fällen die bessere pädagogische Ausbildung — beinahe schon Grund genug, um ihnen auch diesen Bereich zu überlassen. Ein anderer wichtiger Bereich der theologischen Information und der (wenn auch ‚indirekten‘, so doch keinesfalls sekundären) kirchlichen Verkündigung wird bereits jetzt und in der Zukunft wohl ausschließlich von Laientheologen bestritten: in den Massenmedien wie Presse, Hör- und Sehfunk, aber auch in verschiedenen Verlagen und Produktionsanstalten ist der Bedarf an theologischen Fachleuten noch nicht gedeckt. Die Anstellungsverträge werden in all diesen Fällen nicht von kirchlichen Behörden ausgefertigt. Über die fach-

liche Qualifikation, über die theologischen und journalistischen Zielvorstellungen und nicht zuletzt über sachliche Richtigkeit eines konkreten Beitrages befinden die verschiedensten Instanzen und Gremien — nur nicht die Amtskirche. Die Amtskirche weiß bis heute offensichtlich noch nicht, ob sie in dieser Entwicklung nur mal wieder ein sogenanntes Problem, eine Bedrohung oder gar eine Chance für die Kirche selbst sehen soll. Man hält an der Unterscheidung zwischen ‚Laientheologen‘ und Klerikertheologen fest, ohne daß man genau erklärt, welches der Sinn und welches die Konsequenzen einer solchen Unterscheidung sind. Man registriert, daß die Glaubwürdigkeit der Laientheologen innerhalb unserer Bildungs- und Informationsgesellschaft immer ausschließlicher an der je vorliegenden theologischen Fachkenntnis und an der je persönlichen Freiheit gegenüber dem amtskirchlichen System und also immer weniger an ihrer kirchenamtlichen Position gemessen wird. Aber man hat noch zu wenig Mut, eben jene Fachkenntnis und Glaubwürdigkeit anzuerkennen und als Dienst an der Sache des Christentums zu sehen. Man ist zwar bereit, jenen Theologen den Dienst an der Verkündigung zu übertragen oder anzutragen; aber man scheut sich noch immer, sie als mögliche Gemeindevorsteher zu sehen, obwohl sie (innerhalb der Katechese, der theologischen Information, der Caritas, der pastoralen Planung usw.) entscheidende Funktionen jenes Gemeindevorstehers bereits übernommen haben.

Es gibt also drängende Fragen: Welches ist der theologische und soziologische Stellenwert einer formell-liturgischen Weihe im Vergleich zu einer autoritativen, wenn auch vielleicht befristeten Beauftragung? Wie weit besteht das Junktim zwischen der Weihe zum Gemeinde- und Eucharistievorsteher und dem Zölibat zu Recht? Kann das Verhältnis zwischen Theologie und Kirchenregiment endlich einmal so bestimmt werden, daß die bis heute bestehende Funktionsunsicherheit behoben wird?

Die Kirche hat in der Vergangenheit wohl vor allem darum manche Entscheidungen hinausschieben können, weil sie mit Hilfe ihrer klerikalen Theologie selbst die Argumente für und wider eine solche Entscheidung formulierte und weil kein anderer die Fachkenntnis besaß, diese Argumente zu entlarven. Die Laientheologen, so scheint es, werden bald ihre Theologie und das kirchliche System so genau studiert haben, daß man sich mit ihren Argumenten auseinandersetzen muß. Wenn die Amtskirche glaubt warten zu können, bis sie irgendwann einmal zur Diskussion gezwungen wird, dann hat sie sich bereits jetzt zur Kollision entschieden.

Artikel

Alexander Dordett Das Mischehen- dispenswesen

I. Ein Rückblick

1. Die Sicherstellungen

Demnächst jährt sich zum vierten Male der Tag, an dem die Instruktion „Matrimonii sacramentum“ vom 18. März 1966 promulgiert wurde. Gegenüber der kodikarischen Gesetzgebung bedeutete sie einen Fortschritt, gemessen an dem Ehevotum des II. Vatikanums schien sie jedoch die Wünsche der Konzilsväter nicht ganz berücksichtigt zu haben.

Die Vorteile, die gegenüber der vorausgehenden Regelung festgestellt werden konnten, zeigten sich jedoch nicht in aller Klarheit. Zumindest mußten sie, solange die Dispenspraxis keinen Aufschluß gab, hypothetisch erscheinen. Das galt vor allem für die Kautelen, die der nichtkatholische Christ zu leisten hat, wenn vom Ordinarius die Dispens erbeten wird. Der Übergang von einer positiven Verpflichtung, die Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen (can. 1061 § 1 2°), zu einer konzilianteren Wendung („kein Hindernis in den Weg legen“ I § 3) ist in Wirklichkeit nur eine bessere Formulierung dafür, was ohnedies geschah. Die Verpflichtung des nichtkatholischen Teiles konnte nicht als eine positive Leistung betrachtet werden, sondern auch nach der früheren Gesetzgebung nur als ein Gewährenlassen Verwirklichung finden. Verfänglich ist es auch, das sei hier bereits vorweggenommen, die Garantie, „seinen Glauben zu schützen, zu bewahren und zu bekennen“, mit den Verpflichtungen der Nachkommenschaft gegenüber in einem Satz zusammenzufassen und die Kautelen des Nichtkatholiken ohne Differenzierung auf beides zu beziehen (I § 3).

Die zunächst noch nicht abschätzbare Neuerung bestand in der Rücksichtnahme auf das Gewissen des Nichtkatholiken, der sich außerstande sah, ein derartiges Versprechen abzugeben. Hier wurde vorgesehen, daß der Ortsordinarius den Fall mit allen Einzelheiten dem Hl. Stuhl vorlegen möge (I § 3). Heute darf rückschauend gesagt werden, daß in zunehmendem Maße eine feststehende Dispenspraxis vermerkt werden konnte. Für den Fall, daß der nichtkatholische Teil die Leistung der Kautelen, auch in der heute geforderten Form des bloßen Gewährenlassens, verweigert, begnügt sich die Kongregation mit dem Versprechen des katholischen Teiles, für die katholische Taufe und Erziehung (nach Kräf-

ten) Sorge zu tragen. Es fehlt nicht der Hinweis darauf, daß der Nichtkatholik über die Gewissenspflicht des katholischen Partners zu informieren sei.

Welche Wirksamkeit kommt dieser Beifügung zu? Die Sorge des nichtkatholischen Partners oder auch seines Seelsorgers ist verständlich, wenn dieses Bemühen des Katholiken um Erfüllung seiner Pflichten, denen er womöglich „nach Kräften“ (pro viribus) nachkommen soll, bange Sorge bereitet. Soll es heißen, daß im Zuge eines häuslichen Kleinkrieges die katholische Taufe und Erziehung ertrotzt werden soll, die Ehe oder zumindest ihr harmonischer Verlauf gefährdet wird und der Ingerenz des katholischen Pfarrers in dieser Ehe Tür und Tor zu öffnen sei? Das Mißverständnis ist um so größer, als die Instruktion in Motivenbericht erwähnt, daß die Gesetzgebung des Codex „in einigen Normen des kirchlichen Rechtes“ gemildert werden sollte, daß aber die Norm „soweit sie göttlichen Rechtes ist“ unberührt zu bleiben habe. Gerade dieser Hinweis auf das göttliche Recht könnte nach can. 1060 so aufgefaßt werden, daß eine Glaubensgefahr für den katholischen Teil und die Nachkommenschaft eine Eheschließung bereits durch das göttliche Recht als verboten erscheinen läßt („coniugium ipsa etiam lege divina vetatur“).

Betrachtet man die Dinge nüchtern, so verbietet sich eine Interpretation, welche die Dinge in das Extrem treibt. Die bereits im Gesuch ausgesprochene Weigerung des nichtkatholischen Teiles muß die Hoffnungen des katholischen Nupturienten mindern. Kommt etwa noch dazu, daß der nichtkatholische Mann ein Gesetz über die religiöse Kindererziehung zu seinen Gunsten anwenden kann, weil im Falle der Meinungsverschiedenheit zwischen beiden Elternteilen der Ehemann zu entscheiden hat, in welcher Religion die Kinder zu erziehen seien, so mindern sich für den Katholiken die „Erfolgsaussichten“ in erheblichem Maße. Allerdings berücksichtigt auch die Instruktion eine ähnliche Lage, wenn Länder erwähnt werden, in denen „auf Grund der Gesetze und der Sitten der Völker, denen die Eheleute sich nicht entziehen können“, sich die katholische Kindererziehung „als unmöglich“ erweist. Dennoch kann der Ordinarius nach reiflicher Überlegung dispensieren, „wenn der katholische Teil, entsprechend seinem Wissen und Können, dazu bereit ist, alles in seiner Macht stehende zu tun, um die Nachkommenschaft katholisch taufen und erziehen zu lassen, und auch der gute Wille des nicht-katholischen Teiles verbürgt ist“ (II). Es ist nicht leicht einzusehen, welche Bedeutung einem Versprechen zuzumessen ist, wenn die katho-

lische Erziehung sich ohnedies „als unmöglich“ erweist. Entweder müßte hier der kirchlichen Behörde das Recht abgesprochen werden, dennoch zu dispensieren, oder die Berufung auf das göttliche Recht bedarf einer Überprüfung.

Wird jedoch der nichtkatholische Partner beruhigt, etwa dahingehend, daß das Streben seines katholischen Partners nicht unbedingt zielführend sein müsse, so wird entweder sein Mißtrauen wach bleiben oder sich ihm die Frage aufdrängen, welchen Sinn dieses einseitige Versprechen haben kann. Ein für die Sache und das Empfinden peinlicher Eindruck wird entstehen, wenn das Bemühen des katholischen Ehegatten so ausgehöhlt erscheint, daß es zur bloßen Farce, zur nichtssagenden Klausel, degradiert wird.

2. Die Form der Eheschließung

Im Gegensatz zu den Bestrebungen, entweder im Sinne der „Provida“ Pius' X. (1906) eine völlige Formfreiheit für die Mischehe zu erlangen, oder die Dispensbefugnis zumindest auf den Ordinarius auszudehnen, hielt die Instruktion an der kanonischen Eheschließungsform nach can. 1094 fest (III). Die nachfolgende Dispenspraxis zeigte, daß die Ordinarien auf eine großzügige Handhabung einer Formbefreiung rechnen konnten. Das Verlangen des nichtkatholischen Partners nach einer Vornahme der Trauung in seinem Gotteshaus, sei es auf Grund eigener Überzeugung oder aus Rücksichtnahme auf die Angehörigen, wurde als ausreichend erachtet, um die Dispens zu gewähren. Unter der Bedingung, daß Ärgernis oder Verwunderung vermieden werden, wurden Dispensen mit der Auflage erteilt, daß der katholische Teil ein Dokument vorzulegen habe, damit die matrikenmäßige Eintragung erfolgen kann. Fehlte im Gesuch der Hinweis auf die angestrebte Trauung im evangelischen Gotteshaus, so wurde zur Bedingung gemacht, daß die Ehe nicht privat oder geheim („privatim vel secreto“) geschlossen werden dürfe, sondern vor Zeugen und in einer Form, die staatlich anerkannt wird („coram testibus et saltem in ea forma publica a natione recognita“).

Sicherlich mag es mühevoll erscheinen, den Weg einer Dispens beschreiten zu müssen, wenn es um die Form geht. Die Reservation, die Rom hier einfügte, hat nicht nur jene enttäuscht, die andere Lösungsmöglichkeiten vorschlugen, sondern das Vorgehen etwas zeitraubender gestaltet. Grundsätzlich sind die Einwendungen, die nicht nur von den Brautleuten selbst, sondern von den evangelischen Kirchenbehörden erhoben werden. Man nötige den nichtkatholischen Christen, mit einer Bitte an eine katholische Behörde heranzutreten, und verstricke ihn auf diese Weise mit dem

katholischen Kirchenrecht. Der Hinweis, daß die Bitte vom katholischen Partner vorgetragen werde und die Eheschließung nicht den Fundort für die Kriterien der Kirchengliedschaft und den Verpflichtungsbereich kirchlicher Gesetze abgebe, vermag nur oberflächlich zu beruhigen. Er birgt in sich die Gefahr, daß weitaus delikatere Fragen aufgeworfen werden müssen, die hoffentlich bald eine Bereinigung erfahren.

3. Eheschließung in Gegenwart eines nichtkatholischen Religionsdieners

Für diese umständliche und durch den Ausdruck „Religionsdiener“ als verletzend empfundene Ausdrucksweise der Instruktion bürgerte sich der Begriff „ökumenische Trauung“ ein. Darunter versteht man allerdings eine Reihe von Varianten, so daß der buntschillernde Ausdruck nicht als befriedigend empfunden wird. Am wenigsten ist diese Bezeichnung in evangelischer Sicht annehmbar, wenn der Vorgang tatsächlich so abläuft, wie er durch die Instruktion ermöglicht wird. Eine Eheschließungsfeier „bei gleichzeitiger Ausübung des jeweiligen Ritus muß absolut vermieden werden“ (V). Es sei nichts dagegen einzuwenden, daß der nichtkatholische Geistliche nach Beendigung der religiösen Zeremonie einen Glückwunsch und eine Ermahnung an das Brautpaar richtet und daß gemeinsam einige Gebete gesprochen werden.

Diskriminierend ist für den evangelischen Christen nach seinem Empfinden der Mangel an Parität. Sein Pfarrer ist nicht ermächtigt, am wesentlichen Eheschließungsvorgang, der Erfragung und der Entgegennahme des Konsenses (can. 1095 § 1 2°), mitzuwirken. Gleichsam verstohlen darf er nach Abschluß der religiösen Zeremonie einiges tun, so daß seine Mitwirkung durch die Beschränkung des Geschehens und die Einordnung in den Gesamtvorgang als unwesentlich gebrandmarkt erscheint.

Da diese Art der ökumenischen Trauungen, die noch irreführender oft auch als „Simultantrauung“ bezeichnet werden, nicht zu befriedigen vermochte, wurde der Ausweg in einem Wortgottesdienst gesucht, der ökumenischen Charakter hat, so daß die Trauung entweder nachfolgt oder einen Teil des Gottesdienstes bildet. Dadurch wird der evangelische Amtsbruder aus der Nebenrolle bei der Trauung zu einem gleichberechtigten Partner des ökumenischen Wortgottesdienstes aufgewertet.

4. Fortfall der Strafsanktion

Nach wie vor muß gemäß der Instruktion eine vor dem nichtkatholischen Geistlichen geschlossene Mischehe als ungültig betrachtet werden. Nach can. 2319 § 1 1° trat zur Nichtigkeitssanktion eine Straffolge hinzu: die dem Ordinarius vorbehaltene Exkommunikation. Die Aufhebung dieser

Sanktion mit rückwirkender Kraft (VII) mag einen ersten Schritt darstellen, der zur Entlastung des Gewissens beiträgt. Das Weiterbestehen von drei Strafandrohungen, die sich auf die Gewährung der nichtkatholischen Taufe oder Erziehung oder einer vertraglichen Einigung hierüber beziehen (can. 2319 § 1, 2° bis 4°), zeigen indes, daß gerade mit dem Blick auf die eher weitherzige Dispenspraxis keine befriedigende Lösung gefunden werden konnte.

Für die Zukunft müßte wohl der Wunsch ausgesprochen werden, diese Konfliktmöglichkeiten aus der Welt zu schaffen. Es geht nicht gut an, im Zuge einer Dispenspraxis auf Kautelen seitens des nichtkatholischen Partners zu verzichten, den katholischen Partner jedoch der Bedrängnis von Strafandrohungen zu überlassen.

II. Ausblicke

Die Instruktion des Jahres 1966 stellte nach dem Willen des Gesetzgebers nur einen Schritt auf dem Weg zu weiteren Lösungsmöglichkeiten dar. Die Bestimmungen sollten im Falle der Bewährung „endgültig in das kanonische Gesetzbuch aufgenommen werden“. Ein Ausblick erscheint um so wichtiger, als es den Anschein erweckt, daß dem Wunsch der Bischöfe nach einer Neufassung in absehbarer Zeit Rechnung getragen werden soll.

1. Der ökumenische Standort der Mischehe

Es wäre fehl am Platz, die Mischehe idealisieren zu wollen, als sei sie das Mittel schlechthin, um von der Familie her einen Ökumenismus aufbauen zu wollen. Je ernster der einzelne Christ seine Überzeugung bekennt, um so schmerzlicher wird ihn ein Bruch in jenen Belangen treffen, zu denen er in seinem Gewissen steht. Es wäre doch unverantwortlich, wollte man die Besinnung auf das Glaubensgut des eigenen Bekenntnisses als einen überflüssigen Aufwand betrachten, selbst dann, wenn das gemeinsame christliche Erbe stärker betont wird als das Trennende. Daher muß auch eine bisher sehr gängige Argumentation, die auf katholischer Seite die Härte des Mischehenproblems mildern sollte, als unzureichend angesehen werden, die Erwägung nämlich, daß der evangelische Christ ohnehin keinen ausschließlichen Wahrheitsanspruch stelle oder zumindest in der Praxis ein weiteres Gewissen habe. Wie weit die einzelnen evangelischen Bekenntnisse ihrem Wahrheitsanspruch Grenzen setzen wollen, möge ihnen überlassen werden; sie müßten es jedoch als eine Geringschätzung betrachten, wollte man eine Begegnung dadurch herbeiführen, daß man sie als Denominationen betrachtet, die von ihrer Existenzberechtigung nicht gänzlich überzeugt sind. Nicht einmal der Hin-

weis auf den konkreten evangelischen Christen, der – vielleicht einer statistischen Erhebung zufolge – weniger Bindung zu seiner Kirche aufzeigt, ist ein Mittel, um das Problem ehrlich zu lösen. Zu leicht schwingt in dieser Feststellung die Befriedigung mit, daß der evangelische Christ „ungefährlicher“ ist, weil er zu seiner Überzeugung praktisch nicht steht. Als sei dem Christentum damit gedient, daß es nur noch auf katholischer Seite auch wirklich gelebt wird.

Dem ökumenischen Standort wird jedoch eine so generelle Klausel ebensowenig gerecht, wie sie in can. 1060 enthalten ist, wenn zum Mischehenproblem in seiner Allgemeinheit nicht mehr ausgesagt werden kann als ein strenges Verbot („Severissime Ecclesia ubique prohibet“). Es war sicher ein Fortschritt, wenn die Instruktion im Motivenbericht auf die Umwälzungen im sozialen und familiären Leben Bezug nahm, die Lebensgewohnheiten und Sitten unserer Zeit berücksichtigte und außerdem die ökumenische Verhaltensweise zur Norm einer Gesetzgebung erhob. So dürfte auch in einer künftigen Gesetzgebung nicht die Negation oder das Verbot an die Spitze eines Motivenberichtes oder gar der Normierung gestellt werden, sondern das Verlangen, eine echte Lebenshilfe jenen zu bieten, die unter der Zerrissenheit der Christenheit leiden. Mag der Verlust der Einheit noch so sehr unter dem Vorzeichen menschlicher Schuld stehen, so darf der historische Prozeß seine Schatten nicht auf jene werfen, die ungefragt zum Träger eines von ihnen nicht verschuldeten Erbes geworden sind.

Ebensowenig darf die kirchenpolitische Erwägung einer Bestandssicherung in den Willen zur Bereinigung der Mischehenfrage einfließen. Statistische Angaben über Schwund oder Bewahrung des konfessionellen Anteiles werden ausgespielt, um entweder beruhigend oder alarmierend das Problem zu beleuchten. Selbst dort, wo dieses Denken amtlich geleugnet wird, dringt es halbbewußt in die Beurteilung der Lage. Wesentlich müßte es sich um die Rücksichtnahme auf eine menschliche und seelsorgliche Not handeln, in die jene kommen, die in die Gegensätzlichkeit einer nicht mehr reversiblen persönlichen Bindung und eines als intransigent empfundenen Gesetzesmechanismus geraten sind. Der einzelne Christ, der, gezwungen durch das Gesetz und verlassen durch eine in Negationen reagierende Kirchenbehörde, in den Kampf geschickt wird, verblutet an der Front. Die passive Rolle eines zur Untätigkeit verurteilten Seelsorgers, der nicht imstande war, einen Entschluß der Brautleute rückgängig zu machen, schafft pastoral eine unglückliche

Lage. Es entsteht der Eindruck, als hätten die Diener beider Konfessionen ihre Schutzbefohlenen in einen Kampf geschickt, den sie selbst nicht austragen wollten oder konnten.

2. Relaxatio legis in singulo casu

Mit dieser Wendung definiert der Gesetzgeber in can. 80 die Nachsicht vom Gesetz im Einzelfall, die Dispens. Sie ist eine Ausnahme, um im Einzelfall das berechtigte Anliegen des Gesetzgebers mit einer Härte, die hie und da eintreten kann und im Gesetz selbst nicht berücksichtigt werden konnte, in Einklang zu bringen. Man müßte demnach von einer Ausnahme sprechen, die eine Regel bestätigt.

Gerade die wesentlich weitherzigere Dispenspraxis des Hl. Stuhles hat ein neues Bild geschaffen. Wurden die Kautelen seitens des nichtkatholischen Teiles geleistet und bestehen hinsichtlich der Eheschließungsform keine Sonderwünsche, so wird der Ordinarius in der Regel dispensieren. Verweigert der Nichtkatholik die Kautelen oder will er sich eine Trauung im eigenen Gotteshaus oder nur vor dem Standesamt ausbedingen, so darf ebenfalls mit Gewährung einer Nachsicht seitens der römischen Behörde gerechnet werden. Vielleicht darf man in etwa sagen: Nur dann, wenn keiner der beiden Teile sich bereit findet, eine grundsätzliche Bejahung der katholischen Taufe und Erziehung auszusprechen, muß mit einer Verweigerung der Dispens gerechnet werden. Da der Seelsorger sich in der Regel erfolgreich mit einem aufklärenden Wort an den katholischen Partner wenden wird, so kann fast stets damit gerechnet werden, daß der Katholik im Prinzip versprechen wird, „sein möglichstes zu tun“. Wie weit ein derartiges Versprechen wirklichkeitsnah und noch wirksam sein kann, wenn der nichtkatholische Teil seine ablehnende Haltung kundgetan hat, muß allerdings dahingestellt bleiben.

Wenn nun die Dispens den Regelfall darstellt, so mag das zunächst „beruhigend“ wirken; dieses Vorgehen bringt jedoch ein tieferliegendes Problem zum Vorschein. Welche Bedeutung kommt einem Gesetz zu, von dem fast immer dispensiert wird? Sicherlich könnte es im gesamtkirchlichen Rahmen gerechtfertigt werden, da der Ausdruck „Nichtkatholik“ zu vielgestaltig ist. Im Rahmen teilkirchlicher Zusammenhänge kann sich die Lage so gestalten, daß die Umkehrung von Gesetz und Dispens bereits aus Gründen einer besseren Systematik wünschenswert erschiene. Statt von einem „Hindernis“ zu sprechen, könnte doch damit das Auslangen gefunden werden, daß bei Schließung einer Mischehe einige Sicherungen in die Vorbereitung zur Eheschließung einzubauen sind.

So wird aus der Tatsache, daß ein Eheswerber wohnsitzlos ist, nicht ein Ehehindernis konstruiert, sondern lediglich der Pfarrer verpflichtet, die Sache dem Ordinarius vorzutragen und die Erlaubnis zu erbitten (can. 1031.) Die gleiche Maßnahme gilt für die Vornahme einer Trauung von Minderjährigen, die ohne Wissen der Eltern oder gegen deren begründeten Widerspruch eine Ehe schließen wollen (can. 1034). Noch mehr ist es für unseren Zusammenhang relevant, daß die Befragung des Ordinarius dann zu erfolgen hat, wenn eine Eheschließung mit abgefallenen Katholiken und Mitgliedern verurteilter Vereinigungen sowie mit unwürdigen Katholiken (öffentlichen Sündern bzw. mit notorisch Exkommunizierten oder persönlich Interdizierten) angestrebt wird (can. 1065 f).

Hier soll gar nicht untersucht werden, ob nicht etwa die Eheschließung mit einem abgefallenen Katholiken, der keiner anderen Religionsgemeinschaft beigetreten ist, sich für die Nachkommenschaft verhängnisvoller auswirken kann als die Heirat mit einem gläubigen nichtkatholischen Christen. Zumindest wird man diesen gesetzlichen Bestimmungen entnehmen dürfen, daß ein Mitwirken der kirchlichen Oberbehörde (des Ordinarius) nicht mit der Aufstellung eines Ehehindernisses und der sich daraus resultierenden Dispenserteilung gekoppelt werden muß.

3. Die Sorge für die katholische Taufe und Erziehung

Darin dürfen wir den entscheidenden und auch heikelsten Teil des Mischehenrechtes erblicken. Von seiner Behandlung hängt es auch ab, wie weit hier von einem göttlichrechtlichen Teil des Hindernisses gesprochen werden darf.

Die Dispenspraxis des Hl. Stuhles ist zwar nicht davon abgegangen, daß der katholische Teil dazu verhalten wurde, ein Versprechen abzulegen, er werde sein möglichstes tun, um die gesamte Nachkommenschaft katholisch taufen zu lassen und zu erziehen. Die strikte Weigerung des nichtkatholischen Teiles muß jedoch die Wirkungslosigkeit eines derartigen Versprechens herausstellen. Das trifft um so mehr zu, wenn staatliche Gesetze sich über den Elternwillen hinwegsetzen und die religiöse Kindererziehung regeln. Das „perversionis periculum“ (can. 1060) für die Nachkommenschaft ist hier vielleicht mehr als eine Gefahr, sie kann fast zur Sicherheit heranreifen, daß die Kinder der katholischen Religion nicht erhalten bleiben. Wenn dennoch dispensiert wird, so muß der Umfang des göttlichen Gebotes anders gesehen werden, man wird bestenfalls von einem Vorfeld des ius divinum sprechen.

Betrachten wir die Dispenspraxis in ihrer Haltung dem nicht-

katholischen Teil gegenüber, so darf festgestellt werden, daß von ihm letztlich nicht mehr die Leistung der Kautelen verlangt wird. Spricht sich diese Praxis herum, und daran besteht kein Zweifel, so wird sich der nichtkatholische Teil, vielleicht sogar von seinem Seelsorger beraten, auf den Standpunkt stellen: Im ersten Zuge des Verfahrens werden von mir Kautelen verlangt; bleibe ich fest und verweigere sie, so kommt es zum zweiten Zug, die Dispens wird ohne Kautelen erteilt. Dieses Vorgehen könnte einer nicht-katholischen Kirchenleitung sogar zur Handhabe dienen, um ihre Gläubigen über diese Möglichkeit aufzuklären und dementsprechende Verhaltensmaßregeln zu geben. Man bezichtige nicht die Kirchenbehörde einer unsauberen Gangart, wenn das eigene Vorgehen dazu provozierte.

Die Rolle des Katholiken in diesem Wechselspiel von Weigerung und Gewährung ist nicht frei von Verlegenheiten: Der Werdegang der Entscheidung und das Ausmaß dessen, was dem Katholiken als Forderung auferlegt wird, hängt ab von der Vielgestaltigkeit der Situationen (beide Teile überzeugte Christen; beide religiös uninteressiert; der eine religiös gleichgültig, der andere aktiv; Motivbildungen nicht-religiöser Natur usw.).

Zunächst erschiene es uns doch redlicher, dem nichtkatholischen Teil nicht Zugeständnisse abzufordern, die dann im weiteren Verlauf der Dispenserteilung fallengelassen werden. Es müßte doch genügen, ihn darüber aufzuklären, daß der katholische Teil sich zu Verpflichtungen bekennt, die ihm nicht von außen her auferlegt werden, sondern einfachhin zu einer immanenten Selbstverständlichkeit gehören: den Glauben unbedingt bewahren und bekennen und ihn nach Möglichkeit weitergeben.

Diese Weitergabe „nach Möglichkeit“ erfuhr vorhin eine Umschreibung, die von Extremen abrücken wollte. Zu welcher Haltung verpflichtet nun tatsächlich dieser Ausdruck, der zu einem Standardbegriff der Dispenspraxis geworden ist? Die theoretische Erörterung wird sich vielfach als überflüssig erweisen, weil trotz aller Velleitäten des katholischen Partners die Entscheidung gefallen ist, zumeist sogar einvernehmlich.

Eine Verschiebung der Lösung auf einen späteren Zeitpunkt verschafft zwar eine Atempause, ist jedoch nur eine Verlagerung des Problems. Das gleiche wäre zu sagen, wenn dem Kind die Entscheidung vorbehalten wird, weil bis zu dieser Entscheidung eine Einflußnahme im Elternhause die Regel sein wird. Dazu kommt, daß diese Lösung unwirklich ist. Wir leben in einer Welt, die den Menschen nicht nur ge-

sellschaftlichen, sondern auch religiösen Kategorien zuordnet. Dafür sorgt schon die staatliche Bürokratie, wenn sie eine konfessionelle Neutralität insofern nicht anerkennt, als nicht von einer „christlichen Kirche“, sondern dem katholischen oder evangelischen Bekenntnis die Rede ist. Diese beiden Bekenntnisse sind (neben anderen) staatlich anerkannt, eine imaginäre „christliche Kirche“ erfreut sich dieses Vorzuges nicht.

Um so dringlicher wird es, dieses Problem, wenn schon nicht vor der Heirat, so doch bei der Geburt des Kindes zu erörtern. Um die Ehe von konfessionellem Hader freizuhalten und nicht unnötig in ihr einen Sprengstoff zu belassen, schiene es sogar vorteilhafter, diese Entscheidung im Regelfalle doch zu Beginn zu treffen.

Sollte die künftige Gesetzgebung nicht darüber hinausgehen, vom katholischen Partner das bisher geleistete Versprechen zu fordern, wird es Aufgabe des teilkirchlichen Gesetzgebers sein, den Inhalt dieses Versprechens in einer lebensnahen und daher auch brauchbaren Weise zu umschreiben. Die Wahrung des konfessionellen Friedens wird um so wirksamer erreicht werden können, wenn die angestrebte Formulierung eine Lebenshilfe bietet und nicht ohne Fühlungnahme mit den Vertretern anderer Bekenntnisse erarbeitet wird. Die gemeinsame Erstellung von Richtlinien, die auf die Beilegung einer Gewissensnot abzielen und daher primär seelsorglicher Natur sein sollten, wird um so wirksamer sein, je mehr sie sich als Frucht einer ökumenischen Zusammenarbeit herausstellen.

Nur zu gern ist die religiöse Kindererziehung in Zusammenhang mit der Religionsfreiheit gebracht worden. Die Berufung auf ein Konzilsdokument, das diese Freiheit deklarierete, und der Hinweis auf die Mischehenpraxis werden gegeneinander ausgespielt, so daß die Frage unausweichlich wird, bei welchem Problemkreis man ehrlich vorgegangen sei. Sicherlich dürfte nicht der Versuch gemacht werden, die kanonische Regelung mit der Pression einer bürgerlichrechtlichen Ordnung zu verquicken. Gegen diese Zuhilfenahme nichtreligiöser Sanktionen könnte nicht zu unrecht die Deklaration über die Religionsfreiheit geltend gemacht werden. Geht man jedoch davon aus, daß es sich um eine sittliche Pflicht handelt, deren Umfang festzulegen ist, so hilft die Berufung auf die Gewissensfreiheit nicht weiter, weil hier Gewissen gegen Gewissen zu stehen scheint. Damit tritt eine Verlagerung des gesamten Fragenkomplexes auf das Gebiet des Elternrechtes ein.

Tatsächlich ist gerade von katholischer Seite dieser Betrach-

tungsweise verhältnismäßig wenig Raum gewährt worden. Wollte man an der kodikarischen Formulierung des „severissime prohibet“ festhalten, so käme man zur Folgerung: Die Kirche wehrt sich gegen eine eheliche Verbindung, in welcher ein Nichtkatholik vom Elternrecht Gebrauch machen kann. Wenn sie im Ausnahmefall eine Eheschließung zuläßt, dann nur unter der Bedingung, daß der Nichtkatholik auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet bzw. es im Sinne des katholischen Teiles gebraucht. Um ihn gefügig zu machen, wurde zwar kein direkter Druck ausgeübt; auf dem Umwege über den Katholiken konnte er jedoch einem Bitten und Drängen ausgesetzt werden. Eine direkte Einflußnahme erfolgte auf den Katholiken, dem durch Vorenthaltung einer gültigen Eheschließung und durch Androhung der Exkommunikation, falls die Heirat vor dem nichtkatholischen Religionsdiener vorgenommen würde, der Wille zur Selbstbehauptung eingeflößt werden sollte.

Die Wertung der Mischehe als einer Realität, der heute nicht mehr ausgewichen werden kann, weil familiäre und soziologische Trennwände anfangen zu fallen und die ökumenische Besinnung nicht mehr in das Programm einer bloßen Abwehrhaltung hineinpaßt, kann sich nicht in Negationen erschöpfen. Verzichtet man überdies, dem nichtkatholischen Christen die Leistung von Kautelen abzutrotzen, dann ist auch er an der Ausübung des Elternrechtes beteiligt worden. Richtiger müßte gesagt werden: die Existenz und die Ausübung des Elternrechtes ist für beide Teile anerkannt worden. Der Weg zu einer Lösung kann nur so gefunden werden, daß beide zwar vom Verlangen getragen werden, ihr Bekenntnis auch dem Kinde weiterzugeben, dieses divergierende Verlangen jedoch in einem Einvernehmen ausklingen muß, wenn die Ehe nicht der zerstörenden Kraft konfessioneller Gegensätze preisgegeben werden soll.

4. Formvorschrift und ökumenische Trauung

Nach genügend langer Erprobung der Instruktion wird es kein unbilliges Verlangen sein, wenn in Hinkunft der Ordinarius von den Dispensbefugnissen Gebrauch machen kann und eine Reservation zugunsten des Hl. Stuhles wegfällt.

Für die Praxis wird sich daraus ergeben, daß von kurzer Hand eine Trauung im evangelischen Gotteshaus ermöglicht werden kann und die Ausgestaltung des Trauungsritus' so variabel sein darf, daß auch die Optik eines simultanen Vorgehens gewahrt wird, etwa dann, wenn der evangelische Pfarrer seinen Pfarrangehörigen nach dem Konsens befragt, der katholische Priester hingegen die Frage an den katholischen Teil richtet.

Eine verschiedenartige Betrachtungsweise darf allerdings nicht übersehen werden, an die der Katholik in der Regel weniger denkt. Nach evangelischem Verständnis fallen Eheschließung und Trauung nicht zusammen. Das ehebegründende Ja-Wort ist bereits vor dem Standesbeamten gesprochen worden, die Wiederholung des „Ja“ im evangelischen Gotteshaus ist nichts anderes als das Versprechen, diesen Ehebund unter das Wort Gottes zu stellen und die Ehe im Sinne des Evangeliums zu führen. Wenn nach der bisherigen gesetzlichen Lage der katholische Pfarrer den ehelichen Konsens erfragte und entgegennahm, hat er seinem evangelischen Kollegen nichts „vorenthalten“, da er nach evangelischem Verständnis auch die Rolle des Standesbeamten übernahm. Eine volle Beteiligung des evangelischen Pfarrers am Trauungsvorgang würde bedeuten, daß trotz der streng simultanen Erfragung und Entgegennahme des Konsenses doch nicht das gleiche geschieht, „wenn zwei dasselbe tun“. Der katholische Pfarrer assistiert der Eheschließung und verbindet mit diesem Akt auch das, was der evangelische Amtsbruder lediglich als Trauung bezeichnet, die Einordnung der Ehe in das Wort Gottes in Anwesenheit der christlichen Gemeinde. Diese Verschiedenartigkeit der Wertung von Eheschließung und Trauung sei hier jedoch lediglich im Sinne einer Begriffserklärung erwähnt. Sie setzt kein Hindernis für einen ehebegründenden Vorgang, wenn der Formzwang dispensativ gelöst wurde.

Diese Formvorschrift könnte im Sinne der „Provida“ für die Mischehe gänzlich wegfallen und den Umweg über die Dispens entbehrlich machen. Hier darf allerdings der gesamtkirchliche Rahmen nicht außer acht gelassen werden, weil sich das Problem der Formfreiheit im Rahmen verschiedener staatlicher Rechtsordnungen, soziologischer und kultureller Einflüsse und dem verschiedenen Maß an ökumenischer Zusammenarbeit doch sehr verschieden stellen kann. Man wird es der katholischen Kirche nicht verübeln dürfen, wenn sie persönliche Rechtsverhältnisse ihrer Angehörigen nach eigener Auffassung regelt. Ist sie bereit, im Falle einer Kollision mit den Interessen nichtkatholischer Christen eine ökumenisch tragbare Lösung anzubieten, so wird man ihr nicht den Vorwurf eines eigenmächtigen und selbstherrlichen Vorgehens machen.

Im übrigen darf nicht vergessen werden, daß die Frage der Formvorschrift nicht als Reaktion auf die Reformation erfolgt ist, sondern eine Absage an die im Mittelalter zwar verbotene aber nicht mit einer Ungültigkeitssanktion versehene Klandestinität bedeutete. Die Gegenwartsproblema-

tik ist bereits über die Formfreiheit der Mischehen hinausgewachsen, und es zeigen sich in der Doktrin Bestrebungen, die standesamtliche Trauung als Garantie gegen die Winkel-ehe anzusehen und sie an die Stelle der kirchlichen Zeremonie treten zu lassen. Unserem Dafürhalten nach ist das Verlangen nicht frei von Bedenken, da unbesehen jede Ehe als gültig und daher auch als unauflöslich und sakramental betrachtet werden müßte. Der Schwund des richtigen Leitbildes läßt solche Konsequenzen immer fragwürdiger erscheinen.

Die Instruktion schweigt über die Möglichkeit der sogenannten „Doppeltrauung“, die ihren Namen zu unrecht führt, da nach katholischem Verständnis bei Formzwang nur die katholische Trauung ehebegründenden Charakter besitzt. Die nachfolgende Zeremonie schafft nichts neues mehr, eine vorausgehende nichtkatholische Trauung vermag noch nicht ehestiftend zu wirken, weil der Konsens durch die Sperre des Formzwanges nicht rechtswirksam werden kann. Ist jedoch die Formvorschrift (durch Dispens) weggefallen, genügt eine Trauung, doppelt kann sie nicht stattfinden.

Die Dispenspraxis des Hl. Stuhles zeigte, daß die Vornahme einer religiösen Zeremonie gestattet wurde, die sich in einem nichtkatholischen Gotteshaus der katholischen Trauung anschloß. Es durfte jedoch nicht eine neuerliche Konsensabgabe – oder Wiederholung erfolgen. Diese Möglichkeit wird nicht gänzlich auszuschließen sein, sie wird jedoch – und mit Recht – als Rückfall in eine überholte, unökumenische Haltung angesehen, zumindest dort, wo die ökumenische Zusammenarbeit andere Möglichkeiten des Zusammenwirkens geschaffen hat.

5. Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe

In der katholischen Argumentation fehlte in herkömmlicher Weise nicht der Hinweis auf die ungleiche Rechtslage von katholischen und evangelischen Christen, wenn es etwa hieß: Der evangelische Christ kann gemäß seiner Auffassung jederzeit die eheliche Gemeinschaft aufgeben und die Scheidung anstrengen, der Katholik bleibt lebenslänglich gebunden. Wenn hier die Thematik, wie es auch schon vorher mehr oder weniger geschah, auf die evangelische Kirche eingeschränkt wird, so kann eine derartige Charakterisierung nicht vom Vorwurf der Oberflächlichkeit freigesprochen werden. Die in den evangelischen Agenden vielfach vorge-sehene Wendung „bis der Tod euch scheidet“ darf nicht einfachhin als Floskel abgetan werden. Ein beschränktes Scheidungsrecht kennt auch die katholische Kirche, wenn sie von der nichtvollzogenen Ehe „dispensiert“, d. h. sie dem Bande

nach scheidet. Das gleiche gilt für die vor der Kirche geschlossene „halbchristliche“ Ehe, die kraft des Glaubensprivilegs ebenfalls dispensativ aufgelöst, d. h. geschieden werden kann, auch wenn sie bereits vollzogen war. Wenn die evangelische Kirche einem Geschiedenen, der sich standesamtlich wiederverehelichte, nach reiflicher Prüfung eine neuerliche kirchliche Trauung gewährt, so darf diese Möglichkeit nicht einfachhin auf die Stufe eines „Konsensmangels“ gestellt werden. Um es kurz zu sagen: die Möglichkeit eines Willensmangels, etwa eines Vorbehaltes gegen die Unauflöslichkeit, die Nachkommenschaft oder die eheliche Treue, ist eine bedauernswerte Erscheinung, die heute quer durch alle Konfessionen geht.

Die Sakramentalität der Ehe ist Gegenstand eines doppelten Vorwurfes geworden. Der katholische Christ wurde im Zuge einer unsachlichen Polemik bedauert, wenn er die Hand einem evangelischen Christen gereicht hatte, weil nach Luthers Verständnis die Ehe „ein weltlich Ding wie Essen und Trinken“ sei. Diese in einer Kampfsituation gesprochenen Worte, die sich gegen das soteriologische Verständnis des katholischen Sakramentsbegriffes wendeten, helfen nicht, die Gegenwartsproblematik richtig zu sehen. Das Bewußtsein des evangelischen Christen, in der Ehe eine Einrichtung zu sehen, die der Ordnung Gottes entspricht und tief in das sittlich-religiöse Gefüge des Menschen eingreift, verbietet derart verflachende Kennzeichnungen der evangelischen Eheauffassung.

Im gleichen Maße geht der evangelische Vorwurf, daß dem evangelischen Christen im katholischen Gotteshaus ein Sakrament aufgenötigt worden sei, an der Sache vorbei. Ist der Formzwang gelöst worden, so wird der katholische Christ, sofern nur der Ehewille vorhanden ist, die Ehe vor dem evangelischen Pfarrer oder auch nur vor dem Standesbeamten gültig und sakramental schließen. Wenn der evangelische Christ bei jedem gültigen Eheabschluß das Sakrament gültig empfängt und spendet, so erwächst daraus für die Mischehe kein spezifisches Problem. Es darf daher ruhig zurückgestellt werden, und dies im Bewußtsein, daß dem katholischen Christen nichts vorenthalten und dem evangelischen Christen nichts aufgenötigt worden ist.

Andreas Szennay Der Glaube an die Wissenschaft - ein Ausweg aus der menschlichen Tragik?

Die herrschende
Religion

Rationalismus
oder „Glaube“?

Unsere Problematik geht auf eine konkrete existentielle Situation ein. Es gibt auch heute noch zahlreiche Menschen, die als Erben des Scientismus des 19. Jahrhunderts entweder aus individuellen und milieubedingten oder aus offiziellen weltanschaulichen Gründen an die alle menschlichen Schicksalsprobleme früher oder später lösende Wunderkraft der Wissenschaft glauben, diesen Glauben mit dem Eifer eines Missionärs verkünden und ihn mit gewisser Ungeduld auch von anderen verlangen. Sie bekennen eine sich auf die Wissenschaft gründende, oft naturwissenschaftlich genannte Weltanschauung. Sie sehen in dieser Wissenschaft einen hinreichenden Grund für die Liquidierung des religiösen Glaubens als eines Aberglaubens.

Unsere Zeit hat sich zweifellos zur Epoche der Wissenschaft und Technik entwickelt¹. Unter Wissenschaft (science) versteht der Durchschnittsmensch von heute vor allem die Naturwissenschaft, in manchen Ländern offiziell die naturwissenschaftlich begründete marxistische Weltanschauung. Die Bedeutung der Wissenschaft hat die Grenzen der ausschließlich technischen Anwendung überschritten; die Wissenschaft bedeutet unser Schicksal, unser Glück, sie ist ein existentieller Grundfaktor unserer Zeit geworden. Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit, der in den Seelen zahlreicher Gelehrter und anderer Menschen den christlichen Glauben zu ersetzen scheint. Und weil er etwas ersetzt, ist er bemüht, alle Aufgabenkreise des zu Ersetzenden zu erfüllen. So will er selbst auf die schwierigsten existentiellen Grundfragen eine Antwort geben. Jene Fragen, die „wissenschaftlich nicht lösbar“ sind, werden als Scheinprobleme bezeichnet, um die man sich nicht zu kümmern brauche.

Es wäre falsch zu meinen, der Glaube an die Wissenschaft sei das Wiederaufleben einer Art Rationalismus, bei dem die Vernunft an die Stelle des Glaubens getreten ist. Das gläubige Vertrauen, das unbedingte Akzeptieren gewisser „Sachen“ und Ergebnisse, der Glaube an die unfehlbare Gewißheit des Erfolges kennzeichnet den Wissenschaftsglauben unserer Tage. Können und dürfen wir aber diesen „religiösen“ Wissenschaftsglauben, der die Menschheit — gerade durch die „Erfolge“ der Wissenschaft — zur Katastrophe oder mindestens zu einem des Menschen nicht würdigen Leben führen kann, für wahr und richtig halten? Kann solcher Glaube eine Religion gründen, der auf allzu zweideutigen und zweiseitigen Ergebnissen der Wissenschaft gründet?

¹ C. F. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1966.

So werden z. B. durch die Erfolge der modernen Hygiene und Medizin Millionen gewissermaßen „zum Leben verurteilt“, müssen dann aber vielleicht aus Mangel an Wohnung und Nahrung oder an völliger Vereinsamung sterben; die Wissenschaft fördert die Lösung der internationalen Probleme, indem sie — welch schreckliches Paradox — Atombomben vervollkommenet und immer neue Typen von Raketen konstruiert. Wo ist in dieser Zweischneidigkeit der dialektische Wendepunkt, in dem das Schwarze weiß oder eben das Weiße schwarz wird? Und wo sind die Grenzen der menschlichen Ruhe, des Schaffens, der Freude bzw. der Tragik und Zerstörung? Vor allem aber stellt sich die Frage: Was sagt diese moderne Wissenschaft vom Menschen, von diesem geheimnisvollsten aller irdischen Wesen, vom Mysterium des Menschen? Ist die Wissenschaft imstande, alles zu durchleuchten? Werden das Glück und die Tragik des Menschen von der Bahn der Gestirne oder von der Zellteilung gerade so betroffen, wie z. B. von der Liebe, von der Freiheit oder vom Tode? Können die existentiellen Gegebenheiten, Erlebnisse, Ansprüche und Wünsche des Menschen durch mathematische Formeln, durch physische oder biologische Modelle ausgedrückt werden? Sind die Handlungen des Menschen von vornherein mit mathematischer Exaktheit zu deuten und zu erschließen oder nachträglich zu analysieren und zu begründen? Ist es möglich, daß wir gerade den Schlüssel zum Menschen, zu seinem Geheimnis verloren haben, indem wir die Wissenschaft über und vor den Menschen gestellt haben? Ist uns damit nicht die Tür zur nichtgreifbaren, nicht meßbaren und doch wahrhaften Welt versperrt, die wir zwar im Laufe unseres Erdenlebens nicht betreten dürfen, deren Licht aber eine gute Sicht auf den von der Wissenschaft nicht beleuchteten Gebieten gewähren würde? Natürlich dient auch die Wissenschaft dem Menschen. Der Glaube an die Wissenschaft kann jedoch höchstens die menschliche Tragik heraufbeschwören, bedeutet aber keinen unbedingten Ausweg aus ihr. Wir würden die Wissenschaft überfordern, wenn wir sie zu einer Konfession, zu einem Glaubensbekenntnis machten, in ihr ein Allheilmittel sähen. Nicht die Wissenschaft formt das äußerst komplizierte Bild vom Menschen, sondern der denkende, deutende, planende, nach Gründen und Zielen fragende Mensch entwickelt seine eigene Wissenschaft. Dieses der vollen Wirklichkeit sich zuwendende, auch vor Tabus nicht zurückschreckende Fragezeichen fällt zugleich ein Urteil über den Wert und die Haltbarkeit des unbedingten Glaubens an die Wissenschaft. Die philosophische Frage und der religiöse Glaube

sind Faktoren und Mächte, die heute vor und hinter jeder wissenschaftlichen Fragestellung und Anstrengung stehen. Die fachwissenschaftliche Forschungsarbeit ist kein von bloßer Neugier angetriebenes Streben ohne Richtung und Ziel. Dieses wissenschaftliche Streben steht nicht dem religiösen Glauben als Antithese gegenüber, weil ja der sich mit der Wissenschaft beschäftigende, sich den Ergebnissen der Wissenschaft zuwendende Mensch mit offenen Augen alle Geheimnisse des menschlichen Lebens erforschen darf und soll; die, die er enträtseln kann, aber auch die, in die er im Laufe seines Lebens nicht eindringen kann. Diese andere, geheimnisvolle Welt, ihre lebensnahe Realität bieten den Grund und die Möglichkeit, daß sich auch der Fachgelehrte bemühen kann, mit einem die Sphäre der Religion berührenden, sich ihr zuwendenden Glauben das Geheimnis anzunehmen und sich anzueignen. Würde der Wissensdrang des Menschen in der einseitigen scientistischen Sehweise des 19. Jahrhunderts verbleiben, dann sähe die Welt der schrecklichen Urwelt des Empedokles gleich, in der Häupter ohne Hälse, Arme ohne Schultern hervorsprießen und Augen ohne Stirne hin und her irren. Der moderne Faust eines solchen wissenschaftlichen Zaubers hörte dann dem Mephistopheles unbeholfen zu:

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist heraus zu treiben;
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider!, nur das geistige Band!

Wir können der sich spezialisierenden wissenschaftlichen Arbeit nur Verehrung zollen und die Bescheidenheit nur bewundern, die da gesteht: non omnia possumus omnes! Es wäre aber ein verhängnisvoller Fehler, wenn wir vergäßen, daß wir uns bei allen wissenschaftlichen Bestrebungen den ganzen Menschen, den über das Greifbare und Sichtbare hinauswachsenden Menschen, seine Ziele, ja sein letztes Ziel, dessen Sinn und Deutung vor Augen halten müssen. Wovon wir abhängen und was von uns nicht abhängt, ist immer größer als wir, auch als unser Wissen. Hier verläuft die Grenze, die die Wissenschaft von dem trennt, was wir den religiösen Glauben nennen. Die Funktion dieses Glaubens kann zwar von der Wissenschaft abgelehnt werden, aber nur unberechtigt, sinnlos und erfolglos. Die Not und das Leid, die Wiege und das Grab, die Liebe und der Tod sind Realitäten, die den fragenden Geist nicht ruhen lassen. Menschsein heißt, einen fragenden, künstliche Schranken ignorierenden Geist, also Augen für das unendliche Licht und Hände für die unendliche Macht zu haben. Daran kann

Die menschliche Tragik

weder die weltanschauliche Propaganda, noch der Wissenschaftsglaube als Glaubensersatz etwas ändern. Solche Menschen, die da meinen, allein die Wissenschaft sei imstande, den Menschen und alle seine Probleme vorurteilsfrei zu gründen und zu deuten, nennt Karl Rahner rührend naiv und verdammlich hochmütig zugleich.

Die wissenschaftliche Arbeit vermag zwar eine gewisse vitale „Daseinsbefriedigung“ zu geben, nicht aber den vom Geheimnis angezogenen gläubigen Hunger zu stillen. Die ehrlichen Diener der Wissenschaft müssen auch heute gestehen: „Das Spektrum menschlicher Möglichkeiten reicht viel weiter als reine Wissenschaftlichkeit“². Der Mensch und seine Wissenschaft ist also für die „andere Welt“, für die Welt des Glaubens aufgeschlossen.

Auf der Suche nach dem die menschliche Tragik deutenden Schlüssel bedarf er unentbehrlich des Lichtes aus dieser anderen Welt. Die größte Frage, das größte Rätsel der Ganzheit des Lebens ist ja die Anwesenheit des Tragischen im menschlichen Leben. Wir wollen nicht über die Tragödie des einzelnen Menschen nachdenken, denn es gibt eigentlich keine individuelle Tragödie. Die persönlichste Schuld, die am persönlichsten erlebte Tragik wirken auf die Gemeinschaft, die Familie, die Umgebung und die Gesellschaft. Der Mensch lebt, sündigt und leidet immer zusammen mit den anderen.

Die Tragik ist eine existentielle Wirklichkeit, ihr Vorhandensein kann kein vernünftiger Mensch bezweifeln. Diese Wirklichkeit aber hat zwei Pole: einen negativen, denn sie widerspricht dem menschlichen Unternehmungsgeist, sie ist eine Erfahrung des Scheiterns, und einen positiven, denn sie ist eine provokative Kraft, sie stellt Fragen und verlangt Antworten. Unser Leben ist voll von schrecklicher Tragik, aber zugleich von geheimnisvoller Hoffnung. Die Tragik ist kein absoluter Zustand, keine volle Verzweiflung, sondern eine Möglichkeit, die den Menschen anspornt, die Bedrängnisse des gegenwärtigen Augenblicks zu überwinden und sie auf das volle Leben hin zu überschreiten.

Die menschliche Tragödie ruft nach einem gemeinsamen Ausweg aus der Dürre, dem Erdbeben, der Krankheit und dem Tod, auch unter Einsatz aller Wissenschaft. Natürlich hat auch die Wissenschaft über die menschliche Tragik etwas zu sagen. Aber: „wissenschaftlich“ genommen ist der Verlauf eines Erdbebens, einer Krebskrankheit oder sogar der biologische Tod ganz natürlich. Darum ist der Fachgelehrte

² N. Luyten, Wissenschaft und Mensch, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 12 (1966–67) 329–340.

manchmal geneigt zu sagen: Protestiere nicht, die Welt und das Leben sind eben so, wie sie sind. Auch das gehört freilich zu unserem menschlichen Leben, daß wir gegen solche natürliche Tragödien kämpfen. Diese objektive Sicht ist berechtigt — aber ist sie für die Deutung der vollen Wirklichkeit geeignet? Wenn der Mensch dem Tragischen begegnet, verhält er sich ja nicht kühl betrachtend, sondern viel mehr rasend, rebellierend oder verzagend. Und da kommt die spontane Frage: Kennen wir unsere äußere und innere Welt? Gibt es nicht eine Realität, die selbst mit besonnener Wissenschaftlichkeit nicht mehr zu sehen ist?

Der Blick über uns hinaus wird uns vom Ganzen, vom Mysterium des Menschen etwas ahnen lassen. Dieses Schauen läßt uns erkennen, daß das größte Wunder des Universums der über sich und auch seine Tragödie hinauswachsende Mensch ist. Der Mensch wünscht die Tragik zu deuten, er möchte auch darin das Positive entdecken. Aber die tragische menschliche Existenz stellt dem Menschen schwere Fragen, für die die mit irrealem Gehalt durchwobene, öftere Berufung auf den Glauben noch keine Lösung bedeutet. Johannes spricht zwar vom Glauben, der die Welt überwindet, aber diese überwundene Welt ist zugleich eine tragische Welt. In dieser Welt sind das Leid, die Trauer, das Unglück ständige Gäste. Wir begegnen sinnlosen Schrecknissen. Wie kann man sich nun dieser menschlichen Tragik mit Glauben zuwenden, wie kann man sie zu deuten versuchen?

Ein sorgloser und verantwortungsloser Traditionalismus würde in doktrinärer Vereinfachung von der Strafe der ungläubigen Menschen sprechen. Dietrich Bonhoeffer hat angesichts des Todes viel aufrichtiger gesprochen: Er könne keine Antwort geben. Er wußte, daß durch Drohungen mit dem strafenden Gott die Menschen nicht zu Gott geführt werden können. Seine „docta ignorantia“ zeugt von starkem Glauben. Die menschlichen Schicksalstragödien sollen nach Paul Tillich dem Menschen, der den Sinn des Lebens sucht, eine Warnung sein. Das Entwirren dieses letzten existentiellen Problems, das Erschließen des Sinns des Lebens enthält zugleich auch die Antwort. Nach Harvey Cox muß nicht auf den Sinn des Lebens, sondern auf die konkreten Aufgaben dieser Welt hingewiesen werden. In dieser Sicht wirft das Licht des Glaubens seinen Schein auf die heutigen, vom Menschen vollbrachten Heilstaten Gottes. Diese müssen wir erkennen und uns daran beteiligen.

Bei diesen Lösungsversuchen dürfen wir nicht vergessen: Immanente Kategorien können mit der göttlichen Liebe und

Barmherzigkeit weder verwechselt, noch vertauscht werden. Die einzigartige Wirklichkeit des Kreuzes und der Erlösung kann auch heute durch keine immanente Selbsterlösung ersetzt werden. Bei der Lösung der menschlichen Tragödie aus gläubiger Sicht muß der Mensch in Gottes Aktivität eingeschaltet werden. In diesem Sinne ist Gott in allen edlen Bestrebungen der Philosophen und Naturwissenschaftler gegenwärtig. Das kann natürlich kein Abwenden vom Christus-Ereignis und ebenso keine totale sogenannte gläubige Ideologie bedeuten. Auch auf existentielle Weise ist von dem Gott und dem Christus zu sprechen, der die letzte und endgültige Liebe ist inmitten der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (Gaudium et spes) des heutigen Menschen. Der Glaube kann gerade in den tragischen Grenzfällen des Lebens stärker werden und stärker machen. Dies überall dort, wo das Wissen in das Nicht-Wissen, die Freude in die Trauer, das Leben in den Tod mündet. Wie Jesus Christus propter nostram salutem solche Situationen, Verlassenheit, Leiden und Tod, auf sich genommen hat, so erleben wir propter nostram salutem diese Situationen.

Die Geschichte des Heils

Durch das erlösende Leben Christi, der die menschliche Tragik mit vollem Bewußtsein auf sich genommen hat, wurde die Geschichte der menschlichen Tragik, die Geschichte des Unheils zur Geschichte des Heils. Er hat uns den Ausweg aus der Aussichtslosigkeit der diesseitigen Welt gezeigt. Die von Christus gebrachte Erlösung wurde zur Lösung der menschlichen Tragik. Und hier läßt sich unser Problem auf ein einziges reduzieren: „Gott“ und „Mensch“. Unter „Mensch“ sollen wir alles verstehen, was über ihn bisher gesagt wurde: seine Tragik, seinen Pessimismus, seine Aktivität und Passivität, seine Wissenschaft und seinen Wissenschaftsglauben. Unter „Gott“ aber das, was jetzt noch angeführt werden soll.

Karfreitag und Ostern

Gott hat in Christus ein volles Menschenschicksal angenommen, und er hat sich dem Menschen ausgeliefert. Die Menschen aber haben ihn verfolgt, gefesselt, geißelt und als einen Verbrecher getötet. Dieser gekreuzigte Christus mit durchbohrtem Herzen ist eine Antwort für den Menschen: Diese Tragödie ist zur Erkenntnisquelle geworden, in der wir uns selbst, unser Schicksal und einander kennen lernen können. Die Tragik Christi erhellt unser rätselhaftes Schicksal. In ihr können wir die endgültige Rechtfertigung, den letzten endgültigen Sinn unserer Tragik, unseres in den Tod mündenden Lebens, aller unserer Anstrengungen finden. In ihm zu leben und zu sterben ist nicht nur eine moralische Aufgabe, sondern ein Erkennen und bewußtes

Annehmen einer Gegebenheit unserer zum Leiden und Sterben bestimmten menschlichen Existenz. In seiner Tragik fällt jeder Mensch vor Gott in die Knie. Wichtig für uns ist, daß wir unser Schicksal in Christus erkennen. Dadurch wird das Mysterium des Menschen auflösbar, das so leicht sinnlos scheinende Menschenschicksal sinnvoll. Auf diesem Weg suchen und finden wir den Ausweg aus der Umarmung der menschlichen Tragik. Dieser Weg ist das Schicksal des gläubigen Christen.

Der Glaube bleibt aber beim Karfreitag nicht stehen. Der wegweisende Glaube endet nicht beim Kreuz, sondern erhält in der Auferstehung seine Gestalt und seinen Sinn. Die Katastrophe und die Tragik Jesu Christi sind für den Menschen der glückliche Ausweg und die Erlösung aus der Tragik. Für die Auflösung der menschlichen Tragik gibt weder die Theorie noch die Praxis, sondern nur der beglückende Glaube eine Antwort. Im Tode und in der Auferstehung Christi haben wir Gottes Leben erhalten, in unseren eigenen Leiden und Tragödien, in unserem Sterben geben wir unser Leben dafür. Wir geben es hin, um es zurückzubekommen und es unwiderruflich in Besitz zu nehmen. Auf unser von Christus verordnetes Lebensopfer, auf unsere nun bereits bewußt auf uns genommene Tragik bekommen wir die Antwort von Gott geschenkt: das ewige Leben in Christus. Sogar ein Camus sagt in seinem „Caligula“: „Jetzt weiß ich, daß die Welt, so wie sie ist, nicht zu ertragen ist. Ich bedarf des Mondes, oder des Glücks, oder der Unsterblichkeit, einer Sache, die vielleicht ein Wahnsinn ist, aber nicht von dieser Welt ist.“

So haben wir einen anderen „Glauben“, der auf die Lösung des „Geheimnisses“, des menschlichen Mysteriums hinweist. Er weist zunächst auf den *Schöpfergott* hin, indem er auf die irdische Wertordnung blickt. Sie zu untersuchen ist auch die Wissenschaft berufen, aber diese Untersuchung wird nie abgeschlossen, sie bleibt aufgeschlossen und offen nach „oben“, auch über das Greifbare, Sehbare, Meßbare hinaus. Es ist der Glaube, die Hinzuwendung der Person, der forschenden und suchenden menschlichen Persönlichkeit, die für alle Werte, aber auch für die Fülle der Werte offen ist.

Neben dieser Aufgeschlossenheit, sozusagen auf deren Grund entdeckt der Glaube den, der „einer von uns wurde“, der für uns Mensch geworden ist. Es ist die *Hinwendung zu Jesus Christus*, der mit seinem ganzen Leben zeigt, wo wir den Schlüssel des Geheimnisses zu suchen haben. Zu diesem ganzen Leben gehört die Freude der Hochzeit von Kana, der Schweiß des Wanderers auf den Wegen der Erde,

Offen für das Mysterium

das Leiden des gezeißelten und gekreuzigten Menschen ebenso dazu, wie sein Tod und seine Auferstehung. Es ist *der große Sieg* des kämpfenden, aber zum Leben befreiten Menschen. All das zusammen weist auf die Lösung des Geheimnisses, des Mysteriums des menschlichen Phänomens, auf das in der Hoffnung empfangene gläubige Wissen.

Der Mensch von heute kann dieses große Geheimnis vielleicht leichter erfassen, indem er sich — auch mit seiner Wissenschaft — dem Menschen zuwendet. Denn gerade in der Ausübung einer dem Menschen dienenden Wissenschaft vermag er immer besser zu sehen, was uns der Mensch geworden, den Tod auf sich nehmende und ihn überwindende Christus bedeuten kann.

Dieser Glaube ist nicht *eine Art „Projection“*, sondern er ist die Anerkennung alles dessen, was als Urquelle und Ziel, als endgültiger Zustand vor und hinter oder gerade über den greifbaren, sehbaren, positiven Fakten steht³. All dies macht den Menschen, den ganzen Menschen reicher. Auf diesem Weg des dem Mysterium offenen Glaubens werden ihm objektive Werte sehbar. Das durch den gemeinsamen Vater geschaffene und in Christus erlöste Bruder-Sein ist nicht die utopische Zukunft, sondern die von allen nüchternen Menschen, die guten Willens sind, erwartete Zukunft. *Eine zukommende Wirklichkeit*, die zugleich in der Gegenwart solche konstruktive ethische Forderungen stellt, die den Menschen zur Bewahrung und Vertiefung der menschlichen Würde ermahnen. Es ist *der Weg des Glaubens*, der nicht so sehr auf die Beweisbarkeit der Fakten baut (dabei kann die Wissenschaft dem Glauben helfen), auch nicht nur die Verflechtung der Wahrheiten ist (hier kann die Philosophie dem Menschen dienen), sondern die reellste menschliche Erfahrung (und dieser Weg wird heute am meisten begehrt und vermißt): ein Vertrauen und eine Liebe, ein Befreitsein von der Furcht und Angst. Der die Vaterschaft des Schöpfergottes in den Wirklichkeiten der Werktage in solchen Dimensionen erlebt, der wird sich immer mehr in das befreiende Geheimnis des „Bruder-Christus“ vertiefen, das für uns *zum Schlüssel des Mysteriums des Lebens* wurde, weil die Antwort des Vaters auf Christi Leben, Leiden und Tod seine Auferstehung ist. Der Vater hat ihn wegen seines Gehorsams von den Toten auferweckt (Phil 2). Dieser befreiende Glaube ist die „göttlich-reelle“ Folgerung der Überzeugung, daß *Gott* — trotz aller menschlichen Angst, Skepsis, oft naiven Wissenschaftsglaubens —

³ Vgl. A. Vergote, Glaube und Offenbarung, in: A. Dondeyne, Umstrittener Glaube, Freiburg 1969, 97.

größer, stärker ist, als alles Leiden und Sterben, daß das Leben immer mehr und mächtiger ist, als der Tod. Die Vaterschaft Gottes, seine Christus auferweckende Kraft weist über manche Jahrzehnte des Erdenlebens hinaus. Das Leben hat, kann keine „toten Kinder“ haben. Wie das der Vater beim Erstgeborenen nicht geduldet hatte, so tut er das auch bei den Brüdern nicht (Apg 2,30–32). Der Glaube an die Auferstehung ist demnach eigentlich nur mehr eine Folge, eine logische Folge des Glaubens an Gott, der sich in Christus offenbart hat.

Ja, der Mensch ist ein geheimnisvolles Rätsel. Und wäre Christus nicht zu uns gekommen, könnten wir dieses Rätsel bis auf den heutigen Tag nicht lösen. In diesem Sinne ist die Offenbarung – deren Fülle Christus ist – in der Tat die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht. Der Mensch fragt nicht nur, er ist auch aufgeschlossen für die wahre, beruhigende Antwort. Und diese Antwort steht in ihrer persönlichen Realität vor uns: der das Leben, seine Freuden, das Leiden, den Tod annehmende und überwindende Christus. Der Mensch ist für das Geheimnis aufgeschlossen. Dieses Geheimnis ist zugleich „eine übergeschichtliche Wirklichkeit“. Es erscheint in der Geschichte, geht aber in ihr nicht auf⁴. Es sind ein Zeichen und eine Verheißung, die anziehen und provozieren, aber auch beruhigen, ein Zeichen, dem viele widersprechen. Es ist eine Lösung, eine Antwort, und dennoch ein permanentes Fragezeichen, weil es eben ein Geheimnis, ein Geheimnis des Glaubens ist.

Nach dem mit Freude und mit Leiden beladenen Leben ist noch keiner aus dem Tode zurückgekehrt. Die Lösung des Mysteriums des Nicht-Zurückkehrens nimmt keine Wissenschaft auf sich. Und dennoch: im Glauben wissen wir zugleich, daß Christus den Tod überwunden hat, daß er sich auch nach seinem Tode als Lebender gezeigt hat. Gottes Liebe hat das Leiden, den Tod und die Verwesung besiegt, seine Pläne haben sich verwirklicht. – Was kann hier die Wissenschaft sagen? Und überhaupt: können wir hier mit nüchterner Vernunft von der Wissenschaft etwas erwarten? Das Leben ist stärker als der Tod. Obwohl wir dem Tod entgegenleben, sterben wir dennoch für das Leben. Der Mensch verwest nicht als Tier. Der Glaube an die unendliche Macht und Liebe „lehrt uns“, „daß wir unser Leben auf Leben hin leben dürfen“⁵.

⁴ Vgl. W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1967, 166.

⁵ Glaubensverkündigung für Erwachsene, Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen – Utrecht 1968, 523.

Der Wissenschaftler hat es nicht leicht, wenn er sich mit seiner Wissenschaft beschäftigt. Aber auch der Glaubende nicht. „Der allzu bequeme Versuch, der sich einerseits den Glauben an das Mysterium des mächtigen Handelns Gottes in dieser Welt sparen will und doch gleichzeitig die Genußnutzung haben möchte, auf dem Boden der biblischen Botschaft zu bleiben, — dieser Versuch führt ins Leere: Er genügt weder der Redlichkeit der Vernunft, noch dem Anspruch des Glaubens. Man kann nicht den christlichen Glauben und die ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ in einem haben; die Wahl ist unerläßlich. Dem, der glaubt, wird freilich immer mehr sichtbar werden, wie voller Vernunft das Bekenntnis zu jener Liebe ist, die den Tod überwunden hat“⁶!

⁶ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 257.

Ferdinand Klostermann

Gemeinde im Hochschulbereich - Modell für künftige christliche Gemeinden

Die folgenden Überlegungen entnehmen wir einem Gutachten „Kriterien zur Bestimmung einer Gruppe als Gemeinde im Hochschulbereich“, das Prof. Dr. Ferdinand Klostermann für die Katholisch Deutsche Studenteneinigung (KDSE) im Oktober 1969 erstellt hat, da sie Anregungen für die Bildung künftiger christlicher Gemeinden weit über den Hochschulbereich hinaus enthalten. Auf eingehendere Ausführungen über Wesen, Struktur und Aufgabe einer christlichen Gemeinde wird im folgenden verzichtet. Wir verweisen dazu auf verschiedene Publikationen (F. Klostermann, Prinzip Gemeinde [Wien 1965]; Handbuch der Pastoraltheologie Bd. III, Der Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde [Freiburg 1967]; Kirche in der Stadt, Band I: Theologie der christlichen Gemeinde [Wien 1967]) und begnügen uns im übrigen damit, ohne nähere Erklärung einige Thesen voranzustellen, um sie als Kriterien für die weiteren Ausführungen zur Hand zu haben. red

I. Wesen, Struktur und Aufgabe einer christlichen Gemeinde

1. Eine christliche Gemeinde wird nach den neutestamentlichen Schriften im heiligen Pneuma, im Geiste Jesu und des Vaters, aufbaut und sie lebt aus ihm.
2. Die christliche Gemeinde wurde von Anfang an durch Wort, Eucharistie und brüderliche Agape aufbaut und immer neu gefestigt. Diese sind darum ihre konstituierenden Elemente. Wo eines dieser Elemente völlig fehlt oder nur noch in ganz defizienter Weise vorhanden ist, dort

kann nicht von einer christlichen Vollgemeinde gesprochen werden. Doch gibt es neben den Vollgemeinden nicht nur defekt gewordene Gemeinden, sondern auch Gemeinden am Weg, im Werden und Wachsen; Gemeinden der erst „Hörenden“ und noch nicht voll „Erleuchteten“, der auch dem Wort vielleicht nur erst partiell Zustimmenden, jedenfalls noch nicht voll der Eucharistie, der Diakonie und Agape Fähigen; aber auch Gemeinden, die mehr durch das Wort oder mehr durch die Eucharistie oder durch die Agape gebildet werden, wobei der einzelne Christ in der heute so mobilen Situation gar nicht so selten gleichzeitig in verschiedenen Gemeinden lebt und etwa das Wort in einer anderen Gemeinde hört, als die ist, in der er anderen gemeindlichen Verpflichtungen nachkommt. Schon von hier aus ergeben sich verschiedene Gemeindemodelle.

3. Die drei Konstituanten begründen einerseits eine wahre und fundamentale Gleichheit aller Glieder der Gemeinde, weil alle unter dem Anruf des einen und gleichen Wortes stehen, alle die gleiche Taufe empfangen haben, alle „an dem einen Brot teilhaben“, alle in einer Bruderliebe geeint sind zu einem Leib und alle Pneumatiker, also Geistliche sind; andererseits wird die Gemeinde gerade im Zusammenhang mit diesen Elementen im Geiste auch strukturiert, insofern dieser Geist einzelnen Gliedern besondere, einander vielfach auch überschneidende Dienste und Funktionen zum Aufbau der Gemeinde in Wort, Eucharistie und Agape zuweist und ihnen dazu die entsprechenden Charismen gibt, unter anderem auch die Charismen der Leitung.

4. Über das eben Angedeutete hinausgehend können konkrete Strukturen der Gemeinde aus den neutestamentlichen Schriften nicht abgelesen werden. Sie sind nach den Zweckmäßigkeiten des Ortes und der Zeit von der Gesamt- oder Ortskirche jeweils, nicht definitiv für alle Zeiten, festzulegen. So überlegt man mit Recht, welche Formen der Mitsprache und Mitentscheidung der ganzen Gemeinde durch repräsentative Gremien bis zum Mitwirken bei Wahl und Abwahl der Vorsteher und welche Formen der kollegialen Leitung der Gemeinde den heutigen Gegebenheiten am besten entsprechen.

5. Die Elemente, die die christliche Gemeinde aufbauen und strukturieren, dürfen nicht voneinander isoliert gesehen werden; sie hängen von ihrem Wesen her miteinander zusammen. So erstarrt die Eucharistie zum leeren, nichts mehr sagenden Ritus, durch den man sich nur sein Gericht ißt und trinkt (vgl. 1 Kor 11,29), wenn sie sich nicht in der brüderlichen Agape, im mitmenschlichen Dienst bezeugt.

6. Die Elemente, die die christliche Gemeinde aufbauen und strukturieren, sprengen sie zugleich immer wieder auf und öffnen sie auf die Welt hin. So hat schon die Botschaft Jesu eine welt- und gesellschaftskritische und damit auch weltverändernde Funktion; so muß die Liturgie die großen Anliegen der Welt vor Gott tragen und bedenken; und die Agape überschreitet erst recht alle Grenzen.

7. Dementsprechend sind auch die Aufgaben der Gemeinde nicht rein innergemeindlich oder gar nur jenseitig, spirituellistisch, weltlos zu sehen; sie berühren vielmehr auch die Welt und ihre Bereiche, weil ja auch das Heil, das wir erhoffen und das uns zugleich schon geschenkt ist, und weil das Reich, das uns verheißen ist und jetzt schon anbrechen soll, und um derentwillen die Gemeinde als „Keim und Anfang des Reiches“ (Kirchenkonstitution, Art. 5) allein ist, das alles umfassen und übergreifen. Das darf gewiß nicht als neue „Verkirchlichung“ der Welt verstanden werden; wohl aber muß die Kirche durch ihre Glieder und auch als ganze zu einer humaneren Gestaltung der Gesellschaft und der Menschheit beitragen. Gewiß muß die Kirche die eschatologische Hoffnung nähren; diese Hoffnung muß aber, wenn sie echt ist, auch der stärkste Impuls zum innerweltlichen Engagement, zur Veränderung und Verbesserung der Welt, zum aktiven Einsatz für Frieden und Freiheit und zum aktiven Widerstand gegen alle Formen von Ungerechtigkeit sein. Und wenn auch der Impuls zum unmittelbaren Weltendienst zunächst die einzelnen Christen trifft, so müssen doch Auftrag, Licht und Kraft zum konkreten Engagement auch von der Gemeinde als solcher ausgehen; ja unter Umständen kann sich aus der Botschaft Jesu auch ein eindeutiger und unmittelbarer Imperativ zum Handeln gegenüber dem einzelnen Notleidenden oder gegenüber der Gesellschaft in Not ergeben.

8. Die Gemeinde ist unabdingbar. Gewiß ist Gottes Gnade auch außerhalb der sichtbaren Kirche wirksam. Dennoch bedarf es der Gemeinde, ihrer immer neuen Einpflanzung in Bereiche, in denen sie noch nicht existiert, und ihrer Festigung dort, wo sie schon existiert.

II. Gemeinde im Hochschulbereich

1. Eine Gemeinde im Hochschulbereich ist eine Gemeinde eigener Art. Gerade diese Eigenart macht sie geeignet, Modelle für eine christliche Gemeinde der Zukunft überhaupt zu entwickeln und sie durchzuexperimentieren. Eine Gemeinde im Hochschulbereich ist schon von den Studenten her, die sie wenigstens zum Großteil bilden, eine außerordentlich pluralistische, kritische, dynamische, dem Neuen

geöffnete und dem nur Hergebrachten gegenüber skeptische und auch mobile, immer neu sich bildende und darum eigentlich immer nur provisorische, noch nicht fertige, vorübergehende Gemeinde. Dieser dynamische und mobile Charakter wird auch von außen her gefördert, da diese Gemeinde wie kaum eine andere Diasporagemeinde ist und den unerhört dynamischen Kräften der Universität und des gesamten geistigen Lebens dauernd ausgesetzt ist. Sie ist zudem vom Wesen her Personalgemeinde, funktionale Gemeinde, de facto Freiwilligengemeinde, Gemeinde mit einem verhältnismäßig kleinen Kern, um den sich ein mehr oder minder größerer Kreis oft nur sehr partiell und fluktuierend Sympathisierender bildet; alles Momente, die in zunehmender Weise auch für andere Gemeinden Bedeutung gewinnen. Den Vorstehern einer Gemeinde im Hochschulbereich dürfte das Milieu dieser Gemeinde nicht fremd sein. Gerade hier müßten geeignete Modelle der Mitberatung und Mitbestimmung der ganzen Gemeinde, auch bei der Wahl und eventuellen Abwahl des Vorstehers, entwickelt werden.

2. Was über Wesen, Struktur und Aufgabe einer christlichen Gemeinde überhaupt gesagt wurde, gilt auch von einer katholischen Gemeinde im Hochschulbereich, muß aber auf die spezifische studentische Situation und auf das Milieu des Hochschulbereiches hin konkretisiert und spezifiziert werden. Hieraus ergeben sich die Kriterien zur Bestimmung einer Gruppe als Gemeinde, als Vollgemeinde oder wenigstens als Teilgemeinde.

3. Die Gemeinde im Hochschulbereich muß nicht nur Gemeinschaft mit den anderen nebengeordneten Gemeinden haben, sondern muß auch der Gesamtkirche und der größeren bischöflichen Kirche und ihren Episkopen wenigstens grundsätzlich in irgendeiner Weise zugeordnet sein. Die amtliche Sorge um diese Zuordnung, die ein Dienst der Einheit ist, obliegt dem Vorsteher der Gemeinde. Die Verbindung mit dem Bischof wird am engsten bei der Vollgemeinde im Hochschulbereich sein, die normalerweise einen vom Bischof bestellten oder doch bestätigten Vorsteher haben wird. Bei Teilgemeinden wird der Kontakt, vor allem vorübergehend, auch lockerer sein können. Hier wird es auch genügen, daß der Bischof gegen einen von der Gemeinde gewählten Vorsteher keinen grundsätzlichen Einspruch erhebt. Überhaupt ist zu bedenken, daß „sich hier und jetzt, während dieser begrenzten Zeit und in diesem begrenzten Punkt von der bischöflichen Sicht distanzieren“ durchaus nicht dasselbe bedeutet wie „sich grundsätzlich von der Autorität des Bischofs lossagen“ (Mario Schoenenberger).

4. Die Gemeinde im Hochschulbereich braucht in der heutigen Situation eine möglichst eigenständige Studentengemeinde, wenigstens als Teilgemeinde. Professoren, Dozenten und Assistenten in die Gemeinde einzubeziehen und so die Studentengemeinde zur Hochschulgemeinde auszuweiten wäre erst sinnvoll, wenn die Gefahr oder auch nur der ständige Verdacht der Überfremdung der Studenten durch Ältere mit gewichtigen Stimmen, die Furcht vor Neutralisierung und Verharmlosung, die Sorge, daß hier Personen mitbestimmen, die in Wirklichkeit nicht allzuviel tun oder tun können, nicht mehr im jetzigen Ausmaß gegeben wären. Jetzt würde dies alles noch zu einer Quelle dauernder und am Ende unerträglicher Spannungen und könnte die Gemeinde ihres ganzen Elans berauben. Auf dem Weg dorthin könnte eine Hochschulgemeinde als Dachgemeinde (Hochschulpfarre) errichtet werden, in der weithin selbständige Teilgemeinden gewisse, zum Teil auch statutarisch festgelegte Dinge gemeinsam planen und tun. Die einzelnen Teilgemeinden könnten eigene Vorsteher und Gemeindeorgane haben bzw. sich wählen, und diese müßten zusammen den oder die gesamtverantwortlichen Vorsteher und einen Gesamtgemeinderat wählen. Es wäre auch denkbar, daß die Vorsteher der Teilgemeinden als Kollegium mit einem Primus inter pares und den entsprechenden Gremien die Gesamtgemeinde leiten.

III. Modelle katholischer Studentengemeinden

1. Studentengemeinde aller Getauften

Eine katholische Studentengemeinde ist in sehr verschiedenem Sinn möglich:

Nach dem Modell der derzeitigen kirchenrechtlichen Territorial- und Personalgemeinden, denen alle Getauften des betreffenden Gebietes oder der betreffenden nationalen oder sprachlichen Gruppe (vgl. c. 216) angehören, könnte sich theoretisch eine Studentengemeinde als Gemeinde aller getauften Studenten der betreffenden Hochschule verstehen. Eine positive Möglichkeit dieses Modells wäre wohl darin zu sehen, daß diese Gemeinde als eine Art „Service-Station“ (Osmund Schreuder) den Studenten gewisse hochqualifizierte Angebote an Verkündigung, Liturgie und personaler Pastoral und vielleicht auch an Engagementmöglichkeit bietet. In dieser Gemeinde müßten alle der katholischen Kirche angehörigen Studenten grundsätzlich das aktive und passive Wahlrecht für die gemeindlichen Organe haben. Auch die katholisch organisierten Kräfte in der Gemeinde (katholisch-apostolische Verbände) müßten ihr irgendwie zugeordnet und auch in den Gemeindeorganen irgendwie vertreten sein, die freilich zum Großteil aus gewählten Vertretern

bestehen sollten. Der Nachteil dieses Modells für eine Studentengemeinde dürfte darin liegen, daß die Studenten die Zugehörigkeit zu einer Pfarrgemeinde meist nicht aufgeben und daß dort von ihnen sogar ein besonderes, zusätzliches Engagement erwartet wird. Außerdem ist bei diesem volkskirchlichen Modell die Gefahr der bewußten und manipulierten Überfremdung und Umfunktionierung der Gemeinde durch an der Gemeinde selbst nicht interessierte Elemente gegeben. Für die üblichen Pfarrgemeinden scheint dieses Modell praktikabel, wenn Substrukturen vorhanden sind.

2. Freiwilligengemeinde

Eine Studentengemeinde kann sich als Freiwilligengemeinde aller jener getauften und sich als Christen bekennenden Studenten verstehen, die bewußt dieser konkreten Gemeinde angehören wollen. Die unmittelbaren Familienangehörigen der Studenten (Studentenehen) könnten selbstverständlich solch einer Gemeinde zugezählt werden. Dieses Gemeindemodell scheint sich als das praktikabelste im Hochschulbereich erwiesen zu haben und am besten der Eigenart einer Gemeinde im Hochschulbereich zu entsprechen, da es auf dem Entscheidungsmoment basiert, das gerade dem christlichen Studenten zugemutet werden muß. Bei dem heutigen Pluralismus gerade auch auf der Hochschulebene dürfte dieses Modell aber eher in der erweiterten Form des nächsten Modells verwirklicht werden.

3. Gesinnungsgemeinden

Eine Studentengemeinde könnte als Studentenpfarrei ein Verband verschiedener Teilgemeinden sein, die sich alle als Freiwilligengemeinden im Sinne von Punkt 2 verstehen, aber darüber hinaus konkrete Gemeinden als je spezifische Gesinnungsgemeinden sind.

Auf der Wiener Diözesansynode wurde von P. Angelikus Pekarek, OP (vgl. Synode Wien, Dokumente 1, März 1969, S. 6), ein interessanter Vorschlag gemacht: Gruppen von etwa 500 erwachsenen Katholiken, die durch gleiche Lebensauffassung, ähnliche Lebensformen oder gleiches religiöses Interesse verbunden sind, sollten das Recht haben, kategoriale Gemeinden zu bilden. Wenn sie imstande sind, die äußeren Voraussetzungen für das Gemeindeleben (Räumlichkeiten, Mitarbeiter, Einrichtungen) zu schaffen, soll ihnen der Bischof einen Vorsteher aus ihrer Mitte mit den entsprechenden Rechten eines Pfarrers geben. Gewiß droht hier eine gewisse Gefahr der Privatisierung der Gemeinde; wenn ihr aber begegnet wird, könnten solche Gemeinden nicht nur ihre eigenen Mitglieder reich beschenken, indem sie sie eine menschliche Kirche erleben lassen, in der die Charismen des Vorstehers und der anderen Gemeindeglieder

der fruchtbar zusammenwirken, sondern sie könnten ihre Charismen auch für andere Gemeinden fruchtbar werden lassen, indem sie Kräfte entbinden, die sonst in unseren kontaktschwachen Gemeinden brach liegen bleiben. Auch in dieser Hinsicht bieten gerade Studentengemeinden ein geeignetes Experimentierfeld, um neue Gemeindemodelle zu entwickeln.

Solche Gesinnungsgemeinden könnten sich auf verschiedener Basis für bestimmte innergemeindliche Interessengruppen bilden: als Gruppen völlig legitim verschiedener kirchlicher, spiritueller oder theologischer, etwa mehr progressiver oder mehr konservativer Tendenzen; als mehr ökumenische Gruppen; Gruppen um bestimmte charismatische Persönlichkeiten; als bewußt kirchenkritische Gruppen; als formelle oder mehr informelle Gruppen; ja als vielleicht sogar sehr kurzfristige spontane Gruppen, in denen sich Christen zu bestimmten Experimenten, zur Lösung eines bestimmten gemeindlich relevanten Problems oder für eine bestimmte, im Rahmen der Aufgaben einer christlichen Gemeinde liegende Aktion zusammenfinden. Schon diese Beispiele zeigen, daß wir in der heutigen pluralistischen Situation im Hochschulbereich wohl kaum mehr mit einer uniformen Gemeinde auskommen; wir brauchen Substrukturen, die diese legitime Pluralität aufzufangen vermögen. Nur auf diese Weise scheinen manche Probleme und Schwierigkeiten heutiger Studentengemeinden bewältigt werden zu können.

Solchen Gruppen kommt ohne Zweifel ein gemeindlicher Charakter zu. Sie können wegen ihres spezifischen Charakters zwar nicht als Vollgemeinden, aber doch als christliche Teilgemeinden anerkannt werden. Voraussetzung ist freilich, daß sie die größere Einheit, also die übergeordnete Studentengemeinde anerkennen und nicht verhindern, daß sie Kontakt und Gespräch miteinander pflegen, daß sie sich als Teil verstehen und nicht als Ganzes nehmen und verabsolutieren und die anderen Gruppen, seien es Mehrheiten oder Minderheiten, nicht zu manipulieren und umzufunktionieren versuchen. Die Statuten und Geschäftsordnungen müßten entsprechende Vorkehrungen treffen. Wenn aber das gegeben ist, dann gilt zweifellos, was Tertullian wohl in Anspielung auf Mt 18,20 sagt: „Ubi tres, Ecclesia est“.

Für die Anerkennung solcher Gruppen als Gemeinden spricht übrigens, daß das II. Vatikanum selbst apostolischen Werken, die „durch freie Entschließung der Laien zustandekommen und auch nach ihrem klugen Urteil geleitet werden“, kirchlichen, wenn auch nicht kirchenoffiziellen Charakter zu-

erkennt, wenn sie nur „die erforderliche Verbundenheit (nicht Abhängigkeit) mit der kirchlichen Autorität haben“ (Laienapostolatsdekret, Art. 24. 19). In unserem Fall aber handelt es sich sogar um Gruppen, die sich als Teilgemeinden der als offiziell-kirchlich anzusehenden Studentengemeinden verstehen.

4. Gesinnungs- gemeinden aus außerekklesialen Motiven

Als Teilgemeinden der katholischen Studentengemeinde können unter Umständen auch Gruppen von katholischen Christen anerkannt werden, für deren Zusammenschluß auch außerekklesiale Motive, etwa gemeinsame Studieninteressen, landschaftlich-kulturelle Gemeinsamkeiten, freundschaftliche Beziehungen, der menschliche Lebensstil, bestimmte gesellschaftliche Vorstellungen u. ä. mitbestimmend sind.

Gemeinsame Studieninteressen waren immer schon Mitanlaß zu gemeindeähnlichen Vergemeinschaftungen, zumal sie ja auch eine gute Basis für einen spezialisierten Apostolat abgeben. Aber auch gemeinsame Interessen auf Grund gemeinsamer gesellschaftlicher und gesellschaftspolitischer Modellvorstellungen haben sehr wohl eine apostolische Relevanz. Politische Aktion kann — ja soll — geübte Nächstenliebe, Eintreten für Gerechtigkeit usw. sein. Immer schon hat es die christliche Gemeinde, auch die Kirche als solche, als ihre Aufgabe betrachtet, soziales Bewußtsein und soziale Verantwortung zu wecken, als Gewissen der Gesellschaft aufzutreten, in der sie lebt, und durch exemplarische und suppletorische Aktionen und durch das Aufzeigen von Lösungen für die Zukunft auch selbst tätig zu werden (Francois Houtart). Das Recht, solches weiter zu tun, kann darum keiner christlichen Gemeinde, auch keiner studentischen Gemeinde und Teilgemeinde abgesprochen werden; in gewissem Sinn müßte man geradezu von einer Pflicht sprechen. Solche Gruppen sollten aber „als Gemeinde“ politische Stellungnahmen im allgemeinen nur abgeben und politische Aktionen nur unternehmen, wenn dafür eine unmittelbare Deckung aus dem Evangelium da ist. Sonst wäre zu befürchten, daß die Kirche wieder parteipolitisch mißbraucht wird, für nur eine Partei, eine Richtung in Beschlag genommen wird, und der politische Kampf könnte wieder in die Gemeinde selbst hineingetragen werden, sie spalten und für viele Kreise unglaublich machen. Zudem könnten sich ja dann auch die politisch reaktionärsten Immobilisten solche Gemeinden bilden oder sich ihrer bedienen, das Image der Kirche als solcher würde von der jeweils lautstärkeren und brutaleren Gruppe geprägt werden. Hier

müßten also solche Teilgemeinden mit äußerster Vorsicht und mit Rücksichtnahme auf das Wohl der Gemeinde als ganzer agieren.

Für die im engeren Sinn politische Aktion sollten sich darum solche Gruppen auch der politischen Organisationen bedienen oder solche schaffen, um Mißverständnisse und Mißdeutungen zu vermeiden und die Gemeinde als solche nicht zu kompromittieren. In allem, was eine solche Gruppe als Gruppe selbst in dieser Richtung tut, müßte sie sich darüber im klaren sein und dies auch unmißverständlich zum Ausdruck bringen, daß es sich hier wohl um Dinge handelt, für die man selbst eintritt, weil man sie für richtig hält, daß man aber dafür niemanden auf Grund seines Glaubens und schon gar nicht die gesamte Studentengemeinde als solche verpflichten will und daß man Recht und Freiheit anderer Christen und christlicher Gruppen zur Vertretung ihrer Meinungen respektiert.

Unter diesen Voraussetzungen könnte eine solche Teilgemeinde bisweilen sogar weitergehen und konkreter werden als etwa eine Studentengemeinde als ganze oder die Kirche als ganze, weil die Gefahr des oben angedeuteten Mißverständnisses hier nicht so groß ist und sofern hier deutlich wird, daß es mehr oder minder nur um den Versuch einer Konkretisierung der Botschaft, um die Schärfung des Gewissens auf das Tun hin, um Anregungen zur Reform, um ein Aufzeigen von Veränderungsmöglichkeiten geht. Auch die konkreten Verhältnisse eines Landes spielen hier keine geringe Rolle; unter manchen Umständen kann sich ein konkreter Imperativ unmittelbar aus der christlichen Botschaft ergeben, der unter anderen Umständen sehr umstritten sein kann. So scheint mir das, was sich um das politische Nachtgebet in Köln getan hat, im ganzen ein durchaus beachtenswerter positiver Versuch einer Aktualisierung des Kerygmas und der kirchlichen Praxis seitens einer Gemeinde oder Teilgemeinde gewesen zu sein. Von einem politischen Mandat der Gemeinde sollte man freilich besser nicht sprechen; der Ausdruck ist eher geeignet, Mißverständnisse hervorzurufen.

5. Gruppen mit partieller Zustimmung zur Kirche

Auch Gruppen, die erst am Weg zum vollen Ja zur Kirche sind, aber doch aus dieser partiellen Zustimmung heraus in einer katholischen Gemeinde wenigstens teilweise mitarbeiten wollen, können unter Umständen als Teilgemeinden der katholischen Studentengemeinde anerkannt werden. Es handelt sich dabei zum Teil um echte moderne Katechumenengemeinden. Mitglieder solcher Teilgemeinden

sind zunächst Christen, denen der Glaube aus verschiedenen Gründen in der einen oder anderen Hinsicht wieder fragwürdig geworden ist, die also sozusagen wieder in den Katechumenenstand zurückgesunken sind, und Nichtchristen, die mit dem Christentum oder der konkreten christlichen Gemeinde sympathisieren, ohne sich auch schon völlig mit ihr oder ihrem Bekenntnis zu identifizieren. Hierher gehört heute aber auch eine immer größer werdende Schicht von Christen, die an der institutionellen Kirche, wie sie sich konkret in einer bestimmten Nation, einem bestimmten Bistum oder auch in einer bestimmten Region vorfindet, an ihrer geringen Menschlichkeit, ihrer Starrheit, Trägheit und Immobilität verzweifeln, in ihr keinen Raum zum Leben und Atmen finden, die darum geistig emigrieren, in den Untergrund gehen und eine neue latente Gemeinde in der Gemeinde bilden. Es ist „der dritte Mann“ (Francois Roustand) in der Kirche. Es sind die, um deren willen Gregory Baum die „offene Kirche“ fordert. Ohne Zweifel findet sich diese Schicht besonders stark in der notwendig kritischen studentischen Generation vertreten. Sie ist — und darin liegt die große Chance — hier noch nicht müde und resigniert, sondern noch zur Reform bereit und entschlossen, wenngleich diese Reform zum Teil auch in Formen der Rebellion, des Widerstandes angegangen wird.

Es wäre eine besondere Aufgabe der Studentengemeinden, sich gerade dieser drei Schichten anzunehmen, sie der Gemeinde zu erhalten, ihnen Raum in der Gemeinde zu geben, ihre Kräfte für eine echte Erneuerung der Gemeinden zu gewinnen, statt sie in den Untergrund oder an den Rand der Gemeinde und damit an den Rand der Kirche, ja aus ihr hinaus zu drängen. Wenn man an das in der Kirchenkonstitution über die verschiedenstufige Kirchenzuordnung und Kirchenzugehörigkeit Gesagte (Art. 13) und an das im Ökumenismusdekret über „die Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre“ Gesagte (Art. 11) denkt, und wenn die Zuordnung zur übergeordneten Studentengemeinde von solchen Gruppen bejaht wird, gibt es keine Bedenken, nicht nur einzelne aus solchen Schichten in der Gemeinde mitarbeiten zu lassen, sondern auch solche Gruppen als Teilgemeinden selbst anzuerkennen: sie versammeln sich im Namen Jesu (Mt 18,20), sie konfrontieren sich mit seiner Botschaft und sie suchen sein Reich (Mt 6,33). Durch solche Gruppen würde die Studentengemeinde an den Rändern offener und gelockerter, sie bekäme offene Grenzen zur Welt hin und könnte sich mehr zur „offenen Gemeinde“ (Gregory Baum) entwickeln. Die

Mitbestimmung solcher Teilgemeinden wird sich vor allem auf den Bereich erstrecken, den sie auch mittragen. Ihre Mitbestimmung an der Gesamtgemeinde wird naturgemäß gewissen Beschränkungen unterliegen. Die Aufgabe des Vorstehers wird hier von größter Bedeutung sein. In dieser Hinsicht könnten Studentengemeinden besonders gut und modellhaft die christlichen Gemeinden von morgen einüben.

6. Ökumenische Gemeinde?

Auch gemischtkonfessionelle Gruppen sollten unter bestimmten Voraussetzungen (wie sie unter Punkt 4 angeführt sind) als Teilgemeinden einer katholischen Studentengemeinde anerkannt werden. Das Einverständnis und die Mitarbeit der zuständigen Studentenpfarrer der betreffenden Konfessionen und die Gewissensfreiheit der einzelnen Studenten anderer Konfessionen müßten freilich garantiert sein. Konsequenterweise müßte man solche Bildungen freilich auch in Studentengemeinden anderer Konfessionen zulassen. In einer späteren Entwicklungsstufe könnten sich unter Umständen die verschiedenen christlich-konfessionellen Studentengemeinden eines Hochschulortes zu einer interkonfessionellen christlichen Studentengemeinde zusammenschließen.

Der Trend zur Ökumene ist unter der Jugend und hier wieder besonders unter der studentischen Generation groß. Man denke an Tendenzen in Richtung auf interkonfessionelle theologische Fakultäten, an Versuche wie das „politische Nachtgebet in Köln“ oder an das Experiment einer „Paroisse oecuménique des jeunes“ in Lausanne. Für die konfessionellen Unterschiede findet sich immer weniger Verständnis, zumal viel entscheidendere Grenzen heute oft quer durch die historischen Konfessionen gehen. Der Hochschulbereich bietet zweifellos auch ein geeignetes ökumenisches Experimentierfeld.

Wo und wie schnell man zu interkonfessionellen Studentengemeinden selbst kommt, wird von der allgemeinen Entwicklung der ökumenischen Bewegung und von der örtlichen Entwicklung derselben abhängen. Eine erste Stufe in dieser Richtung scheint eine christliche Studentengemeinde als Dachverband zu sein, der die einzelnen konfessionellen Studentengemeinden bestehen läßt, der aber das alles gemeinsam macht, was sinnvoll schon gemeinsam gemacht werden kann. Zu dieser Stufe ist man tatsächlich schon an vielen Orten unterwegs. Nach einer immer größeren Ausweitung des gemeinsamen Planens und Tuns wird man eine weitere Stufe erreichen können, auf der die einzelnen kon-

fessionellen Studentengemeinden auf ein Minimum dessen beschränkt werden, was unter den gegebenen Umständen noch konfessionell getrennt geschehen muß. Eine solche Entwicklung setzt freilich das Einverständnis der betreffenden kirchlichen Autorität voraus. Man sollte aber einer sich in dieser Richtung etwa anbahnenden Entwicklung Raum gewähren und nicht Fenster, die das zweite Vatikanum geöffnet hat, durch administrative Maßnahmen wieder zu vermauern versuchen.

Raimund Ritter Der Strukturwandel im ländlichen Raum und seine Konsequenzen für die Seelsorge

Was ist
ländlicher Raum?

Es gibt in der heutigen Soziologie keine allgemein angenommene Definition von „Land“. Diesen Eindruck gewinnt man, wenn man die neueren Veröffentlichungen der Fachleute liest¹. Die Realität von Stadt und Land ist so differenziert, daß Definitionen dieser Begriffe die soziologische Erforschung dieser Realität eher behindern als fördern. Die Konzepte der fortschreitenden Verstädterung und Industrialisierung helfen nicht viel weiter als früher die kulturkritische Verteufelung der Stadt und Glorifizierung des Landes. Denn die Inhalte dessen, was mit Verstädterung und Industrialisierung gemeint sein könnte, sind selbst im Wandel begriffen. Von einem eindimensionalen Prozeß kann daher nicht die Rede sein.

Wir werden uns deshalb mit einer pragmatischen Definition begnügen. Unter ländlichem Raum verstehen wir Landkreise und kreisfreie Städte außerhalb der großen städtischen Ballungszentren und Verflechtungsgebiete. Der Unterschied von ländlichem Raum und Verdichtungsraum² darf also nicht auf den Unterschied von Dorf und Stadt reduziert werden³. Im ländlichen Raum gibt es Städte verschiedener Größenstufen, wie es im Verdichtungsraum Dörfer, landwirtschaftlich genutzte Flächen und Wälder gibt.

Strukturwandel
im
ländlichen Raum

Der ländliche Raum unterliegt einem tiefgreifenden Strukturwandel, der hier nicht im einzelnen geschildert werden muß. Ein paar Stichworte genügen, um zu zeigen, was ge-

¹ Vgl. H. Kötter, Stadt – Land – Soziologie, in: R. König (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung Bd. II, Stuttgart 1969, 604–621.

² „Verdichtungsraum“ ist im Raumordnungsbericht 1968 der deutschen Bundesregierung der Gegenbegriff zu „ländlichem Raum“. In der BRD sind 24 Gebiete als Räume bestehender Verdichtung anzusehen.

³ Vgl. R. Göb, Raumordnung in der Bundesrepublik Deutschland, Informationen zur politischen Bildung, Folge 128 (1968) 19.

meint ist. Mit einer fortschreitenden Arbeitsteilung ging die standörtliche Trennung der Daseinsfunktionen Hand in Hand. Arbeit, Wohnung, Bildungs- und Erholungseinrichtungen sind vielfach nicht mehr am selben Ort vereint. Die Familie hat eine Reihe von Funktionen abgegeben. Man sollte aber nicht von Funktionsverlust sprechen, weil dadurch der frühere Zustand als besser bewertet wird, was erst bewiesen werden müßte. Die Massenkommunikationsmittel, besonders das Fernsehen, bringen die große Welt in die kleinste Stube. Das fördert eine Nivellierung der Verhaltensweisen. Das Leben verläuft nicht mehr in den von der Tradition vorgezeichneten Bahnen. Es ist differenzierter und komplizierter geworden.

Die alte Gesellschaftsordnung macht einer neuen Platz. Die Kirche, d. h. die beharrenden Kräfte in ihr, zögert noch. „Es fällt ihr offensichtlich schwer, zur Kenntnis zu nehmen, daß die unterste Ebene ihrer seelsorgerischen Gliederung, der Ortspfarrer, angesichts der sozial-ökonomischen Entwicklung auf dem gleichen verlorenen Posten steht, auf dem früher der Landgendarm, der Postagent, heute der letzte einklassige Schullehrer und morgen der ehrenamtliche Bürgermeister einer kleinen Gemeinde steht“⁴.

Der einzelne Landgendarm konnte den sich immer mehr differenzierenden Polizeiaufgaben nicht mehr gerecht werden. Darum faßte man mehrere Gendarmerieposten zu einer Gendarmeriestation zusammen. Der Dorfschullehrer in der kleinen Landschule konnte die Kinder nicht so fördern, wie es in der Stadt geschah und wie es die weiterführenden Schulen voraussetzten. Daher wurden auf dem Land dieselben Bedingungen wie in der Stadt geschaffen: es gibt Jahrgangs- und Parallelklassen, die eine Differenzierung des Unterrichts nach Neigung und Leistung des Kindes gestatten. Der Bürgermeister der kleinen Landgemeinde, „der zuerst vom Misthaufen heruntersteigen und sich die Hände abputzen muß, wenn er einen Brief schreiben will“, kann nicht alle Verwaltungsvorschriften kennen und alle Möglichkeiten wahrnehmen, die durch die verschiedenen Förderprogramme von Ländern und Bund geboten werden. Er wird seine Gemeinde in eine Großgemeinde oder einen Gemeindeverband mit einer hauptamtlichen Verwaltung hineinführen müssen.

Die Richtung oder das Ergebnis dieses Wandels sind sehr verschieden. Es gibt Räume, in denen die Bodenbeschaffenheit, die klimatischen Verhältnisse und die Landverteilung

⁴ G. Isbary, Kirche und Raumordnung, in: Kirche und Raumordnung, Stuttgart 1966, 99.

eine ertragreiche Landwirtschaft ermöglichen. Anderswo ist der nutzbare Boden so aufgesplittet, daß Landwirtschaft nur als Nebenerwerb betrieben werden kann, der eher belastet, als Gewinn bringt. Dort dominiert meistens die Industrie. Die Karten der landwirtschaftlichen Betriebe nach vorherrschenden Größenklassen der landwirtschaftlichen Nutzfläche im Deutschen Planungsatlas lassen die so strukturierten ländlichen Gebiete deutlich erkennen. In wieder anderen Gebieten ist der Fremdenverkehr der alle anderen überragende Wirtschaftszweig. Diese Unterschiede betreffen nicht nur die Wirtschaftsstruktur, sondern machen sich auch in der Mentalität bemerkbar. Wo sich in einer Gemeinde durch Zuzug Mischstrukturen herausgebildet haben, kommt es nicht selten zu tiefverwurzelten Spannungen und Ressentiments des alten Kerns gegenüber den Neuen.

Auswirkungen des Strukturwandels auf die Pfarrei

Sollten allein die kirchlichen Strukturen vom allgemeinen Strukturwandel ausgenommen sein und die Einmannpfarrei ihre Autarkie bewahren können? Ganz gewiß nicht! Der Ortpfarrer kann die in seinem Pfarrbezirk wohnenden Menschen zeitlich oft schwer erreichen, ihre Probleme und Nöte sind ihm fremd, auf ihn selber kommen immer neue Aufgaben zu, für die er nicht ausgebildet wurde. „Was bleibt? Wir wissen es alle — zumeist der Rückzug aus den neu zugewachsenen Aufgaben und die Beschränkung auf die althergebrachten. Der Rückzug auf die Kirchgänger und die bekannten Gesichter, die Verkleinerung des Kirchenvolks, vornehmlich auf die verbleibenden Reste alter Strukturgruppen. Für viele Pendler, Zugezogene und aus dem Ort Herausgewachsene bleibt oft kein Raum — einmal ganz abgesehen von der Frage, ob sie diesen Raum überhaupt wollen. Wollten sie ihn, wäre das Vakuum noch sichtbarer“⁵.

Wenn der Pfarrer die alten Bastionen verteidigen wollte, wäre er ganz der Isolierung und Vereinsamung ausgeliefert. Die verbleibenden Kontakte könnten ihn kaum befriedigen. Es bliebe nur die Flucht in Bienenzucht, Fotografieren, Bauen, Reisen, Trinken oder ähnliches. Muß man gegen die morschen Bastionen Sturm laufen, da ihre Verteidiger ohnedies aussterben? Viele Pfarreien wissen genau, daß sie keinen Pfarrer mehr bekommen, wenn sie den jetzigen verlieren. Soll man nicht warten, bis es von selbst so weit ist? Die Lösung wäre bequem, aber in dieser Zeit ginge vieles unwiederbringlich verloren. Zudem ist ein solches Bild der Kirche auf dem Dorf nicht dazu angetan, einen jungen

⁵ Isbary, a. a. O. 99.

Menschen für den Priesterberuf zu begeistern, und ohne Priester wird es auch in Zukunft nicht gehen.

Man darf das Problem nicht nur vom Pfarrer her sehen. Schließlich ist die Pfarrei auch daran beteiligt. Der isolierte Pfarrer kann in der Regel nicht den Qualitätsansprüchen in allen Sparten des kirchlichen Dienstes genügen. Das gilt vom Religionsunterricht wie von der Jugendarbeit, wie von der Verkündigung. Manchmal ist er genötigt, ganze Sparten einfach brach liegen zu lassen. Von einem 60jährigen kranken Mann kann man keine Jugendarbeit verlangen. Ist es recht, den völligen Ausfall eines wichtigen Seelsorgsbereiches einer Pfarrei jahrzehntelang zuzumuten, bloß weil sie nie groß genug war, um einen gesunden Geistlichen in der Kraft seiner Jahre auszufüllen? Ein Pfarrer predigt sich aus. Was soll er Sonntag für Sonntag demselben Publikum sagen? Gewiß ist die katholische Wahrheit reich genug, daß man sie nie ausschöpfen kann. Aber das gilt schwerlich vom einzelnen Prediger und seiner Fähigkeit, sich immer neue Seiten anzueignen. Bisher ließ man durch mehr oder weniger häufige Aushilfen die Gemeinde zu ihrem Recht kommen, auch einmal andere Prediger zu hören. Die Klöster können und wollen immer weniger diese Art Tätigkeit übernehmen. Man muß darum andere Wege einschlagen.

Kirchliche Raumordnung

Die Kirche muß dem Strukturwandel des ländlichen Raumes Rechnung tragen und ihre Seelsorgsstrukturen⁶ darauf abstellen. Das muß sich zunächst einmal auswirken in einer kirchlichen Raumordnung, d. h. in den territorialen Grundlagen der Seelsorge.

In manchen Diözesen gibt es dazu bereits feste Pläne und sogar schon erste Erfahrungen. In der Erzdiözese Wien gilt die Resolution Nr. 3 der Diözesansynode als Diözesangesetz: „Wo es Priestermangel, Schulzusammenlegung, Zusammenlegung von politischen Gemeinden und ähnliche Gegebenheiten erfordern, sind großräumige Landpfarren (Pfarrverbände) zu schaffen. Dabei können die bisherigen Pfarren rechtlich erhalten bleiben, sind aber seelsorglich als Sprengelgemeinden zu führen“⁷. Das Bistum Münster hat einen Strukturplan zur Diskussion vorgelegt, der die Einteilung in Großpfarreien vorsieht. Es muß „eine solche Größe angestrebt werden, die die Wahrnehmung der Grundfunktionen der Kirche innerhalb dieser Großpfarrei ermög-

⁶ Seelsorge ist hier im weitesten Sinn des kirchlichen Heilsdienstes gemeint und bezieht nicht nur den priesterlichen Dienst ein, sondern alle kirchlichen Ämter und Dienste.

⁷ Wiener Diözesanblatt 107 (1969) Nr. 12, S. 149 f.

licht. Die Einwohnerzahlen werden etwa zwischen 20.000 und 100.000 Einwohnern anzusetzen sein . . . Die Großpfarrei soll das kirchliche Leben ermöglichen. Darum wird eine reiche territoriale und kategoriale Substruktur innerhalb der Großpfarrei angestrebt werden müssen, um alle in ihr wohnenden und tätigen Menschen zu erreichen bzw. am kirchlichen Leben zu beteiligen . . . Darum werden die bisherigen Pfarrgemeinden in veränderter kirchenrechtlicher Form und in anderer Funktion als ‚Kirchliche Gemeinden‘, also als Seelsorgebezirke innerhalb der Großpfarrei, erhalten bleiben müssen. In manchen Räumen wird es sogar ratsam sein – und zwar sowohl in den Städten als auch auf dem Lande –, die bisherigen Pfarreien noch weiter in mehrere kirchliche Gemeinden zu substrukturieren, z. B. größere Siedlungen und Wohnviertel, immer entsprechend den soziologischen Vorgegebenheiten“⁸.

Die beiden zitierten und alle anderen bekanntgewordenen Modelle zielen auf eine Vergrößerung der Pfarreien in Form von Großpfarreien oder Pfarrverbänden mit einer angemessenen Substruktur. Der Unterschied zwischen beiden Modellen liegt in der Rechtsstellung der „Sprengelgemeinden“ oder „kirchlichen Gemeinden“. Im ersten Fall bleibt die bisherige Pfarrei im Besitz ihres Vermögens und hat Organe der Vermögensverwaltung. Diesem Modell entspräche im kommunalen Bereich die Rechtsstellung der Gemeinden in der Amtsverfassung. Die Gemeinde hat ihre gewählte Vertretung und ihren Bürgermeister, sie trifft die vermögenswirksamen Beschlüsse, die von der Amtsverwaltung ausgeführt werden. In Nordrhein-Westfalen geht man von dieser Gemeindeverfassung ab und führt die Einheitsgemeinde ein, weil es sich als nachteilig erwiesen hat, wenn keine einheitliche Leitung und Willensbildung institutionell angelegt ist. Da die politischen Gemeinden zu Großgemeinden zusammengelegt werden, sieht sich das Bistum Münster in der Lage, die Pfarreien zu Großpfarreien zusammenzulegen. Wo andere politische Voraussetzungen gegeben sind, wird die Kirche nur Zusammenschlüsse von Pfarreien zu Verbänden vornehmen können, ohne die kleinen Pfarreien rechtlich aufzuheben.

Die Befürworter der rechtlichen Selbständigkeit der zu einem Verband zusammengeschlossenen Pfarreien führen zur Begründung die breiter gestreute Beteiligung an der Verantwortung an. Gewiß ist die Verantwortung breiter gestreut, aber es besteht auch mehr Möglichkeit, die Zusammenarbeit

* Überlegungen und Vorschläge zur Struktur der Seelsorge im Bistum Münster – Strukturplan S. 14–17.

zu behindern. Die Erfahrung wird zeigen, ob der Aufwand in einem angemessenen Verhältnis zum Nutzen stehen und ob nicht die Finanzierung der Aufgaben des Verbandes schwierig sein wird.

Kirchliche Dienste in den neuen Pfarrstrukturen

Ob es sich nun um eine Großpfarrei oder einen Pfarrverband handelt, ist eine Substruktur unerlässlich. Die nachgeordneten territorialen oder kategorialen Gemeinden brauchen einen Leiter. Gendarm, Lehrer und Bürgermeister können abgezogen werden, weil polizeilicher Schutz, Unterricht und Verwaltung in größeren Einheiten besser gewährleistet werden können. Ein Gemeindeleben, wie es nach den Urkunden der Kirche notwendig zum kirchlichen Leben gehört, ist in einer Großpfarrei oder einem Pfarrverband nicht möglich. Es kann sich nur in überschaubaren Gruppen abspielen. Keine Gruppe kann aber ohne eine institutionalisierte Form der Leitung auf Dauer existieren. Daher brauchen die kleinen kirchlichen Gemeinden Leiter. Im Augenblick ist nur eine Leitung durch Laien möglich. Das ist aber ein Notbehelf, der möglichst bald geändert werden muß. Die deutschsprachigen Pastoraltheologen haben auf ihrer 6. Konferenz einstimmig eine Resolution zu diesem Thema verabschiedet, in der es heißt: „Es ist die einhellige Meinung der Konferenz, daß zur Leitung der Gemeinde grundsätzlich der unverkürzte Dienst des ordinierten Presbyters gehört, insbesondere auch die Feier der Eucharistie“⁹. Die Bischöfe werden eindringlich ersucht, die notwendigen Schritte zu unternehmen, daß auch Verheiratete zu Presbytern ordiniert werden können. Die Diözese Münster ist bereits mit einem Beispiel vorangegangen¹⁰. Da es sich um einen Witwer handelt, brauchte die in diesem Zusammenhang unumgängliche Änderung des Zölibatsgesetzes nicht abgewartet zu werden.

Die Großpfarrei oder der Pfarrverband brauchen neben den hauptamtlichen Seelsorgern im engeren Sinn und den Leitern der nachgeordneten Gemeinden hauptamtliche Kräfte mindestens für Religionsunterricht, Jugend- und Sozialarbeit und Verwaltung. Die Genannten bilden nach dem Strukturplan des Bistums Münster die Seelsorgekonferenz, die zusammen mit dem Pfarrgemeinderat die Pfarrei leitet.

Der Erfolg aller Maßnahmen zur Neustrukturierung der Seelsorge hängt von der Bereitschaft und Fähigkeit zur Zusam-

⁹ Publik, 16. Januar 1970, S. 25.

¹⁰ Bischof Tenhumberg von Münster hat den 53jährigen Witwer Helmut Hengelbrock zum Priester geweiht und zum Subdiakon an der Pfarrkirche St. Franziskus in Reckenfeld bei Münster ernannt. Hengelbrock ist hauptberuflich an der LVA Westfalen tätig.

menarbeit ab. Gerade die Priester müssen da wirklich umlernen. Weder die Erziehung noch die Amtsausübung in der Kirche haben die Fähigkeit zur Zusammenarbeit entfaltet. Es wird nicht leicht sein, die zu einer Großpfarrei oder einem Pfarrverband zusammengeschlossenen Teilgemeinden zusammenzuhalten und ein Wir-Gefühl entstehen zu lassen. Die bisherigen Erfahrungen mit unbesetzten Pfarreien und die kleinen Gruppen innewohnende Tendenz zur Abkapselung lassen große Schwierigkeiten erwarten. Es bleibt aber keine andere Wahl, als diese Schwierigkeiten zu meistern.

Wenn der Pfarrverband in einem zentralen Ort einen eindeutigen Mittelpunkt besitzt, sollte dort sein Sitz sein. Die vielfältigen Beziehungen, die sich im Versorgungsnahbereich ergeben, erleichtern auch die Integration des Pfarrverbandes. Die Erfahrungen bei der Schulsprengelenteilung zeigen, daß die Zuordnung zu einem anerkannten Zentrum viel eher angenommen wird als die Verbindung von Orten gleicher Bedeutung, von denen jeder meint, sich gegenüber dem andern etwas zu vergeben.

Dekanat und Seelsorgsregion

Auch die Großpfarrei oder der Pfarrverband können nicht autark sein. Es braucht weitere intermediäre Strukturen zwischen Pfarrei und Bistum. Da die Großpfarrei im Bistum Münster die Größe eines bisherigen Dekanates erreichen soll, glaubt man dort, auf Dekanate verzichten zu können. Es sollen nur Regionen geschaffen werden, die den nach der Gebietsreform geplanten Großkreisen des Landes Nordrhein-Westfalen entsprechen. Die Region soll die Ebene der Koordinierung der gesamten Seelsorge, der Verbindung zwischen den Pfarreien und dem Generalvikariat und eines Teils der Fortbildung sein.

Die anderen Diözesen halten an der Dekanatseinteilung fest, wollen aber zu größeren, leistungsfähigeren Dekanaten kommen. Das Dekanat wird dabei vor allem als Ebene der Zusammenarbeit unter den Priestern gesehen. An den Erfordernissen der Zusammenarbeit richten sich auch die Erwägungen über die Größe des Dekanates aus.

Eine Reihe von Diözesen hat schon Seelsorgsregionen errichtet oder beabsichtigt das. Die Zahl schwankt, wenn man von München mit seinen 3 Regionen absieht, zwischen 7 und 11. Auf der Ebene der Region soll die Koordinierung und Anpassung der Seelsorge geleistet werden, für die das Dekanat zu klein und die Diözese zu groß ist.

Konsequenzen für die Seelsorge

Wenn die Strukturänderungen, so wie wir sie geschildert haben, notwendig und begründet sind, ergibt sich als Konse-

quenz für die Seelsorge, daß sie lebendiges kirchliches Leben in diesen Strukturen ermöglichen und die Menschen fähig machen muß, ihren Glauben auch in den veränderten Strukturen zu leben. Da die Kirche schon mitten in dem dargestellten Strukturwandel steht, handelt es sich um keine Zukunftsaufgabe der Seelsorge, sondern um eine dringende und vielschichtige Gegenwartsaufgabe.

Die Zusammenlegung von Pfarreien ist genauso unabwendbar wie die Zusammenlegung von Schulen und Gemeinden. Die innere Zustimmung zu diesen Vorgängen ist nicht selten erst schwach entwickelt. Es ist nötig, durch Information und Erklärung der Zusammenhänge die Bereitschaft zu innerem Mitgehen zu fördern, damit die Menschen sich nicht überfahren fühlen und in den neuen Strukturen heimisch werden. Wenn man weiß, wieviele Ressentiments oft zwischen Dörfern bestehen, wird man diese Aufgabe nicht als gering anschlagen.

Der Strukturwandel der Seelsorgeeinrichtungen auf dem Land und die „Demokratisierung“ der Kirche verlangen eine breite Mitarbeit und Mitverantwortung. Es gilt, die Männer und Frauen zu finden, die für die Übernahme von Aufgaben in den Pfarreien oder kleineren Gemeinschaften geeignet sind, und ihre Bereitschaft zur Mitarbeit zu erlangen. Qualifizierte Leute findet man nur, wenn man ihnen echte Aufgaben und Mitentscheidungsrechte überträgt. Mehr als in der Großstadt, wo Nachbarschaft nur eine geringe Rolle spielt¹¹, kann auf dem Dorf und in der Kleinstadt die Verantwortung auch territorial abgegrenzt werden, indem ein Weiler, eine Siedlung oder ein Dorf als Seelsorgeeinheit gesehen und einem Mitarbeiter anvertraut wird. Man darf aber auch in ländlichen Räumen das territoriale Prinzip nicht zum einzigen Gliederungsprinzip machen, sondern muß auch kategoriale Gliederungen, z. B. Jugend oder Akademiker, ermöglichen und fördern.

Das Brauchtum und kirchliche Leben auf dem Land war bisher stark von bäuerlicher Lebensart geprägt. Wenn nun in Rheinland-Pfalz erklärt wird, die Schaffung städtischer Lebensformen sei das Ziel der Gebiets- und Verwaltungsreform¹², und wenn dasselbe allgemein gilt, so muß auch die Kirche sich den städtischen Lebensformen anpassen. Das betrifft auch, wenn ein so peripheres Beispiel erlaubt ist, die

¹¹ Vgl. N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt, Mainz 1966, 94–99.

¹² So Kultusminister Bernhard Vogel in einem Vortrag am 25. Januar 1970.

Gottesdienstzeiten. Der Bauer muß Sonntag wie Werktag zur Stallarbeit früh aufstehen, der Städter schläft am Wochenende aus. In einer ländlichen Lebensform, wo etwa durch Streusiedlung der soziale Kontakt eingeschränkt war, hatte der Kirchgang auch eine wichtige soziale Funktion. Man traf sich am Sonntag nach der Kirche. Die Nachmittagsandacht war ein Anlaß, noch einmal zusammenzukommen, und da hatten auch die Frauen, die vormittags kochen mußten, mehr Zeit. Unter städtischen Lebensverhältnissen hat die Andacht keine soziale Attraktion. Ebenso bedeuten Feldumgänge dem Nichtlandwirt gar nichts, und auch Bauern messen dem Dünger und der Schädlingsbekämpfung mehr Wert bei als Andachten um günstige Witterung.

Neben den Gottesdiensten in den Kirchen werden in Zukunft auch religiöse Zusammenkünfte in profanen Räumen bei Veranstaltungen von Gruppen und in Familien an Bedeutung gewinnen. Auf dem Land wären in manchen Gegenden Anknüpfungspunkte damit gegeben, daß sich in Filialkirchen einigemale im Jahr eine Gottesdienstgemeinde versammelte. Man sollte diese Möglichkeiten, eine kleine Gruppe anzusprechen und zu integrieren, keineswegs verlorengehen lassen, sondern viel mehr pflegen und ausbauen. Solchen kleinen Gruppen könnten auch andere liturgische Formen (Hausmessen u. a.) nahegebracht werden.

Da neue Ideen und die Kenntnis von Vorgängen auch in anderen Ländern durch die Massenkommunikationsmittel rasch bis ins letzte Dorf verbreitet werden, muß man auch auf dem Land die Möglichkeiten der Fortbildung und Auseinandersetzung mit Fragen der Theologie und des kirchlichen Lebens anbieten. Früher waren Fastenpredigten und Volksmissionen Einrichtungen der religiösen Erwachsenenbildung. Heute muß man mehr mit Vorträgen und Diskussionskreisen arbeiten. Die entsprechenden Einrichtungen müssen von der Seelsorgsregion getragen werden, damit ein bevölkerungsnahes und qualitativ gutes Angebot gemacht werden kann. Da die Benutzer vielfach nicht wie in der Stadt zur Einrichtung kommen können, muß dann eben die Einrichtung zum Benutzer gehen.

Einem Soziologen wird man nicht leicht unterstellen, daß er die Bedeutung struktureller Voraussetzungen unterschätzt. So sind die strukturellen Änderungen die Voraussetzung fruchtbarer Seelsorge im ländlichen Raum. Wir geben uns aber nicht der Illusion hin, daß dadurch allein lebendiges kirchliches Leben und Glaube gesichert werden können. Die Strukturen sind nur der Rahmen, ausgefüllt werden muß er durch Theologie und persönlichen Glauben.

Heinrich Pompey - Josef Dirnbeck Aufgaben für Laientheologen

Die Zeit ist eigentlich schon vorbei, da man die Laientheologen als Sonderfall, als eventuell nicht unwillkommene Aushilfe und als taktische Unterstützung des geweihten kirchlichen Amtes ansehen konnte. Wenn man dem Phänomen, daß heute so relativ viele junge Menschen Theologie studieren, gerecht werden und es nicht als bloße Modeerscheinung abtun will, dann kommt man an einer umfassenden Erhebung und einer strategischen Planung nicht mehr vorbei. Man kann nicht weiter vom mangelnden Priesternachwuchs sprechen und dabei vergessen oder verschweigen, daß möglicherweise in den Laientheologen ‚Nachwuchs‘ für die verschiedensten Aufgaben und Dienste innerhalb der Kirche gegeben ist (vgl. den Leitartikel). red

Die Zahl der „Laientheologen“, also jener Männer und Frauen, die ein theologisches Hochschulstudium absolviert haben oder derzeit absolvieren, ohne Priester geworden zu sein oder das Priesteramt anzustreben, hat insbesondere im deutschsprachigen Raum in den letzten Jahren rapide zugenommen. An manchen Fakultäten erklären sich bis zu zwei Drittel aller Theologie-Studenten als Laientheologen, von denen allerdings der Großteil das Theologiestudium mit einem anderen Fach kombiniert.

Eine pastoralfunktionale Überlegung, in welcher Weise Laientheologen am Heildienst der Kirche mitwirken können und sollen, muß sich bewußt sein, daß eigentlich die Frage des kirchlichen Amtes mitbedacht werden müßte, worauf hier aber verzichtet werden soll. Wir begnügen uns mit einem Hinweis auf die positive Stellungnahme des II. Vatikanums zum Theologiestudium von Laien: „Es ist sogar wünschenswert, daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie auch zum Hauptstudium machen und selber weiter fördern. Zur Ausführung dieser Aufgabe muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens, sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit“ (Kirche und Welt Nr. 62). An anderer Stelle geht es dem Konzil darum, den Laien zur theologischen Forschung zu ermuntern: Der

Hl. Synode ist es „ein ernstes Anliegen, die Laien, jeden nach seiner Begabung und Bildung, zu ermutigen, im Geist der Kirche noch eifriger bei der Herausarbeitung, Verteidigung und entsprechenden Anwendung der christlichen Grundsätze auf die Probleme unserer Zeit ihren Beitrag zu leisten“ (Laienapostolat Nr. 6).

Den angeführten Texten kann man entnehmen, daß das Konzil dem Laientheologen positiv gegenübersteht, ihn grundsätzlich akzeptiert und mit ihm rechnet, ja ihn sogar wünscht. Über den Einsatz wird aber nichts ausgesagt.

Theologie kann also von jedem Glied der Kirche studiert werden; sie hat aufgehört, das Monopol oder Privileg einer besonderen Gruppe in der Kirche zu sein. Das schafft rückwirkend auch eine neue Situation für die Theologie selbst. Schon die numerische Erweiterung der Theologen durch die Laientheologen arbeitet mit an der Emanzipierung der Theologie als Wissenschaft, wie es auch vom Konzil angestrebt ist. Die Theologie kann nun nicht mehr so leicht in den Fehler verfallen, Instrument einer „Herrschaftsgruppe“ und deren Ideologie zu werden, sie wird gerade auch von dieser Seite her zunehmend kritisierbar und überprüfbar.

Das Arbeitsfeld und die Berufe der Laientheologen sind nicht identisch mit der amtlichen Leitung der Kirche, wenn auch nicht ohne Beziehung zu ihr. Das Schwergewicht wird wohl auf dem kirchlichen und katechetisch-schulischen Sektor liegen. Im unmittelbaren kirchlichen Dienst werden sich Aufgaben auf dem Gebiet der eigentlichen Evangelisation wie auf dem der sogenannten Präevangelisation anbieten. Sie werden Dienste, Aufgaben und Ämter übernehmen, in denen sie später vielleicht auch die Ordination zum Presbyter oder Diakon erhalten könnten, aber auch ohne Ordination bleiben die einzelnen Gläubigen zu den Aufgaben der Heilsverkündigung kraft Taufe und Firmung berufen und aufgefordert (vgl. Kirchenkonstitution Nr. 33), da sie teilhaben am allgemeinen Priestertum und am allgemeinen Dienstamt (= Diakonenamt) Christi.

Da es in diesem Beitrag vor allem um Anregungen geht, wie dieses Potential an Fachleuten am entsprechendsten eingesetzt werden könnte, wird man in erster Linie wohl an eine full-time-Beschäftigung denken. Vielfach können aber die gleichen Aufgaben auch in part-time-Beschäftigung oder neben einem anderen Hauptberuf erfüllt werden. Für die Laientheologen selbst stellt sich die Frage, wo sie nach ihrer Ausbildung ihren legitimen Ort haben, welchen Beruf sie ergreifen können, der sie ausfüllt, welchen Beschäftigungen sie nachgehen können, von denen sie leben können.

1. Aufgaben
im unmittelbaren
kirchlichen Heildienst
Mitarbeit im Team

Einer der wichtigsten und in Zukunft vermutlich umfangreichsten Bereiche könnte der allgemeine kirchliche Heildienst werden, insbesondere dann, wenn es sich um seine Verwirklichung in Großraumpfarren oder Pfarrverbänden handelt. Durch eine zusätzliche Spezialisierung auf psychologischem, soziologischem, jugendpädagogischem, gerontologischem, organisationstechnischem usw. Gebiet könnten die Laien in den Teams, denen diese Pfarren und Pfarrverbände anvertraut werden, Spezialaufgaben leisten. Aber auch in traditionellen Pfarren wäre es möglich, durch die Übernahme von sonntäglichen Wortgottesdiensten mit Predigt und Kommunionsspendung die anderen Seelsorger der Gemeinde erheblich zu entlasten; gleiches würde für werktägliche Jugend-, Alten- und Familiengottesdienste u. a. gelten. In dem Ausmaß wie die Pfarrseelsorger könnten auch sie die Schulkatechese übernehmen. In der Pfarre, besonders aber im Dekanat könnten sie die Jugend- und Erwachsenen-, die Alten- und Krankenseelsorge mittragen.

Jugend- und
Erwachsenenbildung

Als besonderes Arbeitsfeld, das allerdings im vorhin erwähnten Team bereits angeklungen ist, wäre das Gebiet der Jugend- und Erwachsenenbildung insbesondere auf Diözesan- und Regionsebene zu erwähnen. Sie umfaßt sowohl theologische wie auch die personale und soziale Unterweisung und Fortbildung. Solche Aufgaben ließen sich sinnvoll mit entsprechenden „standesseelsorglichen“ Aufgaben verbinden. Die Kirche wird in Zukunft noch viel intensiver eine personale Lebenshilfe auf- und ausbauen lassen, wie wir sie z. B. in der kirchlichen Familien-, Ehe-, Alten-, Jugend- und Erziehungsberatung finden, in der wir eine große Zahl von qualifizierten Mitarbeitern benötigen werden. Es ist zu erwarten, daß die personale bzw. psychosoziale „Verelendung“ der Menschen unserer Zeit und unseres technisierten Lebensraumes zunimmt. Die kirchlich für diese Aufgaben Verantwortlichen werden ohne eine spezifische, auch säkularwissenschaftlich fundierte Ausbildung nicht mehr auskommen, welche Stellung sie auch einnehmen.

Caritas

Damit in Verbindung steht eine Einsatzmöglichkeit in der noch immer notwendigen materiellen Lebenshilfe der Caritas. Laientheologen, die sich für diesen sozialen Dienstbereich ausgebildet haben, könnten in den Gemeinden, im Dekanat oder auf Bistumsebene speziell für diese Aufgaben oder in Kombination mit seelsorglichen und gottesdienstlichen Funktionen beauftragt werden. Über die Organisation solcher Hilfen hinaus fordert dieser Auftrag, Verständnis für die Hungernden und Notleidenden im eigenen Land wie in der Welt zu wecken. In dieses Arbeitsgebiet fällt

auch die Leitung von kirchlichen Alters-, Familien- und Jugendberufsheimen.

Verwaltung

Ein für die Kirche notwendiger, wenn auch aus theologischer und pastoraler Sicht sekundärer Aufgabenbereich ist die kirchliche Verwaltung, die wiederum eine eigene berufliche Qualifikation erfordert (z. B. das Studium der Betriebs- und Volkswirtschaft, Jura usw.). Sie müßte jedoch von einer, wenn auch kürzeren theologischen Ausbildung mitgetragen sein. Zu denken wäre an eine Mitarbeit oder die volle Übernahme der kirchlichen Ehegerichte, die Leitung der bischöflichen Finanzkammer, des Schulreferates usw.

2. Die katechetische Aufgabe

Schon jetzt leisten zahlreiche Laientheologen als Katecheten oder Religionslehrer im kirchlichen oder staatlichen Dienst ihren unverzichtbaren Beitrag an Information, Aufklärung und Verkündigung in den verschiedenen Schulen. Dieser Bereich braucht deshalb wohl nicht im einzelnen behandelt zu werden. Wichtig erscheint hier, daß die Ausbildung der Religionslehrer dem jeweiligen Niveau der anderen Lehrkräfte entspricht, und zwar sowohl aus Gründen der Unterrichtsqualität als auch aus Gründen der Besoldung. Über seinen katechetischen Auftrag hinaus könnte der Laientheologe aber nebenberuflich — was nicht gleichbedeutend mit „ehrenamtlich“ sein sollte — die Schulseelsorge mittragen oder übernehmen, indem er die Schulgottesdienste leitet und ebenso für die persönliche Beratung und geistliche Führung seiner Schüler außerhalb des Unterrichts sorgen würde. Es wäre ferner denkbar, daß sich ein Laientheologe im Schuldienst einer Gemeinde für einen turnusmäßigen Predigtdienst zur Verfügung stellt und bei der Vielzahl anderer Aufgaben in der Gemeindeseelsorge die eine oder andere übernehmen würde. Diese nebenberuflichen Einsätze werden jedoch zeitlich eingeengt sein, weil ein solcher Dienst über den schulischen Arbeitsbereich und die Pflichten für die Familie hinaus geleistet werden müßte.

3. Die wissenschaftliche Aufgabe

Als „primäres“ Arbeitsfeld des Theologen darf auch noch seine theologisch-wissenschaftliche Arbeit angesprochen werden. Wenn die wissenschaftliche Qualifikation gegeben ist, läßt sich kein Unterschied zwischen der Theologie des Laientheologen und der des ordinierten Theologen ausmachen. Daß zur Zeit weithin nur ordinierte Theologen die Habilitationsmöglichkeit besitzen, muß als überholtes Relikt aus einer früheren Zeit angesehen werden, da die Laientheo-

logen gegenwärtig auch bereits einen erheblichen Teil der Assistenten an theologischen Instituten bilden (in Österreich derzeit 22 gegenüber 32 Priestern; in der BRD sind die Zahlen entsprechend höher). Hierher gehören auch die Aufgaben eines theologischen Fachbibliothekars sowie das Arbeitsfeld im Bereich der wissenschaftlichen theologischen Publizistik, etwa an einer theologischen Fachzeitschrift oder als theologischer Lektor in einem Verlag.

4. Journalistische Aufgaben

Für den Laientheologen mit einschlägiger Begabung und zusätzlicher Ausbildung bietet die Journalistik verschiedenste sehr interessante Aufgaben. Nicht nur die katholischen Kirchenzeitungen, kirchlichen Agenturen und Pressestellen brauchen theologisch vorgebildete Mitarbeiter, sondern solche werden auch von Tages- und Wochenzeitungen und Zeitschriften, von Rundfunk und Fernsehen benötigt und herangezogen.

5. „Nichttheologische Berufe“

Man braucht wohl nicht zu begründen, daß und warum ein Theologe auch in außertheologischen Bereichen Aufgaben übernehmen kann und soll. Hier darf z. B. auf jene Sparten von Berufen hingewiesen werden, zu deren Anstellungserfordernis die Absolvierung eines Hochschulstudiums gehört, wie es insbesondere für verschiedene Posten im staatlichen Dienst der Fall ist. Soweit es noch nicht selbstverständlich ist, sollte das theologische Diplom oder Doktorat den anderen akademischen Graden gleichgestellt werden. Insbesondere im Unterrichts- und Sozialministerium sowie im diplomatischen Dienst gäbe es Aufgaben, für die ein Theologe die gleichen Voraussetzungen mitbringen würde wie andere Hochschulabsolventen. Auch auf dem Gebiet der staatlichen Erwachsenenbildung und Akademien, in den Ausbildungszentren für Entwicklungshilfe im In- und Ausland lägen wertvolle Einsatzmöglichkeiten.

Abschließend noch ein Wort zur Ausbildung

Letztlich werden sich die jeweiligen Einsatzmöglichkeiten nach den seelsorglichen Bedürfnissen und der speziellen Eignung und Ausbildung des interessierten Laientheologen richten. Folgende Ausbildungsmöglichkeiten kommen in Frage:

1. Erwerb eines theologischen akademischen Grades (Dr. theol. und Lic. theol.) oder des theologischen Diploms (Dipl. theol.);
2. Ablegung des religionsphilologischen Staatsexamens für das Lehramt an Gymnasien;
3. ein verkürztes theologisches Fakultätsexamen (es entspricht

dem religionsphilologischen Staatsexamen) in Kombination mit Psychologie, Soziologie, Betriebs- und Volkswirtschaft, Jurisprudenz, Medizin usw.;

4. staatliches Realschul- oder Hauptschulexamen (an Universität oder Pädagogischer Hochschule) für das Fach Religion;

5. der Abschluß des (bisherigen) PH-Examens mit der großen Missio canonica.

Unbestritten reicht für den geistlich-seelsorglichen Einsatz in der Heilsverkündigung der Kirche eine rein theologische Wissensaneignung nicht aus, selbst wenn, was noch nicht überall der Fall ist, Vorlesungen aus dem Bereich der praktischen Theologie bzw. der Pastoraltheologie auch für Laientheologen zur Pflicht gemacht werden. Als Zusatzausbildung scheinen drei Ergänzungen sinnvoll. Wie das Studium der künftigen Priester und Diakone sollte auch das Studium der Laientheologen durch einen stärkeren Praxisbezug gekennzeichnet sein. Diesen praktischen Aspekt könnten im bescheidenen Maß drei sechswöchige Ferienpraktika vermitteln, wovon mindestens eines in einer Pfarre durchgeführt werden sollte und die beiden anderen den sozialen Arbeitsbereich näherbringen könnten, z. B. die Jugendpflege, den Krankenhausdienst, die Betriebsarbeit usw. Über den stärkeren Praxisbezug seiner Ausbildung hinaus bieten diese Praktika dem interessierten Laientheologen die Möglichkeit, kritisch seine eigene Eignung für den späteren Dienst zu prüfen.

Um neben dieser theologisch-praktischen Ausbildung auch die spezifische geistliche Bildung zu fördern und bereits während der Studienjahre Predigt, Liturgie und pastorale Praxis besser einzuüben, sollten sich die Laientheologen zu einem speziellen Theologenkreis zusammenfinden, dessen regelmäßiger Besuch im Hinblick auf die späteren seelsorglichen Aufgaben verpflichtend sein könnte. Darüber hinaus wäre es denkbar und sinnvoll, ihnen während ihrer Studienjahre ein Gemeinschaftszentrum zur Verfügung zu stellen, das diese „Seelsorger“ einander wie auch den anderen künftigen Seelsorgsträgern (Priestern und Diakonen) menschlich näherbringen könnte. Es ließen sich z. T. gemeinschaftliche Veranstaltungen einrichten, die bereits während des Studiums das künftige seelsorgliche Teamwork sachlich wie menschlich einüben könnten. Hiermit würde zudem sozialpsychologisch einer ungünstigen, ja vielleicht sogar verhängnisvollen Gruppenbildung innerhalb der künftigen Seelsorgsträgerschaft in Priesterseelsorger, Diakone und

Laientheologen vorgebeugt. Die während dieser Zeit fester geschlossenen menschlichen Kontakte können im späteren Einsatz und bei den mit ihm verbundenen Schwierigkeiten eine große Hilfe sein.

Sollte dieser Einsatz von Laientheologen gelingen, so dürften mit diesen neuen Seelsorgern nicht nur viele Lücken geschlossen werden, die die Überalterung des Klerus in die Gesamtseelsorge der Diözesen reißt, sondern es wäre damit endlich möglich, junge Priestertheologen in größerer Zahl vorübergehend von der Seelsorge freizustellen, damit sie die heute mehr denn je notwendigen Spezialstudien innerhalb der Theologie und den säkularen Randwissenschaften vornehmen können. Viele Kaplanstellen ließen sich durch diese Laientheologen besetzen.

Wolfgang Schöpping Gedanken zur Weiterbildung des Klerus

1. Allgemeine Überlegungen

1. 1. Voraussetzungen einer effektiven Erwachsenenbildung

Wenn schon die Ausbildung der Studenten an den Hochschulen nach einer tiefgreifenden Reform verlangt, so gilt dies noch mehr für die Fortbildung der Priester, die bereits seit Jahren in der praktischen Seelsorge tätig sind. Theorie und Praxis der Volkshochschul-Bewegung können wertvolle Einsichten vermitteln, die bei der Weiterbildung des Klerus zu berücksichtigen sind (vgl. hierzu *Tobias Brocher*, *Gruppendynamik und Erwachsenenbildung*, Westermann 1967).

Auf keinen Fall darf ein Priester in die Situation einer Unterweisung gebracht werden, wie sie in Schule und Universität erfahren wurde. Diese „Rückversetzung“ in eine infantile Situation und Abhängigkeit von dem Lehrenden würde Widerstände hervorrufen, wodurch die Lernbereitschaft und die Lernfähigkeit schwer gestört werden müßten. Vielmehr hat man auszugehen von der Bewußtseinslage des Erwachsenen und dem Bedürfnis des in der praktischen Pastoral tätigen Priesters. Der doppelte Anspruch des Sachgerechten und des Dialogischen muß zum Tragen kommen. Dabei spielt der Führungsstil des Lehrenden eine wesentliche Rolle. Eine professorale und autoritäre Vermittlung des Wissensstoffes wird zu einer mangelhaften Verarbeitung des Aufgabenprogramms und zu einer Verringerung der Lernfähigkeit führen. Nur wenn der Lehrende sich in die Dynamik der Gruppe selbst hineinbegibt und bereit ist, auch zu lernen, wird eine Weiterbildung des Klerus erfolgreich sein können. Es geht bei den Fortbildungskursen nicht zuerst um die Vermittlung eines bestimmten Stoffes, erst recht nicht um eine kurze, gedrängte Zusammenfassung der gesamten Theologie auf neuer Grundlage, sondern vor allem

um eine Verhaltensänderung in der Persönlichkeitsstruktur der einzelnen und eine Befähigung zur Zusammenarbeit mit den Mitbrüdern in der Pastoral. Um die heute so komplizierten Zusammenhänge in der Theologie und im Weltverständnis erfassen zu können, ist vor allen Dingen eine Auflösung verfestigter Vorstellungen, die Befähigung zur selbständigen Aneignung von neuen wissenschaftlichen Veröffentlichungen und eine hohe Flexibilität und Dialogbereitschaft im Umgang mit den Menschen notwendig. Diese Lernziele können optimal nur in affektiven Gruppenprozessen erreicht werden.

1. 2. Ausgehen von den Bedürfnissen der Priester

Soll die Weiterbildung des Klerus effektiver werden, so muß man von konkreten Notsituationen der Priester ausgehen. Dazu wäre es nötig, eine sozial-fundierte Bedarfsanalyse zu erstellen. Einiges ist auf diesem Gebiet bereits geschehen, jedoch nicht für die Weiterbildung ausgewertet worden. Generell kann man wohl feststellen, daß die wichtigsten Bedürfnisse des Seelsorgepriesters in folgenden Punkten bestehen:

1. 2 1. Fehlen durchgängiger Prinzipien bei einem Vielerlei der Theorien und Tätigkeiten;

2. mangelnde Kontaktfähigkeit und Unverständnis gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen;

3. fehlende Kultivierung emotionaler und affektiver Kräfte gegenüber einer einseitigen rationalistischen Einstellung zur Welt und den Mitmenschen;

4. Unfähigkeit zur Eigeninitiative, die sich methodisch richtig in geplanten, kleinen Schritten entfaltet;

5. Unwissen über die Voraussetzungen für die Arbeit in kleinen Gruppen und Gemeinwesen sowie Unvermögen zur praktischen Durchführung der Funktionen einer dynamischen Gemeindeleitung.

2. Zielsetzungen in der Weiterbildung des Klerus

Den ermittelten Notsituationen und dem Bedürfnis der Priester müssen die Zielsetzungen in den Angeboten der Weiterbildung entsprechen:

2. 1. exemplarische Vermittlung von neuen Strukturen und durchgängigen Prinzipien in der Theologie und Pastoral;

2. Erhöhung der sozialen Sensibilität zur besseren Selbst- und Fremdwahrnehmung;

3. Beobachtung und Kultivierung emotionaler und affektiver Vorgänge im Einzelnen und in der Gruppe;

4. Aktivierung der Einzelnen und der Gruppen zur pastoralen Tätigkeit (besonders der Predigt, Gottesdienstgestaltung und Katechese), die von Fachleuten und Mitbrüdern methodisch und inhaltlich beurteilt wird;

5. Theorie und Praxis einer dynamischen Gemeindeleitung.

3. Vorbereitung und praktische Durchführung von Fortbildungskursen

3. 1. Rahmenplanung

Neben den reichhaltigen bereits bestehenden Angeboten zur Priesterweiterbildung müssen vor allem pastorale Grundkurse eingerichtet werden. Ihre Mindestdauer beträgt vier Wochen. Die Zahl der Teilnehmer soll nicht größer als 30 sein. Diese Großgruppe ist in drei bis vier überschaubare Kleingruppen unterteilt. In diesen Gruppen wird in der 1. Woche ein gruppendynamisches Training durchgeführt.

In den folgenden drei Wochen wird eine praxisbezogene Pastoral in kombinierten Arbeitsformen vermittelt. Im Gegensatz zu den bisherigen Methoden, bei denen zunächst theoretisches Wissen vermittelt wurde, das dann auf die Praxis angewendet werden sollte, werden zuerst Erfahrungen in der praktischen Seelsorge vorgeführt und dann reflektiert. Vorlesungen von Fachprofessoren werden nicht vorgehalten, sondern stehen am Ende der Behandlung eines Problemkreises. Die kritische Reflexion erstreckt sich im Rahmen der von den Teilnehmern selbst gewünschten Themenkreise auf mitgebrachten Vorlagen (Tonbandaufnahmen von Predigten, Katechesen, Erwachsenenbildungsveranstaltungen usw.), die unter methodischer und inhaltlicher Rücksicht gewürdigt werden.

Genügend Freizeit für persönliche Gespräche, Erholung und Meditation muß neben der anstrengenden wissenschaftlichen Arbeit gewährleistet sein.

3. 2. Methodische Anmerkungen

Um eine praxisbezogene Theorie zu gewinnen und zu einer theoriebegründeten Praxis zu kommen, wird man jede der drei Wochen unter ein praxisbezogenes Leitthema stellen müssen. Dabei kämen folgende typischen Aufgaben des Presbyters zum Tragen:

3. 2. 1. die Verkündigung in der Predigt: „Wir verkünden Christus als den gekreuzigten und auferstandenen Herrn“ als Inhalt;

2. die Gewissensbildung und Führung zu sittlicher Reife im Gruppengespräch und im Bußsakrament (Morallehre);

3. Religionsunterricht und Erwachsenenbildung „Neuinterpretation des Glaubens“;

4. Theorie und Praxis einer dynamischen Gemeindeleitung; Hilfen für die Gemeindeleitung und Kooperation im Team.

3. 3. Arbeitsformen

Gemäß den oben ausgeführten Voraussetzungen müssen die verschiedenen Arbeitsformen, den Inhalten entsprechend, abwechselnd angewandt werden. In Selbsterfahrungsgruppen, Lerngruppen und Arbeitsgruppen sollen die Teilnehmer der Weiterbildungskurse ein Höchstmaß an Selbständigkeit und Fähigkeit zur Zusammenarbeit gewinnen. Die

Arbeitsformen wechseln nach den Erkenntnissen der Gesprächsführung zwischen Gruppenselbstarbeit, Bericht im Plenum, Kurzreferaten, Podiumsdiskussionen und Disputation im Plenum. Wichtig erscheint, daß die Experten an den Sitzungen der Arbeitsgruppen teilnehmen.

Bei der Vorbereitung der Kurse sind Teilnehmer als Mitarbeiter zu gewinnen, die brauchbares Material (Tonbänder von Predigten, Unterrichtsbeispielen und Gottesdiensten oder schriftliche Arbeitsunterlagen) beibringen.

Das vorhandene Material wird vom Leitungsteam, das aus Fachleuten, einem Methodenlehrer und Vertretern der Teilnehmer besteht, ausgewählt und nach didaktischen und methodischen Gesichtspunkten in das Programm eingebaut. Unter Umständen kann die Bildung von Arbeitsgruppen mit unterschiedlichen Themenkreisen ratsam sein. Die Ergebnisse der Gruppen werden dann nach der Technik des Gruppenunterrichts im Plenum zur Diskussion gestellt. Die so gewonnenen Einsichten und Arbeitsunterlagen sollten in einer Veröffentlichung allen Priestern zugänglich gemacht werden.

Um ein möglichst großes Interesse an der Thematik zu gewährleisten, sollten die Themen durch eine vorherige Umfrage bei den Teilnehmern nach ihrer Dringlichkeit ermittelt werden.

Um einen Prozeß in Gang zu bringen, bei dem die Erfahrungen von früheren Kursen für die folgenden ausgewertet werden, sollte am Schluß eines jeden Kurses eine Auswertung schriftlich und im Gruppengespräch stattfinden.

4. Schlußbemerkungen

Kurse, die nach den oben ausgeführten Voraussetzungen und methodischen Grundsätzen durchgeführt werden, erfordern sicherlich bei ihrer Vorbereitung mehr Zeit und Kraft als die bisher üblichen. Nach den Erfahrungen mit der Weiterbildung der geistlichen Religionslehrer, lohnt sich diese Mühe aber nicht nur wegen des höheren Lernerfolges, sondern vor allen Dingen auch wegen der größeren Aktivierung und der besseren Atmosphäre bei den Teilnehmern.

Man sollte wenigstens ein Modell in dieser Art versuchen, und nach den gemachten Erfahrungen dann neu über zukünftige Planungen ins Gespräch kommen. Die Aufgabe der Weiterbildung des Klerus ergibt sich ja aus den gegenwärtigen und künftigen Bedingungen der Pastoral. Dabei muß der Mut aufgebracht werden, auch neue Wege zu gehen, für die zwar im kirchlichen Raum noch wenig Erfahrungsmaterial vorliegt, die aber bei anderen Institutionen der Erwachsenenbildung nach Theorie und Praxis bereits ein gesichertes Fundament haben.

Information

In einer Ansprache während der Messe zum Weltfriedenstag betonte Papst Paul VI., daß der Friede eine Pflicht nicht nur der Staatsmänner, sondern jedes Menschen sei. Er sei zu allererst ein geistiges Gut und dann erst politischer Gegenstand. Friede setze eine Erziehung zum Frieden voraus und verlange die Ausrottung veralteter Vorurteile wie „Aug um Aug, Zahn um Zahn“ oder „Gewalt und Rache können die zwischenmenschlichen Beziehungen regeln“. Grundlage aller Gesellschaftspsychologie müsse der Hunger nach Gerechtigkeit und das Suchen nach Frieden bilden. Der Friede müsse der Gipfel allen menschlichen Bemühens werden. Das sei keine Utopie, sondern echter Fortschritt.

Gegen eine gemeinsame Eucharistiefeier von katholischen Priestern und Gläubigen mit Christen anderer Konfessionen, wie sie heute verschiedentlich gefordert wird und zum Teil auch schon praktiziert wurde, hat sich das vatikanische Einheitssekretariat in einer in Rom veröffentlichten Erklärung ausgesprochen. In der Erklärung wird darauf verwiesen, daß die Interkommunion in den gültigen Weisungen der Kirche ausdrücklich untersagt ist. Zwischen den Konfessionen würden in dieser Frage Gespräche geführt, doch sie hätten noch nicht Resultate gezeitigt, die auf beiden Seiten von den Verantwortlichen der betreffenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angenommen werden könnten. Am Verbot der Interkommunion habe sich daher nichts geändert.

Auf der in Montreux tagenden Weltkonferenz für Entwicklungsfragen des Ökumenischen Rates der Kirchen hat Erzbischof Dom Helder Camara (Brasilien) leidenschaftlich an die christlichen Kirchen der Welt appelliert, den Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit durch die Mobilisierung der öffentlichen Meinung in den Industrienationen aufzunehmen. Der von seinen Gegnern als „roter Bischof“ apostrophierte Camara, der in Solidarität mit den Armen seiner Diözese die äußeren Zeichen seiner Bischofswürde ab-

gelegt hat und ein einfaches Holzkreuz an einer eisernen Kette trägt, verwahrt sich dagegen, daß die Ablösung ungerechter sozialer Ordnungen mit einer Art kommunistischer Weltrevolution gleichgesetzt wird. Es sei für die reichen Länder leicht und bequem, angesichts der Situation in den armen Ländern finanzielle und technische Hilfen anzubieten. Im Ergebnis führten derartige Hilfen jedoch fast überall zur weiteren Ausplünderung der armen Länder. Offensichtlich sei es für die reichen Länder unbequem, ihre Hilfen so zu steuern, daß die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnisse verändert würden, weil sie sich dann die für sie wichtigen Rohstoffe nicht mehr so leicht besorgen könnten.

Zum Abschluß ihrer Beratungen entwarf die Weltkonferenz eine neue Konzeption kirchlicher Entwicklungshilfe. Die neuen Empfehlungen zielen darauf ab, das bisher von den Kirchen praktizierte Gießkannenprinzip abzuschaffen und statt isolierter Projekte vor allem umfassende Programme zu fördern. Eine straffe Planungsorganisation beim Ökumenischen Rat und ein zu gründender Weltentwicklungsfond stellen die Instrumente dar, mit deren Hilfe die einzelnen Kirchen ihre Maßnahmen gezielt und wirksam durchführen sollen. In einem Appell wendet sich die Konferenz an die Kirchen der Welt, die bei der Weltkirchenkonferenz in Uppsala angeregte Selbstbesteuerung in Höhe von mindestens zwei Prozent der kirchlichen Eatsummen zur Finanzierung der Entwicklungsprogramme bis spätestens 1971 zu akzeptieren.

Der Präsident der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, Kardinal Roy, hat in einem Schreiben an das Komitee Europa-Lateinamerika zu den Dokumenten über die Folterungen in Brasilien Stellung genommen, die dieses Komitee der Kommission übersandt hatte. Papst Paul VI. verfolge mit wachsamer Aufmerksamkeit die Lage der Kirche in Brasilien, über die er ständig auf dem laufenden gehalten werde. Auch die Päpstliche Kommission könne nicht taub bleiben gegenüber den Appellen der christlichen Gewissen, die gerechterweise auf die Angriffe und Gewalttätigkeiten reagieren, die gegen die Rechte der menschlichen Person in vielen Ländern vor-

kommen. Der brasilianische Episkopat habe wiederholt und öffentlich Folterungen und Massenhinrichtungen angeprangert.

Das brasilianische Erziehungsministerium hat die Verwendung eines von der Bischofskonferenz des Landes approbierten neuen Katechismus an den öffentlichen Schulen verboten. Zur Begründung ihrer Maßnahme vertrat die Regierung die Ansicht, das von Marianistenpater Cechin verfaßte Lehrbuch „Leben und Glauben“ hetze zur Subversion auf. Der Erzbischof von Porto Alegre, Kardinal Alfredo Vicente Scherer, ordnete auf diese Verfügung hin seinerseits an, daß der Cechin-Katechismus an den katholischen Schulen weiterhin zu verwenden sei.

Verheirateten Priestern die Ausübung bestimmter Funktionen in der Kirche zu gestatten und sie damit wieder in die Strukturen der Kirche zu integrieren, haben die Bischöfe der drei nordostbrasilianischen Bundesstaaten Ceara, Piaui und Maranhao beschlossen. Das für verheiratete Priester bestehende Verbot, die Messe zu feiern und Sakramente zu spenden, bleibt jedoch unangetastet in Kraft. Die Betroffenen werden von den Bischöfen zu anderen seelsorglichen und sonstigen kirchlichen Tätigkeiten herangezogen. Der Beschluß der nordostbrasilianischen Bischöfe betrifft die drei Erzdiözesen Fortaleza, Teresina und Sao Luis do Maranhao und 17 Diözesen und Prälaturen. Die Maßnahme soll zugleich den Gläubigen zeigen, daß verheiratete Priester keine Ausgestoßenen sind.

Die katholischen Bischöfe der Niederlande nahmen nach der Veröffentlichung des Briefes Papst Pauls VI. an Kardinalstaatssekretär Villot zur Frage des Zölibats in einer kurzen Erklärung Stellung. Sie schätzten das Angebot des Papstes, mit ihnen über die Probleme der Priester in den Niederlanden zu sprechen, und sie hoffen, daß dieses Gespräch gute Resultate zeitigen werde. – Laut Katholischer Nachrichtenagentur KNP war die Mehrheit der niederländischen Katholiken konsterniert über die Art, in der Papst Paul VI. ihnen mitteilte, daß er keinerlei Diskussion über die Lösung der verpflichtenden Verbindung von Priestertum und Zölibat zulasse. Es überwiege ein

Gefühl tiefer Enttäuschung, weil man in der Haltung des Papstes eine unzweideutige Verweigerung eines Dialogs und das Zurückweisen einer aufrichtigen Meinung des weit aus größten Teiles der holländischen Katholiken sehe.

Eine von der italienischen Bischofskonferenz angeordnete Umfrage über Probleme des Priestertums im italienischen Klerus richtete sich an rund 40.000 Priester; der Fragenkatalog bestand aus 212 Punkten. Die Fragen mußten von den Priestern in Versammlungen auf Dekanatsebene beantwortet werden. Die Ordinariate sollen einen zusammenfassenden Bericht über das Umfrageergebnis in ihrer Diözese erarbeiten. Die Diözesanberichte werden in je ein Gesamtdokument der regionalen Bischofskonferenz verschmolzen. Diese Dokumente bilden dann die Unterlage für die nächste Plenarversammlung der italienischen Bischofskonferenz, die sich mit dem Thema „Der priesterliche Dienst“ befassen wird. – In Kritiken gegen diese Umfragepraxis wird darauf hingewiesen, daß eine persönliche und vertrauliche anonyme Umfrage bei den einzelnen Priestern ein wirklichkeitsnäheres Ergebnis erbracht hätte als eine offene Befragung auf Dekanatsebene in Anwesenheit der jeweiligen Oberen. Die gestellten Fragen seien zu allgemein und es sei zudem zu erwarten, daß die Umfrageergebnisse durch die auf den verschiedenen Ebenen zu erstellenden Zusammenfassungen verwässert würden.

Der Erzbischof von Ravenna, Salvatore Baldassari, bestätigte die Meldung, wonach zur „Untersuchung der Lage des Bistums“ ein Apostolischer Visitator nach Ravenna entsandt werden sollte. Er habe den Eindruck, die Untersuchung werde sich nicht auf den Fall jener Pfarrer seiner Erzdiözese beschränken, die sich für eine offene Diskussion des Zölibatsproblems ausgesprochen hatten, sondern überhaupt seine seelsorgliche Tätigkeit im Erzbistum zum Gegenstand haben. – Als einer der fortschrittlichsten Bischöfe Italiens stellte Baldassari sich vor die geistlichen Zölibatskritiker in seinem Erzbistum, bekundete der Florentiner Isolotto-Gemeinde des Don Mazzi seine Solidarität, entdeckte im Katechismus des Don Mazzi „nichts gegen Glaube und

Sitte“ und gab einer von verschiedenen Seiten kritisierten neuen, modernen Bibelübersetzung sein Imprimatur. Baldassari leitet seit dreizehn Jahren das Erzbistum Ravenna.

Der Abt des österreichischen Zisterzienserstiftes Wilhering, der 39jährige Prälat Gabriel Weinberger, stellte nach vierjähriger Amtszeit freiwillig seinen Mitbrüdern die Vertrauensfrage, obwohl er seinerzeit auf Lebenszeit gewählt worden war. Bei einer geheimen Abstimmung wurde der Abt mit großer Mehrheit in seinem Amt bestätigt. Prälat Weinberger will eine solche Abstimmung alle vier Jahre durchführen lassen, da er seine Wahl von Anfang an als einen Auftrag verstanden habe und der Ansicht sei, daß die Wähler das Recht haben müßten, von Zeit zu Zeit darüber zu urteilen, ob ihre Erwartungen und ihr Wahlauftrag erfüllt worden sind. Er wies darauf hin, daß verschiedene Klöster und Kongregationen ihren Abt nicht auf Lebenszeit wählen und daß die vorgegebenen kirchengesetzlichen Normen vielfach einen genügenden Freiheitsraum für Experimente und Erneuerung bieten. Diese Freiheitsräume werden aber oft übersehen, weshalb Initiativen nur deshalb unterbleiben, weil man noch immer gewohnt sei, sich nur an Vorschriften zu orientieren und zu glauben, es wäre alles verboten, was nicht ausdrücklich erlaubt ist.

Der neue Pfarrer der Isolotto-Gemeinde am Stadtrand von Florenz, Don Pietro de Marchi, wurde am 1. Februar 1970 durch den Klerusvikar des Erzbistums in sein neues Amt eingeführt. Während im Inneren der Pfarrkirche die Amtseinführung stattfand, feierte die Don-Mazzi-Gemeinde wie bisher auf dem Vorplatz die Sonntagsmesse, an der über 500 Gemeindemitglieder teilnahmen und die ein amerikanischer Priester zelebrierte. Gleichzeitig fand im Inneren des Gotteshauses eine zweite Messe statt. Vor dem Gottesdienst taufte Don Mazzi ein neues Gemeindemitglied. Zu Zwischenfällen kam es nicht.

Der Arbeitskreis Mischehe Essen hat mehrere Leitsätze für ein künftiges Mischehenrecht erarbeitet und der gemeinsamen Synode der deutschen katholischen Bistümer zugeleitet: Gläubige Christen beider Konfessionen sind in ihrem Gewissen verpflichtet, ihren Kindern

den Weg zum Heil in Jesus Christus zu zeigen. Zahllose Mischehen haben den Beweis erbracht, daß diese Aufgabe von beiden Partnern gemeinsam erfüllt werden kann. Sie erfordert jedoch das Miteinander beider Eltern, das nur nach einer freien Gewissensentscheidung möglich ist. Daß Menschen heute noch zum Glauben an Jesus Christus finden, ist unendlich viel wichtiger als die Frage, in welcher Konfession dies geschieht. Die Konfessionszugehörigkeit der Kinder muß daher von jedem Elternpaar unter Berücksichtigung seiner persönlichen Lebensbedingungen selbst entschieden werden. Keine Kirche hat das Recht, einseitige Forderungen zu stellen.

Das Gewissen des evangelischen Partners ist in jeder Hinsicht dem des katholischen Partners gleich zu achten. Jedes Ehepaar muß daher gemeinsam und frei entscheiden, in welcher Kirche die Trauung erfolgen soll. Die Sakramentalität der Ehe wird hiervon nicht berührt.

Hinter dem Wunsch nach ökumenischen Trauungen, wie sie in zunehmendem Maße praktiziert werden, muß der ernste Wille beider Partner gesehen werden, ihren Glauben und ihre kirchliche Bindung in ihr gemeinsames Leben einzubringen.

Geistliche, die sich hierbei zu gemeinsamem Handeln zusammengefunden haben, waren durchwegs von großer Verantwortung getragen. Sie sind nicht länger zu behindern. Wir fordern: Unverzügliche Vereinbarungen über ökumenische Trauformen, wie sie von der evangelischen Kirche bereits angeregt wurden. Der evangelische Amtsträger darf dabei nicht länger zurückgesetzt werden.

Die Bitte konfessionsverschiedener Ehepartner, das Abendmahl gemeinsam empfangen zu dürfen, ist Ausdruck tiefer Gläubigkeit. Dies zu verweigern, widerspricht dem Sinn des Abendmahles. Ehepartner, die an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie glauben, dürfen daher nicht länger vom gemeinsamen Empfang dieses Sakramentes ausgeschlossen werden.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat eine Denkschrift der Kammer für Soziale Ordnung über „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ herausgegeben. Diese Denk-

schrift setzt sich nicht nur mit den Kritiken an kirchlichen Äußerungen auseinander, sondern legt auch die Gründe dar, warum sich die Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Problemen äußert. Sie stellt klar, wer hier redet und wer die Angesprochenen sind, und gibt Empfehlungen für die Erarbeitung von kirchlichen Stellungnahmen und den Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung. Die Kirche dürfe und solle reden, wenn sie sich durch konkrete Inanspruchnahme oder durch ihre Beurteilung der Lage aufgefordert sehe. Sie müsse spätestens reden, wenn Schweigen nicht möglich sei, ohne schuldig zu werden. Als entscheidend für die Kirchlichkeit einer Äußerung wird allein ihre Schrift- und Sachgemäßheit bezeichnet. Bei der Frage, wie konkret kirchliche Äußerungen zu gesellschaftlichen Problemen sein sollten, wird davor gewarnt, das Unbequeme zu verschweigen oder sich auf allgemeine Richtigkeiten oder fromme Redensarten zurückzuziehen.

Der aus der Schweiz stammende katholische Missionar und Priester-Journalist Michael Traber, der wegen seiner publizistischen Kritik an der Rassenpolitik der rhodesischen Regierung schon wiederholt in Konflikt mit den Behörden geraten war, wurde von der Regierung in Salisbury des Landes verwiesen. Er war Chefredakteur der katholischen Zeitung „Moto“, die unter der Negerbevölkerung Rhodesiens stark verbreitet war und sich zum Sprecher für die Rechte der farbigen Rhodesier machte. — Der schwelende Konflikt zwischen den christlichen Kirchen des Landes und der rhodesischen Regierung wegen der Rassenpolitik hat sich in letzter Zeit weiter verschärft. Über die nachdrückliche kirchliche Kritik an der Rassenpolitik der Regierung wurde die Öffentlichkeit im Rahmen einer Pressekonferenz informiert, bei der die Vertreter der einzelnen Kirchen ihren Standpunkt in aller Offenheit darlegten.

Der ideologische Druck der jugoslawischen Regierung auf die orthodoxe Kirche hat nach Ansicht des in London residierenden Bischofs Lavrentije nachgelassen. Der vom serbischen Patriarchat für die Seelsorge unter den orthodoxen Serben in Westeuropa eingesetzte Bischof führt die weitgehende Rehabilitierung

der Serbischen Orthodoxen Kirche u. a. auf das Wirken der römisch-katholischen Kirche zurück, die als mächtige internationale Organisation mit dem Eintreten für ihre Gläubigen indirekt auch die Freiheit jener Christen verteidige, die anderen Kirchen angehören. Als weiteren Grund nannte Lavrentije die nationale Rolle der Serbischen Orthodoxen Kirche innerhalb des viele Nationalitäten umfassenden jugoslawischen Staates. Schließlich sei zu berücksichtigen, daß die Führung des Landes in den letzten zehn Jahren in starkem Maße mit ihren politischen Problemen beschäftigt gewesen sei.

Zum erstenmal in der Geschichte der Kirche werden zwei Frauen zu „Kirchenlehrern“ erhoben. Papst Paul VI. unterzeichnete ein entsprechendes Dekret des zuständigen vatikanischen Dikasteriums, durch das die Italienerin Katharina von Siena und die Spanierin Theresia von Avila mit diesem Ehrentitel ausgezeichnet werden. Die feierliche Proklamation der beiden neuen Kirchenlehrer dürfte im Laufe dieses Jahres erfolgen.

Unter dem Personal der Vatikanstadt hat sich ein Agitationskomitee zur Gründung einer Gewerkschaft gebildet. In einem Flugblatt, das allen Angestellten und Arbeitern und zur Kenntnisnahme auch dem Papst und den Verwaltungsdirektoren des Staates zugestellt wurde, fordern die Arbeiter u. a. einen festen Arbeitsvertrag, das Recht auf die Bildung einer Gewerkschaft, ein 14. Monatsgehalt im Jahr sowie die übrigen Vorteile, die die Arbeitsverträge in Italien vorsehen. Bereits vorher hatte das Komitee klar formulierte arbeitsrechtliche und soziale Forderungen an die Leitung des Staates gestellt.

Berichte

Wiener Seelsorgertagung im Zeichen der Hoffnung

Das Thema der vom Österreichischen Pastoralinstitut vom 29. bis 31. Dezember 1969 in Wien veranstalteten Weihnachts-Seelsorger-

tagung war die „Hoffnung für alle“, die von Angst, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung bedroht sind. In einer kurzen Ansprache während des Eröffnungsgottesdienstes wies der Linzer Weihbischof Alois Wagner besonders auf die Situation der Entwicklungsländer und die Notwendigkeit des Einsatzes aller für die Besserung dieser trostlosen Situation hin. Anstelle des erkrankten Vorsitzenden des Pastoralinstitutes, Msgr. Hans-Joachim Schramm, konnten die Tagungs- und Diskussionsleiter der einzelnen Tage, P. Josef Zeininger, Prof. Karl Gastgeber und Dr. Wilhelm Zauner, die bei einzelnen Referaten anwesenden sieben österreichischen Bischöfe, den päpstlichen Nuntius in Wien, den russisch-orthodoxen Bischof Melchisedek, den tschechoslowakischen Bischof Hlouch von Budweis, den Warschauer Weihbischof Miziolek und Teilnehmer aus allen österreichischen Diözesen, aus Südtirol und Westdeutschland sowie Gäste aus Jugoslawien, Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei begrüßen.

Dem Einführungsvortrag „Hoffnungslosigkeit und Angst der Menschheit“ von *Heinrich Schneider*, Ordinarius für politische Philosophie in Wien, gelang es in besonders eindrucksvoller Weise, das in politischer Hinsicht Negative in der heutigen Welt zu schildern. Die Darstellung der Lage der Entwicklungsländer, ihrer Bedrohung durch Hunger und Verarmung, trotz unerhörter Steigerung des Sozialproduktes in den Industrieländern, dürfte das Verständnis dafür vermitteln, daß unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen breiten Massen der Erdbevölkerung die Revolution als die einzige Hoffnung erscheint. Eine noch größere Gefährdung bedeutet aber der Krieg. Das gegenwärtige Gleichgewicht des Schreckens stützt sich auf das Prinzip der Abschreckung. Angst bewirkt aber Aggression. Hoffnung gibt es nur durch gegenseitiges Vertrauen und durch Friedensarbeit: Wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor. Der archaische Protest der Hippies wie auch die totale Kritik der „neuen Linken“ sei Ausdruck einer tiefen Hoffnungslosigkeit.

Es scheint eine Überforderung eines Referenten zu sein, das Thema „Religionen und Utopien der Hoffnung“ in einem einzigen Vortrag behandeln zu wollen. Der Ordinarius

für Religionswissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität Wien, *Hubertus Mynarek*, gab in seinem zweistündigen Vortrag einen Überblick über die Hoffnung der archaischen Religionen, der vor- und nachsokratischen Philosophie, des Alten Testaments, des mittelalterlichen und neuzeitlichen Denkens, des Marxismus, der Physik und der Futurologie. Man kann dem Endergebnis seiner Darlegungen ohne Vorbehalt zustimmen: die Hoffnung aller außerchristlichen Religionen und Utopien liegt in der ewigen Wiederkehr und in der zyklischen Erneuerung. Hoffnung konstituiert sich außerhalb des Christentums immer auf Grund der Vergangenheit, sie ist rückwärtsblickend, archaisch. Auch die Philosophie kann keine andere Hoffnung bieten. Durch diese Gegenüberstellung hebt sich die eigentliche Gestalt der christlichen Hoffnung schärfer ab. Sie richtet sich auf die ganz erfüllte Zukunft, auf das wirklich Neue, das von Gott geschenkt wird. Das Heil ist aber nicht eine unweltliche Größe, sondern die endgültige Selbstübertretung der Welt aus der Kraft Gottes.

Nach diesem erschöpfenden Nachmittag erhellte am Abend *Wilhelm Nyssen* (Köln) in einer Bildmeditation herrlicher Illustrationen der Apokalypse aus Spanien (10. und 11. Jahrhundert) den Kern der Hoffnungsbotschaft: Jesus der Christus ist allein Herr der Geschichte, weil er das Lamm ist.

Die „Hoffnung im Neuen Testament“ wurde am zweiten Vormittag behandelt. In seiner Bestandsaufnahme wies Professor *Karl Hermann Schelkle* (Tübingen) darauf hin, daß in der Synopse das Wort Hoffnung ausdrücklich nur an einer einzigen Stelle (Mt 12,21) vorkommt, obwohl die Sache selbst sowohl in den Seligpreisungen als auch in der Botschaft vom Reiche vorhanden ist. Die Erklärung dieses Umstandes ist nach Schelkle darin zu suchen, daß die Ankunft des Messias die bisherigen Hoffnungen erfüllt hat (Mt 11) und die neue Hoffnung erst in der Predigt der Apostel verkündet wird. In einer Fülle von Zitaten breitete er die neutestamentliche Lehre von der Hoffnung bei Paulus, im Hebräerbrief und im ersten und zweiten Petrusbrief aus. Das Fehlen des Wortes Hoffnung im Johannesevangelium ist mit der Aussageabsicht des Evangeliums, nämlich der

Proklamierung der Gegenwärtigkeit des Heiles zu erklären. Doch wird Christus als Weg, Wahrheit, Leben, Lamm, Brot, wahrer Hirt, ewiges Wort bezeichnet und damit in der Sprache der beginnenden Gnosis ausgesagt, daß Christus die einzige Hoffnung ist. In dieser Anpassung sah der Referent zugleich ein gültiges Modell einer zeitnahen Verkündigung. Die Unterscheidung zwischen Aussageinhalt und Darstellungsform der eschatologischen Hoffnungsgüter bleibt aber schwierig. Ohne eine gewisse kosmologische Eschatologie ist die eschatologische Existenz des Menschen nicht aussagbar.

Am Nachmittag sprach *Josef Sudbrack* (München) über die „Wende der Theologie zum Menschen“, ausgehend vom Zusammenhang zwischen der Wende zur Innerlichkeit bei Bultmann und heutiger Hoffnungstheologie. Er betonte die Notwendigkeit der Erweiterung der Hoffnung in die Dimensionen der Arbeit und der Gesellschaftlichkeit, während die klassische Theologie nur von Gott und der Seele wissen wollte. Die letzte Gewißheit, daß Gott und Christus den letzten Horizont bilden, erfährt man in dem letzten Schritt, den man selbst machen muß. Die Hoffnung ist nicht vertikal, sondern horizontal: Gott ist vor uns. Früher war Gott nahe, heute ist er fern. Der nahe Gott bedeutet, daß man ihn nach einem halbstündigen Weg in der Kirche oder nach achtsündiger Arbeit in der Viertelstunde des Gebetes finden konnte. Heute erfahren wir Gott an der Grenze der Liebe, des Glückes, des Lebens.

Am dritten Vormittag wurde von Professor *Heimo Dolch* (Bonn) das Thema „An Hoffnung und Heil aller mitarbeiten“ unter dem formalen Aspekt der Spannung zwischen vertikaler und horizontaler Hoffnung aufgegriffen. Er befürwortete die Aufrechterhaltung dieser Spannung, die der christlichen Hoffnung eigentümlich ist, und suchte sein Ziel zu erreichen, indem er die vertikale Hoffnung gegen vermeintliche oder echte Angriffe verteidigte. Indem er sich weder mit dem Optimismus Teilhards noch mit dem Pessimismus Reinhold Schneiders identifizierte, sah er die Aufgabe der Christen darin, daß sie ihre Arbeit vom Kreuz durchdringen lassen. Trotz seiner gegensätzlichen Grundposition zu Dolch fand das Schlußreferat von Professor

Bruno Dreher (Wien) über das praktische Thema „Hoffnung verkünden“ größtes Interesse und besonders gute Aufnahme. Er sprach nicht nur über die Verkündigung der Hoffnung, sondern erweckte zugleich Hoffnung für alle. Ausgehend von dem neuen Prinzip der anthropologisch-hermeneutischen Verkündigung, rollte er die Hoffnungsthemen in ihrer ganzen Breite auf, angefangen vom Credo bis zur christlichen Moral. Soll die Verkündigung dem Menschen Hoffnung machen, dann muß sie die Fragen des heutigen Menschen mit dem Worte Gottes sinnstiftend beantworten. Um Mißverständnisse zu vermeiden, betonte Dreher in der regen Diskussion die Wichtigkeit des hermeneutischen Dreiecks von Mensch, Schrift und Tradition.

Obwohl manche Fragen offen geblieben sind, konnten die beinahe 300 Teilnehmer viele wertvolle Einsichten, Informationen und Anregungen mitnehmen. Der Tagungsbericht wird auch jenen, die an der Tagung nicht teilgenommen haben, eine wertvolle Zusammenfassung des heutigen Erkenntnisstandes christlicher Hoffnungstheologie, -praxis und -verkündigung bieten.

Thomas Nyiri, Budapest

Priesternachwuchs in Polen

Eines der drängendsten Probleme der Kirche ist seit Jahren der immer größer werdende Priestermangel. Das rapid ansteigende Nachlassen des Priesternachwuchses in fast allen katholischen Kirchen und die Fragen der Priesterausbildung und -weiterbildung sind mit eine der größten Sorgen der Kirche. In der allgemeinen Situation der katholischen Kirchen in Europa erscheint Polen – neben Jugoslawien – auf diesem Gebiet als eine günstige Ausnahme. Die Gesamtzahl der Theologiestudenten in den Priesterseminarien der 25 Diözesen (ohne Ordenspriester) lag im Wintersemester 1969/70 bei 3330. Davon waren 743 Alumnus des ersten Jahrgangs. Den stärksten Priesternachwuchs hatten Tarnow (gesamt 278 / 1. Jahrgang 58), Katowice (265/50), Krakow (243/59), Wroclaw/Breslau (242/45), Warszawa (221/52) und Poznan (198/25). Lediglich neun meist kleinere Bistümer

bzw. Reste der früheren Diözesen Wilna, Pinsk und Lemberg haben weniger als hundert Theologiestudenten. Dabei haben nur noch zwei Diözesen (Czestochowa und Plock) ihr Knabenseminar. An Priestermangel leiden unter den größeren Diözesen Gorzow, Lodz und Warszawa. Abgesehen von einer leichten Zunahme in den beiden letzten Jahren ist die Gesamtzahl der Theologiestudenten in Polen seit einigen Jahren ungefähr gleich, liegt aber merklich unter den Zahlen von 1955–60. Für die Zukunft wird man infolge der fortschreitenden Säkularisierung der Bevölkerung und des schwächer werdenden Bevölkerungswachstums auch eine Abnahme der Zahl der Theologiestudenten erwarten müssen; bei den Ordenspriestern war schon in den vergangenen Jahren ein Rückgang zu verzeichnen. Gründe für diesen derzeit günstigen Priesternachwuchs in Polen sind zunächst die tiefe Religiosität weiter Bevölkerungskreise und das gute, christliche Familienleben. Dann aber müssen noch zwei Faktoren besonders erwähnt werden: der eine ist der enge Kontakt der Priester mit der Jugend im (außerschulischen) katechetischen Unterricht und in der Ministrantenerziehung, der andere ist die besondere Sorge, die der Episkopat den Priesterseminarien und der Priesterausbildung zuwendet. Vor zwei Jahren wurde eine „ratio formationis sacerdotalis“ fertiggestellt und von der zuständigen römischen Kongregation bestätigt. Vor jedem Studienjahr versammeln sich die Rektoren der polnischen Priesterseminarien für zwei Tage, um die verschiedenen anstehenden Probleme eingehend zu diskutieren. Die finanziellen Probleme, die die Erhaltung der Seminarien mit sich bringt, und der Militärdienst, den alljährlich viele Alumnus ableisten müssen, bedeuten keine Bedrohung für die Existenz der Priesterseminarien oder für die Zahl der Theologiestudenten. *Wladyslaw Miziolek, Warszawa*

Amtszölibat und Priesterberuf

Umfrage zum Amtszölibat der Welpriester in Österreich

Die SOG Österreich hat im Frühjahr 1969 eine Befragung aller Welpriester Österreichs durch-

geführt. Die Befragung kann nicht als repräsentativ für alle Welpriester Österreichs gelten, weil nur 40,3% aller befragten Welpriester geantwortet haben. Die Rücksendequoten sind allerdings nach Altersschichten sehr unterschiedlich, die Quoten sinken mit dem Alter von 62% (bei den 1935 bis 1939 Geborenen) auf 15,5% (bei den vor 1890 Geborenen) ab.

Zur Fragestellung muß betont werden, daß die Fragen mehr oder weniger ad-hoc-Fragen darstellen, die in keinen größeren Zusammenhang gestellt sind. Trotzdem stellen die Antworten wichtige Hinweise auf die Haltung vieler Priester in dieser im Augenblick sehr aktuellen Frage dar.

Obwohl wir hier nur auf einige besondere Aspekte der Ergebnisse eingehen können¹, wird der Leser auch aus dem hier Gesagten erkennen können, daß diese Frage ein Symptom für die Situation der Kirche heute darstellt und deshalb grundlegende Überlegungen nötig macht.

Auf die Frage „Sind Sie dafür, daß es in der katholischen Kirche neben den zölibatären auch verheiratete Priester gibt?“, haben von den 1716 Antwortenden 1085 oder 63,2% mit ja geantwortet, 495 oder 28,3% sind dagegen und 136 oder 8% gaben keine oder keine klare Antwort. Auf die Frage „Soll die Kirche den Weikandidaten freistellen, ob sie zölibatär oder ehelich gebunden leben wollen?“, haben 1051 oder 61,2% mit ja geantwortet. Von den 211 Priesterstudenten in den Seminarien, die geantwortet haben (bei insgesamt rund 350 Befragten), sind 195 oder 82,9% für ein Freistellen der Lebensform für Weikandidaten.

Auf die Frage „Würden Sie persönlich heiraten, wenn Sie als Priester in Ihrer jetzigen Stellung bleiben könnten?“ antworteten 531 oder 30,9% aller Antwortenden mit ja. Es wurde eine Reihe weiterer Fragen gestellt, deren Beantwortung zeigen sollte, wie stark die Priester an ihrem Beruf hängen bzw. wieviele der Heiratswilligen sich auch dann vermählen wollen, wenn sie in diesem Fall nicht

¹ Eine genaue Darstellung der Ergebnisse der gesamten Umfrage wird in der Theologisch-praktischen Quartalschrift (Heft 3, 1970) veröffentlicht.

mehr Priester bleiben können. Nur 155 oder 9% aller Antwortenden würden heiraten, wenn sie sich laisieren lassen, einen neuen Beruf ergreifen müßten und die Missio canonica verlören.

Diese genannten Prozentsätze verschieben sich allerdings dann stark, wenn wir nur die 943 Weltpriester unter 50 Jahren, die geantwortet haben, betrachten. Von diesen wollen 413 oder 43,8% heiraten, 407 oder 43,2% wollen nicht heiraten und 13% geben keine Antwort. Starke Unterschiede bestehen auch zwischen den Diözesen.

Eine Reihe von Priestern hat den Fragebogen Zusätze angefügt, deren Studium weitere Hinweise auf Besonderheiten der Lebensweise der Weltpriester Österreichs erbringen kann.

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß sich eine große Zahl von Weltpriestern Österreichs für die Möglichkeit eines verheirateten Priesters in der katholischen Kirche ausgesprochen hat und daß darüber hinaus eine bedeutende Minorität ans Heiraten denkt und sich nur durch die Tatsache, daß in der augenblicklichen Situation ein Heiraten mit dem Verlust der Möglichkeit, priesterlich tätig zu sein, verbunden ist, von diesem Schritt abhalten lassen. Deshalb ist es fraglich, ob der Zölibat auch in Zukunft das prägende Zeichen der Amtsträger der katholischen Kirche sein und weiterhin an der notwendigen Verbindung von Priestertum und Ehelosigkeit festgehalten werden kann. Klaus Z.

Forum

Unitatis vincula

Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen

Im folgenden kommen ein päpstlicher Nuntius, ein Historiker, ein Ortsbischof und ein Kirchenrechtler zu einigen aktuellen Fragen der päpstlichen Nuntiaturen zu Wort. Die Fragen sind im ersten Beitrag genannt; die Antworten bieten die Mehrzahl der positiven und kritischen Argumente. red

Vor allem ist zu betonen, daß auch vom

Amte der Vertreter des Hl. Stuhles gilt, was das Konzil vom Amte der Hirten des Volkes Gottes sagt, nämlich daß ihr Amt einen Dienst, eine „diakonia“ im wahren Sinne bedeute (Kirchenkonstitution Nr. 24). Deshalb wird im Motu proprio vom 24. Juni 1969 die Aufgabe der Vertreter des Hl. Stuhles als Hilfeleistung für die Bischöfe, Priester, Ordensleute und Gläubigen bezeichnet.

1. (Der innerkirchliche Einfluß der Nuntien) Das Amt des Vertreters des Hl. Stuhles ist, wie im Motu proprio (IV, 1) dargestellt wird, das einer Mittelsperson zwischen dem Hl. Stuhle und der Lokalkirche, und seine Hauptaufgabe ist die Förderung und Festigung fruchtbarer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhle und den Bischöfen, dem Klerus und den Gläubigen dieser Kirche. In diesem Sinne kann man von einem Einfluß auf das kirchliche Leben sprechen, nicht aber im Sinne einer Einflußnahme auf die Bischöfe in der Ausübung ihres Hirtenamtes.

2. (Kirchenpolitik durch Nuntien oder durch die Bischofskonferenzen) Was die kirchenpolitischen Aufgaben der Vertreter des Hl. Stuhles betrifft, so bestehen sie vor allem darin, die Interessen der Kirche bei den staatlichen Behörden zu vertreten und zu schützen. Wie es im Motu proprio (X, 2) heißt, soll der Vertreter des Hl. Stuhles dabei im Kontakt bleiben mit den Bischöfen des Landes. Gewiß wären die Verträge mit der ungarischen 1964 und mit der jugoslawischen von 1966, die Mons. Augustinus Cassaroli vom Päpstlichen Staatssekretariat zum Besten der dortigen Kirchen hat abschließen können, wie auch die Verhandlungen des Heiligen Stuhls mit den Regierungen in Kuba, Polen und der Tschechoslowakei zum Wiederaufbau der christlichen Kirchen in diesen Ländern von den dortigen Ortsbischöfen allein nicht durchführbar gewesen. Es sei auch darauf hingewiesen, daß in Zeiten der Bedrängnis für die Kirche und der Hemmung ihrer freien Tätigkeit der Vertreter des Hl. Stuhles durch seine Interventionen manches tun kann, was sonst nicht getan werden könnte.

3. (Innerkirchliche Kommunikation über Nuntien oder direkt) Bezüglich der innerkirchlichen Kommunikation hat der Vertreter des Hl. Stuhles gewiß eine wichtige Aufgabe zu erfüllen (Motu proprio V): vor allem durch

ausführliche Berichterstattung über die Lage der Kirche und ihre Probleme im Lande, durch Bekanntgabe der Verlautbarungen und Weisungen des Hl. Stuhles sowie durch die Übermittlung von Vorschlägen und Bitten aus dem Lande an den Hl. Stuhl. Doch geschieht diese Kommunikation nicht allein auf diesem Wege: in vielen Angelegenheiten verkehren Bischöfe, Priester und Gläubige auch direkt mit dem Hl. Stuhle bzw. seinen verschiedenen Organen.

4. (Einfluß bei den Bischofsernennungen) Bei Bischofsernennungen hat der Vertreter des Hl. Stuhles die Aufgabe, die erforderlichen Informationen über die Kandidaten mit seinem Gutachten dem Hl. Stuhle zu unterbreiten. Dabei soll er, wie es im *Motu proprio* heißt (VI, 2), unter auferlegter Geheimnispflicht, Geistliche und Laien zu Rate ziehen. Dies wird auch in der Praxis in großem Ausmaße durchgeführt. Außerdem steht aber nach den bestehenden Normen auch den Diözesanbischöfen und den Bischofskonferenzen das Recht zu, Listen von Kandidaten einzureichen. Der Vertreter des Hl. Stuhles steht also auch in dieser wichtigen Aufgabe nicht allein, sondern in Mitwirkung mit den Bischöfen, dem Klerus und auch den Gläubigen des Landes.

5. (Bischöfe oder Laien als Vatikanische Diplomaten) Weil für den Vertreter des Hl. Stuhles die geistliche Aufgabe im Dienste der Kirche die Hauptsache ist, entspricht es seinem Amte, daß er dem geistlichen Stande angehört; und da er den Hl. Stuhl vor dem Episkopate, dem Klerus und den Gläubigen einerseits und den staatlichen Behörden andererseits zu vertreten hat, erscheint es geziemend, daß er selbst mit der bischöflichen Würde ausgestattet ist. Die Ernennung von Laien für die Vertretung bei der Regierung wäre wohl eine unnötige Verdoppelung, die auch den eigentlichen Sinn der Vertretungen des Hl. Stuhles verdunkeln würde.

6. (Der rechtliche Charakter des Kontakts der Kirche mit dem Staat) Der rechtliche Charakter der Kontakte der Kirche mit dem Staate erhellt, wie auch im *Motu proprio* betont wird, aus den beiderseitigen Aufgaben und der Notwendigkeit einer fruchtbaren Zusammenarbeit zum Besten der einzelnen und der Gemeinschaft. Dem Hl. Stuhle steht es zu,

in wichtigen Angelegenheiten der Lokalkirchen mit den betreffenden Regierungen zu verhandeln und vertragliche Abmachungen abzuschließen. Die Vertreter des Hl. Stuhles sollen dabei mit dem Landesepiskopat in Verbindung stehen (*Motu proprio* X, 2).

7. (Repräsentation oder Mitregierung mit den Ortsbischöfen) Wie schon im bestehenden Kirchenrecht festgelegt ist (can. 269, 1) und im *Motu proprio* neuerdings betont wird (VIII, 1), sollen die Vertreter des Hl. Stuhles die freie Ausübung des Hirtenamtes durch die Ortsbischöfe in keiner Weise behindern. Von einer „Mitregierung mit den Bischöfen“ kann, deshalb keine Rede sein. Es handelt sich vielmehr um einen brüderlichen Dienst in Vertretung des Papstes, der ja das Haupt des Bischofskollegiums ist.

Zum Schluß möchte ich noch auf die besonderen Aufgaben der Vertreter des Hl. Stuhles in Ländern hinweisen, in denen die Kirche noch zahlenmäßig klein ist und für ihren Aufbau in vieler Hinsicht der Hilfe des Hl. Stuhles und der Katholiken anderer Länder bedarf. In diesen Fällen muß sich der Vertreter des Hl. Stuhles in besonderer Weise bemühen – in Verbindung mit den Bischöfen und den Ordensoberen – um die rechte Koordinierung der einheimischen und ausländischen Missionsarbeiter und ihrer vielgestaltigen Werke, um die notwendigen materiellen Unterstützungen, besonders durch die päpstlichen Missionswerke, um die rechte Anpassung an die sozialen und kulturellen Verhältnisse des Landes usw. Der religiösen Lage des Landes Rechnung tragend, muß er auch die im *Motu proprio* (IV, 4) dargelegte Aufgabe erfüllen, mit anderen christlichen Kirchengemeinschaften brüderliche Beziehungen zu fördern zum Zwecke fruchtbarer Zusammenarbeit und gemeinsamen Zeugnisses für Christus, nach den Richtlinien der Konzilsdekrete über den Ökumenismus und über die Missionstätigkeit der Kirche. Ebenso soll er mit den im Lande bestehenden nichtchristlichen Religionen freundschaftliche Kontakte pflegen zur Wahrung und Förderung der moralischen und kulturellen Werte des Volkes. – Für die zahlenmäßig noch kleine Kirche bedeutet es auch eine Stärkung, durch den Vertreter des Hl. Vaters die Verbindung mit der Weltkirche zu erfahren und ihre

eigene Stellung im nichtchristlichen Lande dadurch gefestigt zu sehen.

Bruno Wüstenberg

Im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die „Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche“ wünschen die Väter des hl. Konzils, „daß unter Berücksichtigung des den Bischöfen eigenen Hirtenamtes das Amt der päpstlichen Legaten genauer abgegrenzt werde“ (pressius determinetur). Diesem Wunsch der Väter des hl. Konzils ist der Papst nachgekommen in dem Motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* vom 24. Juni 1969. Aber die Erfüllung des Wunsches ist allem Anschein nach anders ausgefallen, als die Mehrzahl der Väter des hl. Konzils erwartet hatte.

Bisher war das Amt der päpstlichen Legaten in den Canones 265–270: de legatis Romani Pontificis des CIC relativ kurz behandelt worden. Viel ausführlicher ist das neue Motu proprio *de muneribus legatorum Romani Pontificis*, das wir uns näher ansehen müssen. Das Motu proprio besteht wie gewöhnlich aus einem allgemeinen Teil und einzelnen Normen. Auch hier zeigt der allgemeine Teil das übliche Bild: salbungsvolle religiöse Floskeln mit passenden und meist, geschichtlich gesehen, unpassenden Schriftworten gespickt, zur Begründung oder besser zur Verschleiерung des Machtanspruches. Die Begründung für das Gesandtschaftsrecht des Papstes: „ius nativum et independens“ ähnelt der Formulierung des CIC c. 265: ius a civili potestate independens. Deutlicher ist die Äußerung im LThK (IV 771): Das Recht des Papstes, in alle Teile der Welt Gesandte zu schicken, ist göttlichen Ursprungs und von weltlicher Macht unabhängig, während die Enciclopedia Cattolica (VIII 2022) es wohl unbewußt aber sehr richtig auf die „perfezione giuridica della chiesa“ zurückführt. Auf diese wichtigen Formulierungen werden wir noch kurz zu sprechen kommen.

Aus den Normen seien die für die Beurteilung interessanten Punkte angeführt. Daß die päpstlichen Abgesandten die Person des Papstes vertreten sollen, ist nicht neu. Diese Vertreter werden dann eingeteilt (Motu proprio I, 2) in solche, die nur zu lokalen Kirchen abgeordnet sind (delegati) und solche, die neben den kirchlichen Aufträgen auch bei

den betreffenden Staaten beglaubigt sind. Die zweite Kategorie ist untergegliedert in Legaten im engeren Sinne oder Nuntien (Botschafter), dann in Pronuntien und Internuntien (außerordentliche Gesandte und bevollmächtigte Minister). Für die Nuntien wird das Recht: „partes gerendi decani in Legatorum coetu“ einfach festgestellt, als ob es eine Selbstverständlichkeit wäre. So auch das Annuario Pontificio 1968: I nunzi hanno la decananza del corpo diplomatico accreditato presso le diverse potenze“, und das LThK (IV 771): „Die Nuntien sind Doyens des jeweiligen diplomatischen Korps.“ Betrachtet man aber die geschichtliche Entwicklung, so sieht die Sache anders aus. Die Berufung auf Bestimmungen des Wiener Kongresses von 1815 vergißt meistens, daß nur die Staaten Österreich, Frankreich, Spanien und Portugal die bisher übliche Ehrenstellung des päpstlichen Nuntius als Doyen des diplomatischen Korps beibehalten wollten. Damit ist also, wie bei den späteren Regelungen der Präzedenz diplomatischer Vertreter (1818 und 1961), nicht ein Recht auf das Dekanat gegeben¹. In diesem Zusammenhang hat die Bezeichnung Pronuntius seit einigen Jahren eine Erweiterung erfahren, nämlich für Nuntien in Staaten, die die Zuerkennung des Dekanats ablehnen². Zu diesen vom Religiösen her unverständlichen Ansprüchen kann sich jeder Leser ein Urteil bilden.

Neben der laufenden Berichterstattung und Weiterleitung von „consilia et vota“ ist die Betätigung der päpstlichen Abgesandten an der Ernennung der Bischöfe hervorzuheben, wobei die durch den Nuntius befragten Geistlichen und Laien zum Stillschweigen verpflichtet sind. In diesem Bereich hat sich also nichts geändert, und das Wort von Sebastian Merkle: „Wo eine Nuntiatur ist, ist auch eine Denuntiatur“ scheint noch zu gelten. Da die Bischofskonferenzen eine theoretische Aufwertung erfahren haben, muß natürlich auch der Nuntius über sie wachen. Er ist zwar nach Kap. 3 Art. 38, 2 des Dekretes über die

¹ K. Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß, München 1966, 192 ff.

² Walf, 207.

Hirtensorge der Bischöfe nicht von rechts- wegen Mitglied der Konferenzen, was auch im *Motu proprio* VIII, 2 gesagt wird. Aber er muß in der ersten Sitzung jeder solchen Konferenz zugegen sein und hat das Recht, auf Einladung durch die Bischöfe oder auf Weisung des apostolischen Stuhls in anderen Sitzungen zu erscheinen. Auch ist ihm vor der Konferenz die Tagesordnung mitzuteilen, und er leitet ein Exemplar der Akten an den Hl. Stuhl weiter. Ähnliches gilt für die entsprechenden Konferenzen der Ordensleute. Was sich aus diesen Formulierungen an Möglichkeiten der Beaufsichtigung und des Eingreifens herausholen läßt, liegt nahe.

In den vielfältigen Beziehungen zu den Staats- regierungen soll der Nuntius die Ansicht der Bischöfe erforschen und sie über den Gang der Geschäfte unterrichten; das alles nur, soweit er es für notwendig und nützlich hält. Die exempte Stellung den Ordinarien gegen- über und seine Fakultäten sind, gemessen an früheren Regelungen, nur wenig verändert, außer daß hinsichtlich der Ausübung von religiösen (Pontifikal-)Funktionen in seinem Amtsbereich der noch in CIC c. 269 § 3 stehende Satz: „*excepta cathedrali*“ ausge- lassen ist.

Sieht man das *Motu proprio* als Ganzes an, so ergibt sich zunächst die Feststellung, daß die Kurie wie bei der Bischofssynode die ehe- maligen Väter des hl. Konzils wieder einmal überspielt und daß man in Rom nichts ge- lernt und nichts vergessen hat; auch nicht die finanzielle Seite, der Herleitung der Nun- tiaturen aus den mittelalterlichen Kollektorien entsprechend. Die geschichtliche Bedeutung des päpstlichen Gesandtschaftswesens soll nicht verkleinert werden; ein Hinweis auf die riesigen Materialien des Staatssekretariats mit den Nuntiaturreportagen und Nuntiaturarchi- ven muß hier genügen. Hatten einst die Nuntien als Gesandte des Kirchenstaates eine politische Aufgabe, so ist diese spätestens seit 1870 hinfällig geworden, und der 1929 er- richtete Vatikanstaat kann als reine Fiktion keine vernünftige Grundlage mehr für ein internationales Gesandtschaftsrecht des Hl. Stuhles bilden. Mit der Epoche der Kon- kordate gehören auch die Nuntiaturen als ein antiquiertes Relikt der Vergangenheit an. Will man aber die katholische Weltkirche als poli-

tische Größe zur Basis für diplomatische Beziehungen machen (*sovranità spirituale*), so dürfte das auch allen andern großen Welt- religionen und im Zeitalter des Pluralismus auch den großen Syndikaten zustehen.

Gewiß hatten die Nuntiaturen in der so- genannten Gegenreformation eine beachtliche kirchliche Bedeutung; aber aus den dortigen Erfolgen erwuchs ein Machtstreben, das etwa im Vorgehen gegen die Reformbewegung des sogenannten Jansenismus geradezu peinliche Formen annahm. Das gleiche gilt für die Haltung der meisten Nuntien in den Streitig- keiten der zweiten Hälfte des 18. und 19. Jahrhunderts bis zu den unglücklichen zentralistischen Definitionen des ersten Vati- kanischen Konzils. Zur innerkirchlichen Pro- blematik gehört auch die ganz unnötige Aus- stattung der Nuntien mit hierarchischem Rang und herausfordernder Präzedenz und die damit gegebene Vermehrung von Titular- bischöfen, die meist ohne seelsorgerliche Er- fahrung sind, wenn man nicht die „Tätigkeit“ der Nuntien als Seelsorge ansehen will. Inter- essant, daß italienische Betrachter im Wirken der Nuntien „*un'opera d'italianità*“ gesehen haben³.

Wiederholte Versuche zur Diskussion des *Motu proprio* auf der zweiten Bischofssynode trotz des Verbotes durch die Kurie lassen die Unzufriedenheit mit der Erfüllung des auf dem II. Vatikanischen Konzil geäußerten Wunsches erkennen. Wenn nämlich das *Motu proprio* nach seinen eigenen Angaben die „*unitatis vincula*“ zwischen Episkopat und Papst stärken will, so wird man auf Grund des Inhaltes *vincula* eher mit Fesseln als mit Band übersetzen dürfen. Das *Motu proprio* und seine Verfasser haben die Zeichen der Zeit nicht erkannt und sollen sich nicht anmaßen, den „*necessitatibus nostrorum tem- porum*“ zu entsprechen. Im Gegenteil. Das *Ceterum censeo* braucht wohl nicht mehr eigens formuliert zu werden.

Karl August Fink

Schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte ich den Eindruck, daß die Konzilsväter die Stellung und Funktion der

³ P. Brezzi, *La diplomazia Pontificia*, Milano 1942, 25.

Nuntiatoren vorwiegend nach den Erfahrungen ihres Landes beurteilten. Bei den deutschen Bischöfen war offensichtlich kein Bedürfnis vorhanden, eine Abschaffung der Nuntiatoren oder eine wesentliche Änderung ihrer Strukturen zu verlangen. Solche Bemühungen sind mir auch nach dem Konzil nicht bekannt geworden. Ich selbst habe fast drei Jahre lang in Bonn das Kommissariat der deutschen Bischöfe geleitet und stand infolgedessen in einer pflichtmäßigen Zusammenarbeit mit der Nuntiatoren. Ich habe während meiner Tätigkeit nie den Eindruck gewonnen, daß sich der Apostolische Nuntius in Deutschland als Kontrollorgan für den deutschen Episkopat verstanden hätte. Ich habe mich selbst von ihm niemals kontrolliert gefühlt, obwohl viele meiner Tätigkeiten den Aufgabenbereich des Apostolischen Nuntius berührten. Der Nuntius war bemüht, mich kollegial über die Tätigkeit der Nuntiatoren zu unterrichten. Das war von besonderer Wichtigkeit während der schulpolitischen Auseinandersetzungen in den einzelnen deutschen Bundesländern. Ebenso war ich daran interessiert, den Nuntius und seine Mitarbeiter über die Arbeit des Kommissariates zu informieren. Das geschah aber nicht in regelmäßigen Konferenzen, sondern gelegentlich und ganz nach eigenem Ermessen. Die Freiheit meiner Tätigkeit in Bonn war durch den Nuntius auch nicht im geringsten eingeschränkt. Er hat nie versucht, mir eine Anweisung zu geben, in dieser oder jener Frage so oder anders zu verfahren. Ich hatte stets das Bewußtsein, daß auch bei gelegentlichen Meinungsverschiedenheiten oder Meinungsunterschieden das Gewicht der vorgetragenen Argumente den Ausschlag gab.

Was man heute „Kirchenpolitik“ nennt, kann im Grunde genommen nur durch ein Zusammenwirken der Bischofskonferenzen mit den Nuntiatoren und dem Vatikan geschehen. Denn nichts wäre lächerlicher, als die „Kirchenpolitik“ zu einer „Kirchturmspolitik“ zu machen und in die Nationalismen und Gallikanismen vergangener Jahrhunderte zurückzufallen. Kirchliche Nationalpolitik im Zeitalter der Weltraumfahrten wäre wahrlich das Letzte, was wir brauchen könnten. Die guten Erfahrungen in Deutschland hängen sicher auch mit der relativ langen Geschichte der

deutschen Bischofskonferenzen und mit der durchaus vernünftig selbstbewußten Haltung des deutschen Episkopates in den vergangenen 150 Jahren zusammen. Auf der einen Seite haben die Bischöfe aus ihrer Treue zu Rom nie ein Hehl gemacht, auf der anderen Seite aber haben sie immer darauf bestanden, ihre eigenen Angelegenheiten selbständig regeln zu können. Das ist in jeder guten Darstellung der deutschen Bischofskonferenzen oder des deutschen Katholizismus im neunzehnten Jahrhundert nachzulesen.

Ich halte es persönlich darum durchaus für sinnvoll, daß die Kirche am Sitz der Bundesregierung sowohl durch einen Apostolischen Nuntius, d. h. durch einen Vertreter des Heiligen Vaters und damit der Gesamtkirche repräsentiert wird, als auch durch einen Sprecher der nationalen Bischofskonferenz. Die Kompetenzverteilung ist dabei dann nicht schwierig, wenn man auf kollegiale Kooperation eingestellt ist. Es ist selbstverständlich, daß ein Nuntius in diesem Falle jene Belange vertritt, die die Gesamtkirche angehen, während einem Beauftragten der Bischofskonferenz als Vertreter der Teilkirche Möglichkeiten gegeben sind, die dem Nuntius nicht zur Verfügung stehen: beispielsweise die Kontaktpflege mit dem Parlament, mit den Ausschüssen des Parlaments, mit den übrigen zentralen innerdeutschen Dienststellen am Sitz der Bundesregierung, mit einer entsprechenden Einflußnahme auf innerkirchliche und außerkirchliche Öffentlichkeit durch Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen und allgemein politischen Vorgängen, von denen die Kirche in ihrer Dienstfunktion irgendwie berührt wird.

Was die gesamtkirchliche Kommunikation angeht, so haben wir in Deutschland Gott sei Dank den Brauch, daß diese sowohl über die Nuntien als auch im Direktverkehr zwischen Rom und den einzelnen Bischöfen erfolgen kann. In vielen Fällen empfiehlt es sich allerdings schon aus praktischen Gründen, die Nuntiatoren einzuschalten. Aber je nach Opportunität sollte man zwischen beiden Wegen wählen können.

Der Einfluß der Nuntien ist bei den Bischofsnennungen in Deutschland je nach den Bestimmungen der einzelnen Länderkonkordate verschieden. Wenn es um Reformen bei

Bischofsnennungen geht, sollte das Schergewicht mehr auf der Mitwirkung der innerdiözesanen Räte mit dem Domkapitel liegen als bei einer Ausschaltung der Nuntiatur. Mir persönlich ist die Einschaltung eines Nuntius lieber als die Gefahr einer „Politisierung“ durch andere zentrale Organe, die dann an seine Stelle gesetzt werden müßten und die möglicherweise wegen persönlichen Engagements im innerkirchlichen und innerdeutschen Meinungsbildungsprozeß nicht jene Objektivität haben, wie ein Außenstehender sie wenigstens haben kann. Ich weiß aber sehr wohl, daß in anderen Ländern erhebliche Bedenken bezüglich eines zu großen Einflusses der Nuntiatoren bestehen und daß gerade darauf auch manche energische Reformwünsche zurückgehen.

So, wie die Dinge heutzutage liegen, sollte der Nuntius in der Regel auch ein Bischof sein. Denn ich sehe seine erste Funktion nicht auf der politischen Ebene, sondern vielmehr darin, daß er jene Kollegialität, die wir vom Petrusamt erwarten, durch seine persönliche Zusammenarbeit mit dem Episkopat eines Landes realisiert. In dieser Mittlerfunktion zwischen dem Träger des Primates und dem Kollegium der Bischöfe sehe ich die zwar schwierigste, aber auch schönste Funktion eines Nuntius. Wir sollten uns in der Beurteilung der Notwendigkeit einer solchen Regelung weder von geschichtlichen Fehlentwicklungen, die korrigierbar sind, noch von einzelnen Enttäuschungen abhängig machen. Ich halte es aber für wünschenswert, daß der Nuntius in seinem Amtsgebiet auch fähige Laien einsetzt, wie es tatsächlich hier und da wohl schon geschieht.

Heinrich Tenhumberg

Die Nuntien und Delegaten des Bischofs von Rom haben nicht immer nur der besseren Information zwischen den Kirchen eines bestimmten Landes und der römischen Zentrale gedient, sie waren auch keineswegs immer Boten des Friedens und Männer uneigennütigen Ausgleichs. Klagen über die Art, wie die Gesandten des Papstes gegenüber den Bischöfen, den „Brüdern“ des Bischofs von Rom, auftraten, sind nicht erst seit unseren Tagen zu hören. Darum verwundert es nicht, daß auch auf dem II. Vatikanum Anwürfe

gegen die päpstlichen Legaten laut wurden und einige Väter sogar die Abschaffung des Instituts der päpstlichen Nuntien wünschten. — Was freilich dem Konzil diesbezüglich schließlich zu formulieren erlaubt wurde, war bescheiden genug: Die Väter wünschten, ut, *ratione habita muneris pastoralis Episcoporum proprii, Legatorum Romani Pontificis officium pressius determinetur* (Dekret *Christus Dominus* 9). Was die Bischöfe wollten, war damit nur schüchtern, in seiner Tendenz zwar eindeutig, dem Wortlaut nach jedoch zweideutig ausgedrückt: Die auffallend knappen Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches sollten zugunsten der bischöflichen Eigen- und Erstverantwortung präzisiert werden. Freilich, wer genau hinsah, mußte bereits bei dem Gebrauch des Terminus „*Romanus Pontifex*“ stutzen: Dieser Begriff macht nämlich deutlich, wie und auf welche Weise hier die Akzente gesetzt werden sollten. Darum konnte es nicht verwundern, wenn der Erlaß Pauls VI. vom 24. 6. 1969 über die Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens *Sollicitudo omnium ecclesiarum* hier anknüpft und den zweideutigen Wunsch des Konzils eindeutig interpretiert. Die Bitte des Konzils wird benutzt, um das Recht der päpstlichen Gesandten zu erweitern und ihre Macht zu erhöhen.

Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können¹, soll nur auf drei hervorstechende Momente aufmerksam gemacht werden:

1. Obwohl die zum Zeitpunkt dieses Erlasses bereits für Oktober 1969 angekündigte außerordentliche Bischofssynode sich vor allem mit dem Verhältnis zwischen dem Hl. Stuhl und den Bischofskonferenzen befassen sollte, wurde das päpstliche Gesandtschaftswesen einseitig von der Kurie geregelt. Ein solches Vorgehen ist legitim, wenn die römischen Legaten *allein* als Vertreter und Vollmachtsträger des Papstes, als einseitige Berichterstatter und Befehlsübermittler verstanden werden. Sie sollen dann, das darf man sowohl aus dem Vorgehen des Hl. Stuhles als auch aus dem Wortlaut dieses *Motu proprio* folgern, keine kollegial-kommunikative Funktion

¹ Stattdessen sei verwiesen auf „Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens“, in: Orientierung 33 (1969) 184–187.

haben; es ist offensichtlich nicht ihre Aufgabe, zweiseitig zu informieren und zu koordinieren; sie stehen vielmehr allein im Dienst des Papstes, nicht der Bischöfe!

2. Auch die *Nuntien*, die diplomatischen Vertreter des Papstes in seiner Eigenschaft als Souverän des Vatikanstaates, haben jetzt ausdrücklich innerkirchliche, geistliche Funktionen zuerkannt bekommen: Es wird nun an den Bischöfen liegen, ob das Reglement beachtet wird, welches will, daß der „Dienstweg“ stets über den Nuntius (oder Apostolischen Delegaten) führt. Zwar wird in Art. VIII dieses Motu proprio festgestellt, daß die Legaten die bischöflichen Jurisdiktionsrechte nicht antasten dürfen, andererseits jedoch wird die Arbeit der Bischöfe, vor allem auf den Bischofskonferenzen, der „Obsorge“ der päpstlichen Legaten anvertraut. Das bedeutet tatsächlich: Den regierenden Bischöfen bleibt zwar die Verantwortung, nicht jedoch das freie eigenverantwortliche Entscheidungsrecht. Der päpstliche Gesandte soll nicht nur – wie bisher – über alles Wichtige (oder das ihm wichtig Erscheinende) berichten, vielmehr soll er auch die Protokolle der Bischofskonferenzen nach Rom weiterleiten, und er hat – unbeschadet besonderer vertraglicher Ausnahmen – den Informativprozeß für Bischofsnennungen einzuleiten, durchzuführen und den ihm Geeigneteren vorzuschlagen (VII). Das durch Motu proprio *Ecclesiae sanctae* vom 6. 8. 1966 der jeweiligen Bischofskonferenz zugestandene Vorschlagsrecht wird dadurch nicht unwesentlich modifiziert. Man braucht deshalb nicht damit zu rechnen, daß Rom willens ist, weiteren Kreisen (der Presbyter oder der Gläubigen) eine diesbezügliche Mitsprache einzuräumen.

3. Gerade von dieser Tendenz her dürfte die Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens sich auf die Dauer unheilvoll auswirken: Nicht daß Rom über alles frühzeitig und einseitig unterrichtet wird, ist das eigentlich Bedrohliche, sondern daß durch die Zurückdrängung der originären Zuständigkeit des einzelnen Ortsbischofs und die Beschneidung helfender und beratender Mitverantwortung der Presbyter und der Gläubigen das Wachstum einer wiederverstandenen, solidarischen Autorität in den Teilkirchen zumindest erschwert wird!

Ganz offensichtlich ist auch dieses kuriale Dokument eine Frucht jener Haltung, die glaubt, das vom Konzil angerichtete „Unheil“ dadurch wiedergutmachen zu müssen, daß die päpstliche Zentralgewalt ausgeweitet und gestärkt wird. Diejenigen, die das tun oder die solches dulden, sollten jedoch wissen, daß in dem Maß, da die Zentralgewalt gestärkt wird, das innere Engagement des Einzelnen abnimmt. In bezug auf den Glauben dürfte darum der Trend zur zentralistischen Reglementierung eine äußerst gefährliche Entwicklung sein! Deshalb sollte dem Motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* nicht weniger Aufmerksamkeit geschenkt werden als jenen päpstlichen Enzykliken, die das Leben des einzelnen Gläubigen unmittelbar betreffen. Hier ist ein Gesetz erlassen, das die Linie des I. Vatikanums konsequent fortsetzt und somit die „Fehlentwicklung“ des II. Konzils im Vatikan nachdrücklich korrigieren will.

Johannes Neumann

Bücher

Franz Heinrich (Hrsg.), Existenzprobleme des Priesters, Kösel Verlag, München 1969.

Man wird dieses Sammelwerk zu den Arbeiten zählen dürfen, die für die Diskussion um den Priester wirklich neue Aspekte aufzeigen. Georg Denzler referiert über die Geschichte der Priesterehe und des Priesterzölibats, ohne über die angeführten Dokumente ein Urteil abzugeben. Bemerkenswert ist der sozialpsychologische Beitrag von Otto Hürter, der in ausgewogener Weise Vor- und Nachteil einer „Zwangssituation“ beschreibt. Er vermerkt die Möglichkeit, den Zölibat auf Zeit einzuführen und damit die Situation erheblich zu entlasten. Robert Leuenberger macht mit der Legitimität und Problematik der evangelischen Pfarrfamilie vertraut. Er betont insbesondere die Ambivalenz dieser Einrichtung für die Pastoral der evangelischen Kirche und vermutet, daß die evangelischen Pastoren wegen

ihrer Heirat und der Vorbildlichkeitserwartungen vielfach in eine bürgerlich-mittelständische Position hineingedrängt wurden. Mit den soziologischen Aspekten befassen sich die Beiträge von *Norbert Greinacher* und *Clemens Münster*, wobei Greinacher den Aspekt der Solidarisierung der Priester analysiert, Münster hingegen von der Sicht der Welt draußen unverblünte Kritiken formuliert. Der gewichtigste Beitrag stammt jedoch von *Karl Lehmann*. Zunächst bringt er eine Einführung in die Priestertheologie des Tridentinischen Konzils, das den Priester keineswegs einzig von seiner kultischen Dimension her definiert habe: Denn das Konzil habe sehr wohl auch das Priestertum der Gläubigen gekannt, zudem sei in vielen anderen Dokumenten eine viel umfassendere „praktische“ Theologie des Ordo impliziert. Das II. Vatikanische Konzil habe hier manches aufgeholt; die Diskussion der Theologie sei damit aber noch nicht am Ende.

Vielmehr ließen sich heute verschiedene Grundansätze einer Priestertheologie aufzeigen: Da ist jener von W. Kaspar, der sich mit jenem von F. Klostermann deckt, der den Priester von der Gemeindeleitung her sieht. Dann jener Ansatz, der von K. Rahner schon vor dem Konzil formuliert worden war: Der Priester als bevollmächtigter Diener am Wort (wobei die Rahnersche Theologie des Wortes vorausgesetzt werden müsse), sowie schließlich der Ansatz von J. Ratzinger, der den Priester von einer Bindung an Jesus her (als apostolische Existenz) zu definieren versucht. Alle drei Ansätze seien imstande, die dogmatisch formulierten Aussagen über die „kultischen Funktionen“, aber auch die übrigen der Leitung und der Wortverkündigung an je ihrer eigenen Stelle einzuordnen. Lehmann kommt von da aus zu dem bemerkenswerten Schluß, daß es offen bleiben müsse, ob es zwischen diesen verschiedenen Ansätzen eine Integrationsmöglichkeit geben kann oder überhaupt geben müsse. „Vielleicht gibt es in Zukunft mit Recht mehrere Angebote zum Verständnis des Amtspriestertums, die nicht mehr ohne weiteres ausgleichbar sind, aber dennoch den notwendigen und unerläßlichen Bedingungen der kirchlichen Lehre entsprechen“ (174).

Paul M. Zulehner, Wien

J. H. Fichter, *America's forgotten Priests. What they are saying*, Harper & Row, New York 1968.

Am Beginn dieses Buches steht das markante Untersuchungsergebnis: Die Priester verändern sich in ihren Meinungen und Einstellungen, wie auch die Kirche im Wandel begriffen ist. Allerdings geschieht dieser Wandel in den einzelnen Bereichen in einem unterschiedlichen Tempo. Fichter beschreibt sodann das Verhältnis der Priester der untersten Ebene (rank-and-file-priests) zu ihren Vorgesetzten und stellt einen spürbaren Mangel an Kommunikation fest. Er berichtet weiter von der Unzufriedenheit mit der Ausbildung. Als ein wichtiges Problem offeriert Fichter die Aussichtslosigkeit der Mehrzahl der Priester, „Karriere machen zu können“: diese bestehe einzig darin, von einer Pfarre in die andere „aufsteigen“ zu können. Die Mobilität sei daher in den meisten Fällen eine bloß horizontale, kaum aber eine vertikale. Dazu komme, daß das alte System der Honorierung (Titel etc.) nicht gefragt ist. Ausführlich befaßt sich Fichter mit der Frage der Heirat des Priesters. Er vermerkt einen hohen Diskussionsgrad, stellt fest, daß die Mehrzahl (62%) für eine Veränderung jenes Gesetzes eintritt, das zur Übernahme des Zölibats verpflichtet, daß auch 31% tatsächlich heiraten würden, wenn sie könnten, 69% nicht. Jedenfalls ist die Sympathie mit den bereits Verheirateten groß. Auffällig sind einzelne Zusammenhänge: so spielt das Alter eine ganz große Rolle. Zudem wird aus den Ergebnissen ersichtlich, daß je nach Stellung zur Heirat der Priester auch andere Fragen spezifisch beantwortet werden (Priester auf Zeit, Wirksamkeit der verheirateten Priester, ob er – wenn er jetzt noch einmal die Berufsentscheidung fällen müßte, sich für das Priesteramt entscheiden würde . . .). Es ist Fichter zu danken, diese Daten nicht nur gesammelt, sondern sie auch in „politische“ Vorschläge umgemünzt zu haben. Einige seien herausgegriffen: Die Priester brauchen heute die „Mentalität eines dauernden Wandels“; Bischöfe müssen managen lernen (breite Konsultation, freie und offene Zwei-Bahn-Kommunikation, Bereitschaft auf die Priester zu hören); das Berufsimago muß sich ändern,

damit auch die Ausbildung: die Priester müssen beruflich kompetente Menschen sein, also auch weitergebildet sowie spezialisiert werden. Die Pfarrer bedeuten für die Priester an der Basis eine „Schlüsselfigur“. Vom konkreten Betriebsklima hängt die gesamte Einstellung zum Beruf ab. Die Frage des Zölibats wird diskutiert werden müssen, die Entscheidung in dieser Frage müsse aber deshalb gut bedacht werden, weil sie einen Rattenschwanz von Folgen nach sich zieht. Das Modell von Autorität und Freiheit müsse sich ändern. – Wer solche Überlegungen von Soziologen überblickt, wird einerseits seine Verachtung ihnen gegenüber überdenken, andererseits sich auch bewußt werden, daß solche Äußerungen nur mühsam erarbeitet und nicht Kinder des Augenblicks sein können. Jedenfalls zeigt sich auch, daß Detailprobleme, wie Priesterfrage, Zölibat, Autorität, nicht von der Gesamtsituation getrennt diskutiert werden können, nicht einmal bloß innerkirchlich gesehen werden dürfen, sondern die Erfahrungen der gesamten Gesellschaft einbegreifen.

Paul M. Zulehner, Wien

Anton Grabner-Haider (Hrsg.), Praktisches Bibellexikon, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969.

Gibt es nicht schon genug Bibellexika? Ist nicht die Zeit der Bibelbewegung in der Kirche schon im Abklingen? Wer erwartet sich noch von der Bibel das Heil der Kirche? Dieses neue Bibellexikon hat zunächst eine grundlegende Angst vor einem Biblizismus. Es geht davon aus, daß kaum etwas in der Bibel uns Heutigen adäquat verständlich ist. Nicht die historische oder bibeltheologische Darstellung eines biblischen Sachverhalts genügt dafür; es geht vielmehr um die Übersetzung solcher Sachverhalte. Es muß nach heutigen Erfahrungen gesucht werden, die den biblischen ähnlich sind. Das Lexikon stellt biblische Begriffe zuerst exakt historisch dar, sucht aber in einem zweiten Schritt nach neuen Sprachmodellen für die biblische Sprache. Dazu werden in unserer Gesellschaft relevante Begriffe vom biblischen Denken her kritisch beleuchtet. Das Lexikon will direkt der kirchlichen Verkündigung dienen. Nicht, daß biblischer Glaube theoretisch analysiert

wird, ist das Entscheidende, sondern daß in die gesellschaftlich relevante Tat umgesetzt wird, was geglaubt wird. Biblischer Glaube heißt *Praxis*; er muß nicht nur in eine neue Sprache, sondern in die Tat übersetzt werden. Freilich soll eine neue Sprache eine neue kirchliche Praxis ermöglichen, ja provozieren. Die kritische Intention des Buches trifft so Kirche und Gesellschaft. Die Diskrepanz zwischen Evangelium und gegenwärtiger kirchlicher Praxis wird erschreckend deutlich.

Das Lexikon bietet zuerst sachliche und präzise Information über die Denkwelt der Bibel, über ihre religionsgeschichtliche und geistige Umwelt. Breiten Raum nimmt die Darstellung der literarischen Gattungen und Redeweisen in der Bibel (Formgeschichte) ein; hier ist sogar auf Vollständigkeit abgezielt. Auch über geographische, historische und ethnographische Gegebenheiten wird informiert, aber nicht unüberschaubar, sondern soweit dies zum Verständnis der biblischen Schriften nötig ist. Alle biblischen Schriften sind nach größeren und kleineren Texteinheiten aufgeschlüsselt. Zu jeder Texteinheit (Perikope) sind diejenigen formgeschichtlichen, bibeltheologischen und hermeneutischen Begriffe angeführt, die für das adäquate Verständnis des befragten Textes Voraussetzung sind. Damit wird das Buch ein *Arbeitsbuch* für den Katecheten, für den Prediger, für den kirchlichen Erwachsenenbildner. Wer eine Bibelstelle auszulegen hat, wird vermittels des „Schlüssels zum Alten und Neuen Testament“ in ein kritisches Gespräch mit seinem Text eingeführt. Die einzelnen Beiträge sind durchwegs durch die historisch-kritische Exegese hindurchgegangen. Einem naiven Bibelverständnis wird der Riegel vorgeschoben, weil dieses kaum dem Glauben förderlich ist. Da sich die Praxis des biblischen Glaubens für katholische und evangelische Christen in gleicher Weise stellt, ist das Buch eine Gemeinschaftsarbeit katholischer und evangelischer Theologen. Helmut Erharder, Wien

Jakob Laubach (Hrsg.), Laienpredigten I, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1969.

In der Umfrage Kardinal Königs anlässlich des Beginns der Wiener Diözesansynode haben nur 27% der Antwortenden gemeint, daß in

den Predigten die Probleme des Menschen von heute hinreichend behandelt werden. So ist es wertvoll, einmal zu erfahren, wie denn die „Betroffenen“ selbst predigen würden. Man wird deshalb mit Interesse diese Laienpredigten zur Hand nehmen. Engagierte Christen und namhafte Publizisten haben sich hier als Prediger versucht. Tatsächlich hat man den Eindruck, daß bei der einen oder anderen Predigt der Aufhänger gut ist. Auch sprachlich sind die meisten „anspruchsvoll“, wenngleich das Statement des Deckels, daß hier eine Sprache gesprochen werde, die man im Gottesdienst noch wenig zu hören bekommt, zumindest in Frage gestellt werden kann. Ob man es als Gewinn herausstellen kann, daß diese Predigten eher spontan und „exegetisch naiv“ sind, mag dahingestellt sein. Was der Prediger in diesem „Lesebuch“ finden wird, sind menschliche Erfahrungen. Wenn er aber umfassende Hilfen für die Predigten sucht, wird er um exegetisch fundierte Predigtliteratur nicht herumkommen.

Paul M. Zulehner, Wien

Lothar Zenetti, Zeitansage, Verlag J. Pfeiffer, München 1969.

Auch die Liturgiereform hat für viele Gläubige die Gottesdienste nicht viel anziehender gemacht. Aus je verschiedenen Gründen macht sich bei der jungen Generation wie bei vielen älteren Menschen ein Unbehagen breit, das nur schwer gemeinsam zu beheben sein wird. Zenetti hält sich in seinem Werkbuch vor allem die jüngere Generation vor Augen, auch wenn er im ersten grundsätzlichen Teil von der Lage der Gemeinden in einer technisierten und säkularisierten Welt ausgeht. Zur Diagnose zieht der Autor eine Fülle von Material heran, das er in langen und zahlreichen Zitaten bietet und das nicht ohne weiteres auf andere Situationen übertragen werden kann. Ähnlich sind auch etwa die avantgardistischen Jugendgottesdienste, die Zenetti beschreibt, aus einer singulären Situation heraus entstanden. Die Ratschläge und Modelle müssen also immer wieder den Situationen entsprechend abgewandelt werden. Moderne theologische Strömungen werden bejaht, Extreme aber vermieden. Das Buch ist ein Bekenntnis zu einem dynamischen Kirchenbild.

Peter Schlor, Prigglitz

Robert Adolfs, Emmausjünger unserer Zeit, Verlag Styria, Graz 1969.

Immer mehr wird die Seelsorge mit einem Phänomen konfrontiert, das man heute meist als „Teilidentifikation“ mit der Kirche bezeichnet. Es gibt Menschen, die sich, seit sie sich ihres Glaubens und ihrer Situation in der Kirche bewußt geworden sind, nie in ihrem Leben ganz mit dem Kirchensystem identifiziert haben; dies scheint heute im besonderen bei der jungen Generation in der Kirche der Fall zu sein. Und es gibt Christen, die sich einmal ganz mit der Kirche identifizieren konnten, die es aber heute nicht mehr können und die folglich gezwungen sind, auszusiedeln und sich irgendwo am Rand anzusiedeln. Von dieser zweiten Gruppe Teilidentifizierter spricht der ehemalige holländische Augustinerprior Robert Adolfs in diesem Buch. Er artikuliert darin das Bewußtsein derer, die noch bis vor kurzem leidenschaftlich an eine Erneuerung der Kirche geglaubt haben und sich ihr verschrieben hatten, die aber jetzt feststellen müssen, daß diese Erneuerung nicht stattfindet. Sie sehen die Diskrepanz, die zwischen dem Evangelium und der konkreten Kirche besteht. Sie glauben aber weiterhin an die Kraft des Evangeliums und wollen dieses nicht einer festgefahrenen Institution überlassen. Sie verstehen sich als „Wüstenkirche“, innerhalb der einen Kirche in die Wüste geschickt, von neuem auf der Suche nach Jesus (Emmausjünger). Sie haben es nicht aufgegeben, an die Erneuerung der Kirche durch das Evangelium zu glauben, sie haben sich nur in einer anderen Weise dieser Erneuerung verschrieben. Das Buch ist das sehr persönlich gehaltene Zeugnis des Autors, es trägt teilweise tagebuchartige Züge, bringt eine Sammlung aktueller Artikel zur Situation der Kirche und versucht ein vorläufiges, zeitgemäßes „Credo“ zu formulieren [74]. Es spricht über die Unverständlichkeit unserer Verkündigung, über die gesellschaftliche Unruhe unserer Zeit, über „Kirchenneurosen“ (141) und eine Makro- und Mikro-Ethik, über das Jenseits und unsere inhumane Kultur. Es ist leichtverständlich und interessant geschrieben. Es sollte von keinem Seelsorger übersehen werden, der sich Gedanken macht über die verzögerte Erneuerung der Kirche.

Anton Grabner-Haider, Graz

Leitartikel

Günter Biemer

Schisma von oben?

Das letzte Konzil machte vielen Hoffnung. Eine erstarrte Kirche geriet in Dynamik. Was bisher lediglich gewünscht wurde, konnte geäußert und einiges davon realisiert werden. Gestern erst wurden die Lesungstexte in der Muttersprache erlaubt, heute ist der gesamte Gottesdienst neu gestaltbar, einschließlich des Eucharistischen Hochgebetes. Die beargwöhnten ökumenischen Bestrebungen wurden auf höchster Ebene aufgegriffen: aus Häretikern wurden getrennte Brüder; der schismaverursachende Bannfluch im Osten wurde annulliert. Ein neuer Leitungsstil wurde verheißen: die Kollegialität der Bischöfe, die Brüderlichkeit aller Christen, das Räte-system mündiger Mitverantwortung auf allen Ebenen. Die Zeiten inquisitionärer Praxis schienen vorüber. Die Fälle eines Hirscher und Newman, Teilhard de Chardin und de Lubac, Congar, Rahner u. a. waren passé. Die Kirche, das Volk Gottes, war im Aufbruch, auf dem Weg in die Gesellschaft von morgen. So sahen es die einen.

Für die anderen ist die Kirche wie ein Haus, ein Haus der Geborgenheit mit Hausordnung. Ihnen erscheint der Aufbruch wie ein Abbruch. Die Kirche ist für sie zur Baustelle geworden: unübersichtlich, gefährlich. Konsequenterweise haben diese Kirchenmitglieder Sehnsucht nach rascher Beendigung der Bauarbeiten. Sie warten darauf, die alten Teppiche auf die neuen Böden zu legen. Sie achten sorgsam, daß nichts verloren geht und alles wieder so aussieht wie vorher, daß endlich wieder Ordnung und Ruhe herrschen.

Die einen – die anderen: müssen sie frustrierte Partner werden? Muß die Frustration sich in Aggression äußern, bei der siegt, wer die Macht hat? Es gibt Testfälle. Der wichtigste ist Holland.

Die neue Sprache des jüngsten Pfingsten erschloß die Welt neu. Das spürten Bischöfe wie Bekkers und Alfrink, Theologen wie Schillebeeckx und Schoonenberg, Pastoralsoziologen wie Schreuder und Delleport, die Pfarrer wie Oosterhuis und van Kilsdonk, die Mitchristen quer durchs Land. Eine erste Frucht des neuen Aufbruchs war der „Holländische Katechismus“. Eine verdeutlichende Revision – und er wurde der Wegweiser für eine neue Glaubensverkündigung in allen Formen, weit über Holland hinaus. Viele Christen schauten nach Holland: Das Gottesvolk analysiert die Situation und spricht sich aus über seine Aufgabe in Gegenwart und Zu-

kunft. Jeder kann reden, jeder wird gehört. Es gibt Mehrheiten, Minderheiten, Argumentation und Ergebnisse.

Die Ergebnisse stehen am Ende. Am Ende des „Prager Frühlings“ in der Kirche? Noch nie und nirgends haben sich Bischöfe von ihren Mitchristen in gleicher Weise engagiert informieren lassen, zu ihnen gesprochen, ihnen widersprochen, schließlich deren Ansicht als Diskussionsgrundlage vorgebracht: „Die Bischöfe sind der Meinung, daß es für ihre Glaubensgemeinschaft eine Hilfe wäre, wenn...“ (19. 1. 1970). Sie haben den Dialog mit der Gesamtkirche gesucht und suchen ihn noch. Was sie fanden, waren Deklarationen, und zwar ablehnende. Die Verfasser dieser Deklarationen hatten ihre Gemeinden nicht befragt.

Man kann versuchen, das zu verstehen. Im Falle des Amtszölibates, zum Beispiel, scheint der Tatbestand nach dem Ausweis der Tradition klar und die Alternative so gravierend, daß man sie nicht durch öffentliche Diskussion entscheiden lassen kann. Also wird das Problem durch Dekrete tabuisiert. Paul VI. und eine große Anzahl der Bischöfe stehen am Ufer einer von der Tradition geheiligten Lebensform der Amtsträger. Hüter heiligen Erbes! Das ist zu verstehen und anzuerkennen.

Unverständlich bleibt, weshalb die pontifices den Brückenschlag zum anderen Ufer nicht durchführen, weshalb sie sich nicht — gleich den holländischen Bischöfen — über die Meinung und Argumente des übrigen Gottesvolkes informieren, so daß sie nicht nur die Überlieferung und nicht nur ihre eigene Überzeugung, sondern auch die ihrer Mitbrüder und ihrer Gemeinden zum Ausdruck bringen. Die Einstimmigkeit der Essener Erklärung (19. 2. 1970) widerspricht der Situation am diesseitigen Ufer. Solche Äußerungen treiben Millionen Christen in die Isolation und verstärken den Rückstau in gefährlicher Weise.

Vielleicht erweist sich der Brief an Villot als ein erster Brückenpfeiler, wenigstens im Zölibatsstreit. Aber es gibt wichtigere Probleme! Wenn die Gefahr besteht, daß „Phantasie, Mut und Ausdauer“ (J. F. Kennedy) durch zweitrangige Fragen blockiert werden, was bleibt dann für die fundamentalen Probleme von Kirche und Gesellschaft zu erwarten?

Artikel

Edward Schillebeeckx Theologie des kirchlichen Amtes

Theologische Kriterien für eine Neu- strukturierung des kirchlichen Amtes

Auf ein Referat vor einem internationalen Forum zum Thema „Amt in der Kirche“ hin baten wir Prof. Schillebeeckx um eine Zusammenfassung seiner theologischen Überlegungen. Der Autor gab uns die Erlaubnis, aus einem noch in diesem Jahr im Grünewald-Verlag erscheinenden fünfzigseitigen Beitrag „Theologische Marginalien zur heutigen ‚Priesterkrise‘“ jene Abschnitte auszuwählen, die für die theologische Diskussion um das kirchliche Amt wichtig erscheinen, und er approbierte die vorliegende Fassung. red

Einige grundlegende Elemente in unserer heutigen Kultur erfordern eine andere geschichtliche Gestalt der Kirche und des kirchlichen Amtes. Es sei erinnert an den Säkularisierungsprozeß, an den zunehmenden Widerstand gegen das „System“ und die in allen Bereichen spürbare antiinstitutionelle Tendenz und schließlich an den Prozeß der Entideologisierung und Entmystifizierung auf allen Gebieten: Widerstand gegen scheingelehrte Gedankenkonstruktionen, die entweder in reaktionärer oder progressistischer Richtung die menschliche Freiheit unter ein totalitäres System bringen; mit anderen Worten: Widerstand gegen die „Ideologie“, die nichts anderes ist als eine rationalisierende Legitimierung von Macht- und Schlüsselpositionen.

In diesem Beitrag soll versucht werden, einige dogmatische Kriterien aufzuzeigen, die jede pastorale Neustrukturierung des Amtes aus ekklesialen oder kirchlich-theologischen Gründen berücksichtigen muß. Hingegen soll die grundlegende Unsicherheit, in der viele Priester sich infolge der eben angedeuteten Prozesse vorfinden, nicht näher beschrieben werden.

Aus Schrift und Tradition geht hervor, und es wird vom II. Vatikanum bestätigt, daß drei grundlegende Züge, zumindest als Schematisierung der verschiedensten amtlichen Dienstleistungen, das kirchliche „Priestertum“ kennzeichnen: Der Priester ist ein Diener des Wortes, der „Vorsteher“ im sakramentalen Leben der Kirche, er ist im Namen Christi der Leiter und Geleiter einer Kirchengemeinde. Aber diese Kriterien sagen uns zugleich alles und nichts, da uns heute ja nicht so selbstverständlich ist, was denn „Wort Gottes“ ist und was „Sakramente“ sind. Der Rückblick auf die kirchliche Vergangenheit wird auf jeden Fall eine von der Gegen-

wart befragte Vergangenheit betreffen, so sehr für die Kirche ihr Ursprung und ihre Vergangenheit normativ sind. Zu dieser wechselseitigen Kritik von Gegenwart und Vergangenheit kommt noch hinzu, daß das Charisma und die Phantasie lebender Priester vielfach vor jeder theologischen Reflexion faktisch einen neuen Priestertyp schaffen¹.

Hermeneutisch und dogmatisch werden wir uns vor allem auf die traditionellen, vornehmlich in ökumenischen Konzilen formulierten Aussagen über das Priestertum besinnen müssen. Das „sacerdotium“, auseinanderfallend in Episkopat, Presbyterat und Diakonat, ist von Christus als eines der sieben Sakramente eingesetzt; dieses Weihesakrament, für das die „Apostolische Sukzession“ die Garantie bietet, prägt — nur bei einer „gültigen“ Weihe — ein Merkmal ein. Auf dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen gründend, ist das „amtliche Priestertum“, in seiner Korrelation zur Gemeinde, trotzdem von den auch kirchlichen Dienstleistungen der Laiengläubigen „wesentlich verschieden“. In diesem Überblick sind Glaubenseinsicht und zeitgebundene Formen des kirchlichen Amtes ineinander verwoben.

Gemeinde und Amt

Da das II. Vatikanum in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche das Kapitel über das Gottesvolk voranstellte, mußte das kirchliche Amt sich als Dienstleistung für das Gottesvolk rechtfertigen. Dabei verbietet uns die Apostolizität der Kirche, den Ursprung der kirchlichen Ämter in der Richtung einer ursprünglich *autoritätsfreien* charismatischen Kirche zu suchen; vielmehr gehört das Autoritätscharisma zum Wesen der Kirche. Die „Kerngruppe“ unter den Jüngern Jesu wurde durch die „Erscheinungen“ des verherrlichten Herrn zum „Kollegium“ konstituiert, zu den Zwölf bzw. zu

¹ Aus den zahlreichen Belegstellen und Literaturhinweisen des ungekürzten Beitrages werden hier nur die wichtigeren ausgewählt. Zur Situation: M. Bellet, *La peur ou la foi. Une analyse du pretre*, Paris — Brügge 1967; I. Illich, *Métamorphose du Clergé*: *Esprit* 10 (1967) 584–601; H. Thielicke, *Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt*, Tübingen 1967; *Der Priester in einer säkularisierten Welt*, in: Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe (Sondernummer: Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern, 18.–20. September 1967), Maastricht 1968; J. Duquesne, *Demain, une Eglise sans pretres?*, Paris 1968; zur Theologie: H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1955, 129–147; H. F. von Gampenhause, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963; P. Benoit, *Les origines de l'épiscopat selon de Nouveau Testament*, in: *L'Eveque dans l'Eglise du Christ*, Brügge 1963, 13–57; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg/Br. 1967, 415–558.

den „Zwölf Aposteln“, die in ihrer Person die zwölf Stämme Israels zu repräsentieren haben. Für die spätere Kirche ist dann die apostolische Überlieferung das ständige Kriterium, auf das sie sich immer beziehen muß. Als „Zeugen der Auferstehung“ und „Begleiter des geschichtlichen Jesus“ haben die „Apostel“ die authentische Christlichkeit der Gemeinde gewährleistet. Dementsprechend hatte das kirchliche Amt schon in neutestamentlicher Zeit die besondere Funktion, die Kontinuität des Glaubens der Gemeinde mit dem apostolischen Evangelium zu gewährleisten und das apostolische Erbgut richtig zu interpretieren. In den letzten Schriften des NT werden die vielfältigen Charismen einseitig auf das Amtsscharisma reduziert.

Ein gewisser Unterschied zwischen Amt und Gemeinde und zwischen „Laie und Kleriker“ ist demnach eine auch biblische Gegebenheit und nicht eine nachbiblische Fehlentwicklung. Eine ebensolche biblische Wirklichkeit sind aber die charismatischen Gemeinden des Paulus. Amt und Gemeinde garantieren das christliche Bekenntnis. Das Amt steht einerseits der Gemeinde gegenüber und es ist andererseits Leitungsautorität eines vom Herrn Gesandten, dessen Autorität Christendienst ist und Christus als seinen ausschließlichen Herrn der erlösten Gemeinde erfahren läßt. Deshalb ist sowohl eine Klerikalisierung der Gemeinde, wodurch Kirche und kirchliche Leitung fast identifiziert werden, als auch eine Säkularisierung der Gemeinde, in der dem Amt jedes „Gegenüber“ (im Namen Christi) bezüglich der Gemeinde abgesprochen würde, unapostolisch und läßt sich kirchlich nicht begründen. Zwischen den heutigen kirchlichen Ämtern (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) und einem Einsetzungsakt des irdischen Jesus besteht jedoch kein direkter Zusammenhang. Aus der geschichtlichen Analyse geht hervor, daß vorgegebene Modelle aus der jüdischen und hellenistischen Welt sowie konkrete Forderungen der geschichtlichen Kirchensituation die konkrete Struktur der Gemeindeleitung beeinflußt haben. Der kirchensoziologische Prozeß, in dem sich Episkopat, Presbyterat und Diakonat aus einer größeren Fülle von ursprünglichen kirchlichen Ämtern entwickelt haben, wird aus ekklesiologischen Gründen mit Recht als das Werk des Heiligen Geistes, des Geistes des erhöhten Christus, interpretiert. Nur in diesem Sinn können wir von einem „*ius divinum*“ dieser kirchlichen Ämter sprechen. Da dieses göttliche Recht Entwicklung einschließt, ist auch in Zukunft Neustrukturierung möglich. Die konkreten Formen, Verteilung und Befugnisse des kirchlichen Amtes können durch die Kirche selbst geordnet werden. Dies betrifft auch die episkopale und presbyterale Struktur der kirchlichen Lei-

tung. Selbst die Aussage des II. Vatikanums über den Episkopat als „Fülle des Priestertums“ oder des kirchlichen Amtes ist keine dogmatische Aussage, sondern eine solche über die heutige Kirchenordnung. Die Dreiteilung des einen Amtes ist, dogmatisch gesehen, durchaus offen für Wandel und Neustrukturierung innerhalb des grundlegenden Kollegiums kirchlicher Amtsträger, die Unterscheidung in Episkopat, „Pastorat“ und Diakonat ist allerdings auch heute noch eine pastoral zweckmäßige Formel.

Bei der Durchführung einer neuen Strukturierung muß man schließlich an die ekklesiologische Gegebenheit denken, daß sich die Universalkirche in jeder Ortskirche (auf ihre eigene Weise) *voll und ganz aktualisiert* und daß diese völlige Aktualisierung zugleich „*communio*“ mit den anderen Ortskirchen erfordert und schließlich mit jener Kirche, in der der Träger des petrinischen Amtes zugegen ist.

Sinn und Gültigkeit des kirchlichen Amtes

1. *Inhalt und Sinn des Amtes* eines Vorstehers oder dienenden Leiters der Gemeinde wird durch das besondere Wesen und die spezifische Sendung der ganzen Kirche bestimmt. Die Auffassungen über den Inhalt des Amtes werden also mitbestimmt durch ein ausdrücklicheres, nuanciertes oder gegenüber der Vergangenheit sogar korrigierendes Selbstverständnis der Kirche. Vom alten und neuen Selbstverständnis der Kirche aus können wir die Grundzüge des kirchlichen Führungsamtes folgendermaßen schematisieren: Leitung und Geleit des christlichen Lebens der Gemeinde, damit Christus wirklich ihr einziger Herr sei; Vorangehen im Dienst des Wortes in Treue zum apostolischen Glaubenszeugnis; Vorangehen in den sakramentalen Feiern der Gemeinde; Sorge für den „evangelischen Trost“ in Ermahnung, Aufmunterung usw.; Vorangehen in der Liebe, die Gerechtigkeit will für alle: also Einstehen für die evangelische Sorge seiner Gemeinde um den Menschen in seiner konkreten Geschichtlichkeit, was zugleich eine gesellschafts- und kulturkritische, aber auch eine gemeinde- oder kirchenkritische Funktion einschließt; zum normalen Auftrag der Gemeindeleitung gehört auch die Aufnahme neuer Anwärter für das kirchliche Amt. Das kirchliche Amt hat immer eine zweifache Dimension: Die Amtsträger sind erstens (nicht nur, aber auch) *Vertreter der Glaubensgemeinde*, in deren Person sich herauskristallisiert, was in der Gemeinde lebendig ist; die Gemeinde selbst ist Träger der frohen Botschaft an die Welt, auch in einem eventuell „kritischen Nein“ zur Welt; aber sie sind deshalb außerdem zweitens *Vertreter Christi* für die Gemeinde und *gegenüber* der Gemeinde zum Nutzen der Welt, nämlich auf Grund des pneumatischen oder durch den Geist bewirkten

Charakters der besonderen, nämlich amtlichen Sendung in der Gemeinde für die Welt. Das Amt hat also sowohl einen gemeinderepräsentativen Charakter als auch andererseits eine Autoritätsfunktion in der Gemeinde. Die Autoritätsfunktion, lediglich als Dienst an der Vollmacht des Herrn über die Gemeinde, gibt dem Amtsträger auch seine *kritische* Funktion *gegenüber* der Gemeinde, zumindest in seiner Gebundenheit an das apostolische Glaubenszeugnis.

Dadurch fallen das Kollegium der Amtsträger und das gläubige Volk nicht in zwei Blöcke auseinander. Denn zunächst wird durch diese Funktion *auch gegenüber* der Gemeinde der Glaube und das kirchliche Leben keineswegs zum abschließlichen Eigentum eines „kirchlichen Standes“, Kleriker genannt, die dann den Auftrag erhielten, das ihnen anvertraute Pfand an die Gemeinde weiterzugeben. Die Heilsgüter gehören der ganzen Gemeinde — in ihrer Ganzheit ist sie ja „Tempel des Heiligen Geistes“ —; die Amtsträger dienen der vom Geist geleiteten Gemeinde, in einer Leitung, die ihre Autorität aus der apostolischen Botschaft und dem apostolischen Glaubenszeugnis bezieht und durch diese unmittelbar vom erhöhten Herrn. Es geht um eine *inhaltlich* gebundene und normierte Autorität, nicht um eine *rein formelle* Autorität, die später auf Grund eines Jurisdiktionsbesitzes ohne weiteres autoritätsvoll auftreten könnte. Das „*id quod traditur*“, das apostolische Erbgut (und was sich für dessen dynamische Handhabung in der konkret geschichtlichen Situation als nötig erweisen sollte), bleibt die Grundlage, der Nährboden und die Begrenzung der „formellen“ Autorität. Außerdem wird diese Autoritätsausübung in der Kirche mitbestimmt durch den Inhalt der Kirche als Liebesgemeinschaft. Aus ekklesialen Gründen müssen kirchliche Leitung und kirchliches Geleit den Charakter dienender Liebe tragen. Dadurch gewinnt die kirchliche Autorität den Charakter eines besonderen Liebesdienstes.

2. Die *Gültigkeit des kirchlichen Amtes*, d. h. seine christliche und kirchliche Authentizität, wird durch seine Effektivität in der der apostolischen Kirche treuen Gemeinde und somit in erster Linie von der „*fides Ecclesiae*“ oder dem apostolischen Glauben her bestimmt. Das gilt nicht nur für die Gültigkeit der Taufe, sondern auch für die des Amtes². Dies hat für die römisch-katholische Kirche ökumenische Folgen, und zwar von dem Augenblick an, da und insoweit sie — wie es das II. Vatikanum getan hat — den apostolischen

² A. (Bertulf) van Leeuwen, Grenzen van Kerk en Doop, in: Werkgenootschap van kath. Theologen in Nederland, Hilversum 1966, 71–102. Die hier für die Taufe aufgestellten Prinzipien gelten genauso für die Gültigkeit des Amtes.

und deshalb ekklesialen Charakter anderer nicht-römisch-katholischer christlicher Glaubensgemeinschaften anerkennt. Denn darin ist dann, in demselben Maße, eine Gültigkeit des Amtes in den anderen christlichen Kirchen bejaht. Die Anerkennung des apostolischen Charakters des kirchlichen Glaubens der anderen ist auf Grund des Gesagten schon eine implizite Anerkennung der Gültigkeit des „kirchlichen“ Amtes der anderen, auch dann, wenn die Kirchenordnung nach der Trennung anders geregelt wurde. Deshalb sind eine episkopale oder presbyteriale Kirchenordnung (abgesehen von der allgemeinen Kollegialität und dem „petrinischen Amt“ in welcher Kirchenordnung es denn auch real wirksam sein mag) an sich keine dogmatischen, *kirchenspaltenden* Faktoren und deshalb *als solche* kein Hindernis für die Einheit. Es sind verschiedene, dogmatisch legitime Kirchenordnungen.

Die apostolische Sukzession

Die apostolische Sukzession³, gemeint im beschränkten Sinn: als geschichtliche „Apostolische Nachfolge“ im Amt, ist *eines* der Mittel, um die Apostolizität des Glaubens der Gemeinde zu verkörpern. Gleichwohl geht aus der Praxis der Kirche, die ihre Formel im „Ecclesia supplet“ der westlichen katholischen Auffassung und im östlichen „oikonomia“-Gedanken gefunden hat (beides sind „juridische“ Formulierungen für das, was in der Urkirche letztlich die „charismatisch“ entstandene amtliche Sendung war), hervor, daß man hinsichtlich Sakrament und Amt dogmatisch nicht mit genauen „Apothekervorschriften“ klarkommt.

Fundament der apostolischen Sukzession im Amt ist in erster Linie die Apostolizität der Kirchengemeinschaft selbst, denn die *apostolische* Kirche ist der kirchliche Ort der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Diese Apostolizität einer christlichen Gemeinde impliziert den apostolischen Glauben und das aus der apostolischen Kirche hervorgegangene kirchliche Amt. Der pneumatische Charakter der apostolischen Kirchengemeinschaft ist deshalb auch die primäre Grundlage der apostolischen Sukzession und damit der apostolischen Gültigkeit des kirchlichen Amtes. Die apostolische Kirche, das heißt die Zugehörigkeit zu einer der empirischen kirchlichen Formen, die sich — in gegenseitiger „ekklesialer Anerkennung“ — auf die „Kirche Christi“ berufen, ist die Basis für die kirchliche Gültigkeit des Amtes.

Unter den normalen kirchlichen Umständen ist diese radi-

³ Siehe E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 192–195, und daran anknüpfend H. Küng, *Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession*, in: *Concilium* 4 (1968) 248–251 (die ganze Nummer enthält Artikel über die Apostolische Sukzession).

kale, nämlich kirchliche „apostolische Sukzession“ auch mit einer geschichtlichen oder horizontalen Kettensukzession im Amt verknüpft: Durch das Kollegium der bestehenden Amtsträger (wie auch immer konkret organisiert), auf Wunsch der Gemeinde und bei Anerkennung des Amtsanwärters wird dieser nämlich unter Anrufung des Heiligen Geistes sichtbar (durch Handauflegung) in das Kollegium der Amtsträger aufgenommen. Aber aufgrund des pneumatischen Charakters der apostolisch geordneten Kirche besteht die grundsätzliche Möglichkeit eines kirchlich-gültigen Amtes, das „*praeter ordinem*“, das heißt außerhalb der geltenden Kirchenordnung, zustande kommt, nämlich aus dem charismatischen Drängen einer apostolisch begründeten Gemeinde, die sich in einer (vor allem missionarischen) Notsituation befindet⁴. Diese Auffassung würde sich um so prägnanter als legitim erweisen, wenn es (wie einige Historiker behaupten) in der frühen Kirche tatsächlich einen Unterschied zwischen der sogenannten „Paulinischen Kirchenordnung“ (der Heidenchristen) und der „palästinensischen Kirchenordnung“ (judenchristliche Gemeinden) gegeben hat; diese beiden Kirchenordnungen seien allmählich miteinander verschmolzen worden, und in dieser Verschmelzung habe die palästinensische Kirchenordnung den Vorrang erhalten⁵. Zwar scheint mir dieser *antithetische* Unterschied zwischen zwei Kirchenordnungen historisch nicht beweisbar, aber es steht fest, daß in der Urkirche und auf noch auffälliger Weise in den Paulinischen Gemeinden (mit ihrem hellenistischen Pathos jener Tage) neben Amtsverleihungen gemäß der Kirchenordnung leitende Gemeindedienste entstanden, die nicht in einer amtlichen Übertragung (Handauflegung), sondern in einer charismatischen Inspiration ihren Ursprung fanden – wenn auch stets unter der kritischen (Paulus!) Anerkennung der apostolischen Autorität und unter Billigung der Gemeinde. Frei, charismatisch entstandene kirchliche Ämter waren im Prinzip also legitim, mußten aber in der Gemeinde ihre Existenzberechtigung mittels des apostolischen Kriteriums und der Authentizität ihres sinnvollen Auftretens beweisen.

⁴ Diese in der alten Kirche grundgelegte, aber später vergessene Konzeption wird zur Zeit wieder aufgenommen und beginnt wieder die einmütige Anerkennung bei den Theologen zu finden. Siehe u. a. M. Villain, in: *Concilium* 4 (1968) 273–284.

⁵ Vor allem E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd. 1, Göttingen 1960, 123–130, Anm. 1, und E. Schlink, aaO. 165 ff; vgl. W. Marxsen, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament*, Neukirchen 1964; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965.

Sie entstanden in schwierigen, oft vor allem einfach in besonderen missionarischen Situationen. So traten die „Erstlinge“ einer neugegründeten Gemeinde oft spontan als amtliche Gemeindeführer auf, ohne daß eine Handauflegung dabei geschichtlich nachweisbar wäre; ein charismatisches Faktum, das Paulus ohne weiteres akzeptierte (vor allem 1 Kor 16, 15–16, so daß auch Röm 16,5 in dieser Perspektive gelesen werden kann). Diese charismatischen, außerhalb der Kirchenordnung stehenden Fälle von Gemeindeführung innerhalb der einen, so differenzierten Kirchenordnung sind von der späteren Kirche, durch ihre Kanonisierung der Heiligen Schrift, naturgemäß als grundsätzliche Möglichkeiten innerhalb des kirchlichen Lebens anerkannt worden. Als solche müssen auch wir heute noch diese grundsätzliche Möglichkeit offenhalten und ihrer eventuellen Faktizität bei der Beurteilung des kirchlichen Lebens einer apostolisch gegründeten Gemeinde in Notsituationen Rechnung tragen (zum Beispiel die illegitimen und „offiziell-ungültigen“ Bischofsweihen in China während der Verfolgung). Diese Theologie ist außerdem vor allem ökumenisch wichtig für eine neue Beurteilung des gültigen Amtes zum Beispiel in den anglikanischen und anderen reformatorischen Kirchen, deren apostolisch-kirchlicher Charakter anerkannt wird und die sich, was, vom römisch-katholischen Standpunkt aus gesehen, die „apostolische Sukzession im Amt“ betrifft, naturgemäß in einer kirchlichen Notsituation befinden. Aber darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Frage steht jedoch im Zusammenhang mit dem, was jetzt untersucht werden muß: der Aufnahme in das kirchliche Amt, nach der katholischen Terminologie und der heute geltenden Kirchenordnung praktisch als Bischofsweihe, Priester- und Diakonatsweihe bezeichnet.

Die Aufnahme in das Amt

1. Dogmatisch-wesentliche Elemente der Bestätigung im Amt

Die Aufnahme in das Amt umfaßt aufgrund des pneumatischen Charakters einer auf die Apostel gegründeten Kirchengemeinschaft folgende *wesentliche* Elemente.

a) Wegen des (auch für die Gemeinde) repräsentativen Charakters des Amtsträgers muß die Billigung der Gemeinde, diesen Gläubigen zum Leiter zu haben, irgendwie zum Ausdruck gebracht sein. Andererseits ist auch der Wille des Kandidaten, das Amt anzunehmen, wesensgemäß notwendig. Der Wunsch der Gemeinde kann jedoch nicht ohne weiteres als letzte Instanz gelten, weil engeistige „Clan“-Bildung (in konservativem oder progressivem Sinn) einen nach eigener Neigung gewählten „Hirten“ dadurch in seiner gemeindekritischen Funktion, im Namen des Geistes Christi, in der Tat lähmen kann. Ein Votum der Gemeinde ist

jedoch wesentlich für das rechte Funktionieren des Leiters in einer Gemeinde. Dieser muß ja mit seiner Person von der Einheit und dem Frieden seiner Glaubensgemeinde Zeugnis geben und dafür geradestehen. Das erfordert von seiten der Bewerber außerdem eine bestimmte Eignung, zu deren Feststellung man heute die *Hilfe* der Humanwissenschaften nicht mehr entbehren kann⁶. Dabei darf man beim Suchen nach der Eignung eines Kandidaten diesen nicht nach dem zeitgebundenen, vielleicht schon veralteten Bild messen, das man über den „Priester“ hat. Ohne den Vorteil des Testens leugnen zu wollen, könnte man zudem einen vorausgehenden *Dienst* als Laie in der Gemeinde, selbstverständlich mit entsprechenden Befugnissen, für eine bessere Prüfung halten, auch wenn gerade dadurch die Aufnahme in das Amt zu einem viel späteren Zeitpunkt erfolgen müßte.

b) Die Aufnahme erfolgt normalerweise *durch* das Kollegium der schon bestehenden Amtsträger unter Handauflegung (und mit Billigung der Gemeinde): Apg 14, 23; Tit 1, 5; 1 Tim 5, 22; 2 Tim 1, 6; nicht so deutlich: Apg 6, 6. Die Handauflegung durch den Bischof mit seinem Presbyterium ist in der heutigen Kirchenordnung dafür ein bestätigendes Zeichen. Es gibt jedoch besondere kirchliche Dienste, für die in der Schrift kein Akt der Aufnahme durch die schon bestehenden Amtsträger nachweisbar ist, zum Beispiel für die Propheten und Lehrer (Apg 13, 1 ff); das gilt genauso für die in 2 Kor 8, 19 gemeinten Dienste. Auch diese Dienste bedürfen nämlich letztlich der Anerkennung durch die Gemeinde und durch die kirchliche Leitung.

Die kirchliche Aufnahme in das Amt ist nur die geschichtliche, kirchliche Erscheinungsform der besonderen Berufung Gottes durch den Geist, der die Kirche lenkt. Der Amtsträger darf sich im Glauben als von Gott zu einem besonderen Dienst in der einen Sendung der ganzen Kirche an die Welt Berufener verstehen.

c) Die Aufnahme erfolgt *in* das Kollegium der schon bestehenden Amtsträger. Die organische Gliedschaft an einem Kollegium von Amtsträgern, das den letzten Stempel seiner Kollegialität in dem einen Träger des petrinischen Amtes findet, weist auf die Aufgabe jedes Amtsträgers hin, nicht nur für die innere Einheit und den inneren Frieden seiner Gemeinde unter Christus zu sorgen, sondern auch auf seine Sorgfalt für den Frieden seiner Gemeinde mit von anderen „Vorstehern“ geleiteten Gemeinden und letztlich mit der ganzen *Catholica*.

⁶ Siehe u. a. W. J. Berger, *Beoordeling van geschiktheid voor het Priesterambt*, Nijmegen – Utrecht 1968.

Nur in kollegialer Einheit mit seinen Amtsbrüdern, die alle der apostolischen Norm unterworfen sind, kann der Amtsträger ein Kriterium für die Gemeinde sein. Das findet seine Grundlage in der Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften, aus denen hervorgeht, daß verschiedene apostolische Traditionen in ihrer einander ergänzenden Totalität die Norm für das kirchliche Leben sind; keine einzige einzelne, wenn auch apostolische Traditionslinie darf sich isolieren oder verselbständigen oder sich dadurch der gegenseitigen Kritik entziehen.

d) Die Aufnahme in das Amt erfolgt unter *Anrufung des Heiligen Geistes (epiklese)*. Durch diese Anrufung des Heiligen Geistes (konkret unter Handauflegung) wird das Amtsscharisma von Gott erfleht, durch das der Berufene Vertreter Christi wird, um so „in persona Christi“ in der Gemeinde „vorangehen“ zu können: amtlicher Dienst *im Namen Christi gegenüber*, aber *innerhalb* (also als Glied) der Gemeinde. Dieser Akt ist die öffentliche Legitimierung eines durchwegs schon charismatisch begabten Gemeindemitglieds zum kirchlichen Amtsträger und außerdem, in der Form des bittenden Flehens, seine Ausstattung mit dem Amtsscharisma, kraft der Verheißungen Christi. Wie das Wort Gottes, in dessen Dienst er in der Gemeinde steht, so ist auch die besondere Sendung des Amtsträgers seine „Kraft Gottes“. Deshalb kann J. Jeremias sagen, daß die Handauflegung nicht nur eine passende, symbolische Handlung ist, „sondern ein Akt der Geistmitteilung“⁷.

Da das „Amtsscharisma“ nicht ein „durch göttliches Recht“ vorausbestimmtes „Paket“ ist, sondern von den Bedürfnissen der konkret situierten Kirche bestimmt wird, wird auch der Inhalt der Epiklese oder des Bittgebetes innerlich bestimmt werden durch die konkret notwendige Kirchenordnung hinsichtlich der Differenzierung und Spezialisierung des einen kirchlichen Amtes. Es wird deshalb, wie schon gesagt, konkret das Erflehen zum Beispiel des Amtsscharismas für die Aufsicht über alle Gemeinden und ihre Leiter („Episkopat“), des Amtsscharismas des „Pastorats“ oder schließlich des „Diakonats“ sein. Damit wären zugleich, unter der allgemeinen „episkope“ oder dem Dienst der Beaufsichtigung, die *neben-geordneten* Funktionen von Pastorat und Diakonat nach ihren „autonomen“ Dienstleistungen und „Befugnissen“ „festgelegt“. Außerdem wird erst dann eine „neue Weihe“ (Epiklese) bei einer eventuellen Aufnahme in eine andere Grund-differenzierung des einen kirchlichen Amtes ohne weiteres

⁷ J. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (Das Neue Testament Deutsch 9). Excursus zu 1 Tim 4,14.

sinnvoll, ohne daß dies jedoch *juridische* Fragen über „Gültigkeit“ aufzuwerfen brauchte, wenn die kirchliche Situation zum Beispiel vorübergehend erfordert, daß ein „Diakon“ die Funktion eines „Pfarrers“ oder ein „Pfarrer“ die des „Episcopus“ übernehmen muß.

2. Weihe und Sakrament?

Die Aufnahme in das Amt unter Anrufung des Heiligen Geistes wird in der traditionellen katholischen Terminologie „Weihe“ genannt. Aufgrund der Epiklese oder Anrufung des Heiligen Geistes kann man dies mit Recht weiter tun, um die Realität der Gabe des Amtscharismas mit seinem Merkmal und seinem Auftrag, „im Namen Christi vor der Gemeinde“ aufzutreten, nachdrücklich zu unterstreichen⁸. Dieser Nachdruck ist nicht nur legitim, sondern sogar notwendig in einer Zeit radikaler Säkularisierung. Andererseits ist die Vorstellung von der „Weihe“ bei vielen Gläubigen zu sehr mit dem Gedanken an eine ziemlich magisch interpretierte Salbung der Hände mit Öl verbunden. Daher ist es auch verständlich, daß manche es vorziehen, das Wort „Weihe“ nicht mehr zu verwenden, um falsche Mystifizierungen zu verhindern, aber auch aus ökumenischen Gründen. Dadurch vermeidet man zugleich, schon in der Terminologie, die Vorstellung, die nichtkatholische christliche — nach unserem Empfinden in der Tat rituell bisweilen etwas „kühle“ — Einführung in das kirchliche Amt sei *per se* ein kirchenspaltender Faktor und müsse wesensgemäß als ungültig bezeichnet werden. Das ist aber noch zu untersuchen. Denn die erwähnten wesentlichen Elemente der Aufnahme in das Amt werden faktisch nicht nur von der katholischen Kirche bejaht, sondern auch, wenn auch nicht von allen, von vielen reformatorischen, lutherischen, calvinistischen und anglikanischen Kirchengemeinschaften. Diese Elemente boten den Katholiken genügend Gründe, die Aufnahme in das Amt als *Sakrament* zu bezeichnen („sacramentum ordinis“), während nichtkatholische, christliche Kirchen, die diese Wesenselemente der Aufnahme in das Amt völlig akzeptieren, dieser die Bezeichnung „Sakrament“ absprechen. Da sie *sachlich* dasselbe akzeptieren, ist der doch schon analoge und vieldeutige Gebrauch des

⁸ Dieses „gegenüber der Gemeinde“ wird (im Hinblick auf untheologische Mißverständnisse und unkritisch akzeptierte Säkularisierungstendenzen) immer stärker auch wieder von den reformatorischen Exegeten und Historikern betont, siehe u. a. H. Sieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*, Göttingen 1962; R. Boon, *Apostolisch ambt en Reformatie*, Nijkerk 1965, 157–211; E. Schlink, aaO. 189; P. Bläser, in: *Catholica* 18 (1964) 167–192.

Wortes „Sakrament“ im Zusammenhang mit der Einführung in das Amt eigentlich ziemlich sekundär. Die Bestätigung von „sieben Sakramenten, nicht mehr und nicht weniger“ durch das Tridentinum antwortet deshalb auf eine andere Frage als die, die in unserer Zeit von einer ökumenischen gegenseitigen Wertung des ekklesialen Charakters aus gestellt wird: Man kann jetzt einsehen, daß man von einer anderen Kirchenordnung aus und mit einer verschiedenen „kirchlichen Sprache“ sachlich eigentlich dasselbe sagen und dasselbe tun kann, so daß die tridentinische Aussage keine *Antithese* gegenüber dem heutigen Selbstverständnis reformatorischer Kirchen zu sein braucht.

Die Folge der Aufnahme in das Kollegium der schon bestehenden Amtsträger wird in der traditionellen Terminologie der katholischen Kirche *Merkmal* genannt. Es läßt sich aufzeigen, daß das „Merkmal“ dem, was wesentlich schon gesagt ist, eigentlich nichts Neues mehr hinzufügt.

Wohl hat die Interpretation dieses Begriffes wie auch des ähnlichen Wortes „Charakter“ von Augustinus über Thomas eine sachlich-ontologische Deutung erhalten und sollte die Unabhängigkeit der Amtsträger von den persönlichen Verdiensten der Amtsträger zum Ausdruck bringen. Sachlich deutet der Begriff *Merkmal* darauf hin, daß ein Gläubiger erstens kirchlich gültig in das Kollegium der Amtsträger aufgenommen ist und zweitens in seinem Amt gegenüber der Gemeinde in besonderer Weise auf seiten des Herrn steht, in einer nur *ministeriellen* Dienstbarkeit hinsichtlich der einzigartigen Priester- und Hirtensorge Christi. In dem alten Begriff „Charakter“ war gerade die „*mancipatio*“, das heißt in den Dienst jemandes treten, der eigentliche Wesenskern, und zwar innerhalb eines bestimmten dadurch erkennbaren „Kollegiums“ (zum Beispiel Heer; Sklaven usw.). Die Bezeichnung mit einem Merkmal weist auf „amtlichen Dienst“. Diese amtliche Dienstbarkeit im Namen Christi gegenüber, aber zum Nutzen der Gemeinde ist auch bei Thomas das eigentliche Wesenselement des Merkmals oder des Aufgenommenseins in das kirchliche Amt⁹. Das wurde später oft vergessen. Wer nüchtern diese beiden Wesenselemente des Merkmals betrachtet, muß zugeben, daß sie schlechthin

⁹ Das geht vor allem aus den thomanischen Reflexionen hervor, daß Christus, der Hohepriester, selbst keines Merkmals bedurfte (III, q. 63, a. 6). Seine Lehre vom Merkmal will in erster Linie aufzeigen, daß der kirchliche Dienst eine bloße in-Dienst-Nahme durch das einzige Priestertum Christi zugunsten der Gemeinde ist. Das ist unverkennbar der Grund für alle ontologischen Konstruktionen (siehe E. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen 1952, 510–524).

eine biblische Gegebenheit formulieren, die in der ganzen Tradition bis heute als Wesensmerkmal des kirchlichen Amtes gilt, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Selbst Augustinus sprach nicht von einem „inneren“ Merkmal, sondern vom Brandmal, das dem Soldaten intus, das heißt im Heer, den Schutz des Kaisers sichert, während es ihn außerhalb des Heeres als Deserteur kennzeichnet. Mag man in oder außerhalb der wahren Kirche weilen, das ändert die kirchliche Gültigkeit des Amtes nicht, wenn dieses in der Tat mit dem charakterisierenden Ritus einer apostolischen Kirche verliehen wurde. Die patristische, vor allem augustinische Frage¹⁰ nach der „inviolabilitas“ oder Unauslöschbarkeit des „Charakters“ hatte also historisch, um es modern auszudrücken, einen *spezifisch innerkirchlichen* oder ökumenischen Fragehorizont. Die heutige Problemstellung, ob die Niederlegung des Amtes wegen der Unauslöschlichkeit des Merkmals überhaupt möglich ist, findet in dieser Traditionslehre deshalb keine *direkte* Antwort. Das Konzil von Trient will dann in einer von der Scholastik formulierten, seit dem 12. Jahrhundert traditionell gewordenen Theologie des Merkmals letztlich die *Realität* des Amtes im Namen Christi *gegenüber* der Gemeinde sicherstellen, im Gegensatz zu einer Auffassung, die *alle* Unterschiede zwischen Gemeinde und Amt leugnen möchte. Damit ist also keineswegs die scholastische, versachlichend ontologische Bedeutung des Merkmals kirchlich sanktioniert¹¹.

Als Bezeichnung für die wirkliche Aufnahme in das Kollegium der kirchlichen Amtsträger (mit allen damit verbundenen Befugnissen zur Dienstleistung) ist das „Merkmal“ deshalb *unmittelbar* von Bedeutung für die *Amtsausübung*¹²; also nicht für das ganze Leben des Amtsträgers – und auch nicht für alles, was er tut, wenn sich auch bei einem fulltime-Amt nicht immer unterscheiden läßt zwischen amtlichen Handlungen und dem, was der faktische Amtsträger darüber hinaus tun und lassen kann. Das bedeutet jedoch, daß das Merkmal nicht als Grund dafür angeführt werden kann, daß

¹⁰ Auch die griechische Patristik kennt unter dem Terminus „sphragis“ (Besiegelung) eine gleichartige Problemstellung, auf die wir hier nicht näher eingehen.

¹¹ Siehe J. B. Umberg, Die Bewertung der Trienter Lehre durch Pius VI., in: Scholastik 4 (1929) 402–409; P. Fransen, Enkele opmerkingen over de theologische kwalificaties: Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 328–347.

¹² Siehe P. Schoonenberg, Einige Überlegungen über das Weisesakrament, besonders über dessen sakramentales Merkmal, in: Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern (Anm. 1) 51–83.

die heutige Frage nach einem *part-time*-Priestertum im vor-
hinein negativ beantwortet werden müßte. Die Möglichkeit
einer nur vorübergehenden Amtsausübung ist damit nicht
ausgeschlossen, und deren Realisierung wird pastoral von der
Situation der Kirche in einer bestimmten Kultur aus betrach-
tet werden müssen. Das gilt übrigens auch für die Frage
nach der Frau im Amt, ein Problem, das in einer Männer-
kultur, deren Ausläufer wir heute noch in unserer Gesell-
schaft verspüren, früher natürlich nicht gestellt werden
konnte, wenn auch die Urkirche aufgrund ihrer Auffassung,
daß es in Christus keinen „Griechen oder Barbaren“, „nicht
Mann oder Frau“ in diskriminierendem Sinne gäbe (Gal 3,
28), anfangs eher geneigt war, darin der Emanzipation der
Frau (vor allem schon in der ziemlich emanzipierten Frauen-
gesellschaft der hellenistischen Gemeinden) vorauszuweichen,
aber durch die dringliche Kultursituation (und deshalb auf-
grund weniger glücklicher Erfahrungen auf diesem Gebiet)
wurde die Kirche jahrhundertlang darin gelähmt¹³. Schließ-
lich kann der Glaubenskern des Merkmals *als solcher* auch
keinen Grund für Schlußfolgerungen gegen die kirchliche
Gültigkeit des Amtes in anderen christlichen Kirchen bieten.
Die traditionelle Auffassung, daß das Merkmal, im Gegen-
satz zur Gnade, nicht außerhalb des Sakramentes gegeben
werden kann und hier ein „Begierdesakrament“ (in voto)
unmöglich ist, folgt zwar in etwa aus der versachlichend-
ontologischen Deutung des Merkmals, aber nicht aus dem
Glaubenskern, den man darin zu artikulieren versuchte (Amt
in der Kirche *im Namen Christi gegenüber*, aber *innerhalb*
der Gemeinde).

Die „Entmystifizierung“ des Merkmals, bei Aufrechterhal-
tung seines unantastbaren Kerns, ist im Bewußtsein der gan-
zen kirchlichen Tradition, in der die eine Teiltradition die
andere kritisch beleuchtet, deshalb selbst in etwa mitgegeben.
Dabei steht der Amtsträger durchaus in einer Situation, die
an eine erhöhte Verantwortung und ein persönlich-existen-
tielles Einbezogensein in das Mysterium des Heils in der
Welt appelliert; es erfordert aufgrund des Sinnes des Amts-
charismas also auch ein „Sein in dem, was des Vaters ist“.

¹³ Zur heutigen Situation des Problems siehe: J. Peters, Die Frau
im amtlichen Dienst der Kirche, in: Concilium 4 (1968) 293–298.

Norbert Mette
und
Heinrich Büning
Die Funktion
der Praktischen
Theologie in
der theologischen
Ausbildung

Das Selbstverständnis
der
Praktischen Theologie
heute

Die folgenden Ausführungen stellen die Zusammenfassung der Überlegungen des pastoral-theologischen Seminars dar, das im Sommersemester 1969 unter Leitung von Professor Dr. Norbert Greinacher an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster gehalten wurde. red

1. Der Praktischen Theologie (PTh) ist es heute in besonderer Weise aufgegeben, eine kritische Besinnung auf ihr Selbstverständnis vorzunehmen.

1.1 Der PTh als Pastoraltheologie lag seit ihrer Verselbständigung als eigene Disziplin eine mehr pragmatische als theologische Konzeption zugrunde: am Schluß der theologischen Ausbildung sollten dem Kleriker Rezepte und Regeln für die seelsorgliche Praxis vermittelt werden. Pastoraltheologie beschränkte sich sozusagen auf „Pastoraltechnik“, die beziehungslos neben den übrigen Disziplinen stand. Oft wurde sie auch verstanden als einfache Anwendung von Moral und Kirchenrecht auf die Praxis.

1.2 Aus der Behandlung und Darstellung der einzelnen Tätigkeitsbereiche des Klerikers entstanden im Laufe der Zeit wiederum selbständige Disziplinen: Liturgik, Homiletik, Katechetik, Pastoralmedizin usw. Die Zuordnung und einigende Grundlage der einzelnen Fächer wurde immer weniger ersichtlich; die Pastoraltheologie geriet in Gefahr, sich selbst aufzulösen.

1.3 Die Neubesinnung in der systematischen Theologie, vor allem der Ekklesiologie, hat Konsequenzen auch für die PTh: sie muß ihre klerikalistische Engführung sprengen und dem geschichtlichen Charakter der Kirche Rechnung tragen.

2. Die PTh ist eine theologische Disziplin, die auf wissenschaftliche Weise den Gesamtvollzug der einen und ganzen Kirche auf dem Hintergrund der je vorliegenden Gegenwartssituation reflektiert mit dem Ziel der Planung dieses Vollzugs und damit der Auferbauung der Kirche in Gegenwart und Zukunft¹.

Durch diese thesenhafte Umschreibung ist sowohl die theologische Zielsetzung als auch der wissenschaftliche Charakter der PTh ausgesagt: Sie stellt eine eigene wissenschaftliche Disziplin dar mit dem Vollzug der Kirche als Material-

¹ Vgl. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktische Theologie*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg 1964, 100 und 104; ders., *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie*, in: *Concilium I* (1965) 166; K. Delahaye, *Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute*, in: *Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner*, Freiburg 1964, Band II 218.

objekt (2.1), der Bedingtheit dieses Vollzuges durch die Gegenwart und die nahe Zukunft als Formalobjekt (2.2) und mit eigenen Methoden (2.3).

2.1 Gegenstand (Materialobjekt) der PTh ist der Gesamtvollzug der einen und ganzen Kirche, wobei es ihr – im Unterschied zur Ekklesiologie, die vor allem das bleibende Wesen der Kirche zum Thema hat – mehr um den dynamischen, gesellschaftlich strukturierten, geschichtlichen Wandlungen unterworfenen Charakter dieser Kirche geht.

2.1.1 Da es sich um die ganze Kirche handelt, deren Vollzug bedacht wird, ist eine Einengung der PTh auf die hierarchischen Ämter unmöglich gemacht. Sie hat die jeweilig spezifischen und unverletzlichen Aufgaben, Funktionen und Rollen der einzelnen Glieder darzustellen, in denen in gegenseitiger Ergänzung sich der Selbstaufbau und das heilsmittlerische Wirken der Kirche ereignen.

2.1.2 Ein weiterer Schwerpunkt praktisch-theologischer Reflexion ist die Darstellung aller Grundfunktionen und heilsmittelnden Tätigkeiten der Kirche. Dabei handelt es sich vor allem um die Feier der Liturgie und den Kult der Kirche, die Verkündigung der Botschaft, den Selbstvollzug der Kirche in den einzelnen Sakramenten, die Caritas und das christliche Leben des einzelnen sowie die Disziplin innerhalb der Kirche.

Dadurch, daß die PTh grundsätzlich alle Grundfunktionen der Kirche sowie deren Zuordnung zur Thematik hat, wird sie für die aus ihr herausentwickelten Einzeldisziplinen zur Grundlagenwissenschaft. Sie macht die Einzeldisziplinen aber nicht überflüssig.

2.1.3 Nicht zuletzt hat die PTh die Aufgabe, die formalen Grundstrukturen des Vollzuges der Kirche zu bedenken. „Genauerhin geht es darum zu klären, daß und inwiefern den materialen Aufgaben und Tätigkeiten der Kirche schon immer allgemeine formale Strukturen zugrunde liegen, die entweder bedingt sind vom Wesen des Heils, um das es der Kirche letztlich immer geht, oder vom Wesen dieser Kirche als einer zugleich transzendentalen und innerweltlich-gesellschaftlichen, geschichtlichen Größe oder eben vom Wesen des je einzelnen Menschen und seiner menschlichen Gemeinschaft“². Im einzelnen geht es um „die verschiedenen Arten von Frömmigkeit, die Verschiedenheit der Geschlechter und ihre Bedeutung für das konkrete Leben der Kirche, das verschiedene Gefälle zwischen theoretischer und faktischer Moral im Leben des einzelnen Christen, zwischen

² H. Schuster, in: Handbuch der Pastoraltheologie I 96 f.

Vermittlung und personaler Aneignung jenes Heiles, das in der Kirche präsent ist und in ihren verschiedenen Vollzügen immer wieder wirksam werden muß³.

2.1.4 In all den verschiedenen Momenten des Gegenstandes der PTh meldet sich immer auch die Frage nach dem Sinn des Vollzuges, und diese Frage gehört mit zum Gegenstand, über den die PTh nachzudenken hat. Gewiß geht es beim Wirken der Kirche immer um „die Verwirklichung des Heilswillens Gottes, wie er in Christus offenbar und wirksam geworden ist“⁴. Aber diese Verwirklichung kann und muß auf verschiedene Weise geschehen, kann unter verschiedenen Gesichtspunkten angegangen werden; denn der umfassende eschatologische Heilswille Gottes ist offen für eine Vielfalt von möglichen Wirkformen. „Ehe die PTh daran geht, Anweisungen für den konkreten Vollzug der Kirche zu geben, muß also geklärt werden, was die Kirche mit ihrem Tun je erreichen will und kann“⁵.

2.2 Die Reflexion auf den Vollzug der Kirche in der PTh geschieht auf dem Hintergrund der jeweiligen Gegenwartssituation und zielt zugleich auf die dieser Gegenwart und der nahen Zukunft angemessenen Prinzipien und Imperative (Formalobjekt).

2.2.1 Bei der Darstellung der Gegenwartssituation muß sich die PTh vor zwei Einseitigkeiten hüten: „Es kann sich ... nicht um eine profansoziologische Analyse allein handeln“⁶, so wertvoll und notwendig diese ist. Andererseits darf sich die PTh nicht damit begnügen, „die Normen und Formen des bisher üblichen Vollzuges der Kirche selbst als indiskutabel (vorauszusetzen) und darum nur nach dem faktischen Erfolg der üblichen Formen oder nach den Möglichkeiten einer klügeren und zeitgemäßerer Taktik des kirchlichen Selbstvollzuges zu fragen“⁷.

2.2.2 Zunächst geht es um eine Beschreibung und um ein deutendes Erfassen der heutigen Situation mit Hilfe der profanen Wissenschaften, die sich um eine solche Beschreibung und Deutung bemühen. Diese Beschreibung hat zu geschehen in bezug auf den Zustand der Welt, in der und auf die hin die Kirche heute lebt, auf die individuellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten des Menschen in dieser Welt; zum anderen in bezug auf den konkreten Zustand der Kirche, auf ihre Wirk- und Vollzugsformen, ihre Einrichtungen und Strukturen.

³ Ders., in: Concilium I (1965) 166 f.

⁴ Ders., in: Handbuch der Pastoraltheologie I 95.

⁵ Ebd. 96.

⁶ H. Schuster, in: Concilium I (1965) 167 f.

⁷ Ders., in: Handbuch der Pastoraltheologie I 101.

2.2.3 Zu dieser Beschreibung muß als wesentliches und entscheidendes Moment die theologische Betrachtung und Deutung hinzutreten, „das Bedenken der Gegenwart mit ihren dauernden und wechselnden Elementen im Licht der Offenbarung“⁸. Aus der Konfrontation der Beschreibung und Deutung sowohl des Zustandes der Welt als auch der Kirche durch die profanen Wissenschaften mit dem Willen Gottes, wie er sich in der Offenbarung kundtut und in der Kirche Gestalt annimmt, ist mit aller Behutsamkeit abzuleiten, wie die Kirche in ihrem Vollzug auf die gegenwärtige Situation sachgerecht zu reagieren, wie sie sich in das Heute zu realisieren hat.

2.2.4 Damit wird deutlich, daß gerade die PTh die Spannung aushalten und durchhalten muß, die daraus resultiert, daß sich in der Kirche, in ihrem Vollzug Endgültiges im Geschichtlichen ereignet, daß in dem in Christus angebrochenen und in der Kirche anwesenden Eschaton die Geschichte eigentlich schon an ihr Ziel kommt, daß dies jedoch jeder Zeit neu aufgegeben ist. PTh wird somit immer in die Zukunft verweisen und auf Hoffnung hin angelegt sein.

2.3 Will die PTh dieser Aufgabe — Erhellung der Gegenwartssituation und Planung des Vollzugs der Kirche — gerecht werden, muß sie ihre eigene wissenschaftliche Methode entwickeln. Das historisch-kritische Verfahren reicht für sie nicht aus. Die theologische Deutung der Gegenwart macht zunächst einen Rückgriff auf die Tradition erforderlich, will man sich nicht wiederum in pragmatischen Handlungsanweisungen verlieren. Dann aber muß die PTh sich die in den sozialen Handlungswissenschaften einschließlich der Kybernetik und Planungswissenschaft entwickelten empirisch-analytischen und organisationstechnischen Verfahren zu eigen machen (eine der wesentlichen anstehenden Aufgaben der PTh). Gerade in der engen Verflechtung von Methoden der anthropologischen Wissenschaften mit der theologischen Reflexion über die Botschaft Jesu Christi und über das Selbstverständnis der Kirche liegt das Spezifikum der pastoraltheologischen Methode.

3. Formalobjekt und Methoden der PTh weisen sie als selbständige und eigene Disziplin innerhalb des theologischen Fächerkanons aus. PTh kann nicht als bloße Konsequenz der übrigen theologischen Disziplinen aufgefaßt werden. Die Analyse der Gegenwartssituation, ihre theologische Deutung und die Planung des Vollzuges der Kirche sind in ihrer wissenschaftlichen Organisation eigenständig und ur-

Der Ort der PTh
im Rahmen
der Gesamtheologie

⁸ F. Klostermann, Pastoraltheologie heute, in: Dienst an der Lehre, Wien 1965, 59.

sprünglich. Somit muß PTh als Grundlagenwissenschaft verstanden werden, die neben der systematischen, der biblischen und der historischen Theologie anzusiedeln ist.

4. Die PTh verantwortet vornehmlich die praktische Seite der Theologie. Als gleichsam „formales Gewissen“ der Gesamtheologie hat sie ständig die anderen Disziplinen auf ihre praktische Relevanz hin zu befragen und bringt dadurch die Notwendigkeit einer interdisziplinären Kooperation zu Bewußtsein.

4.1 PTh entlastet nicht dadurch, daß sie die praktische Seite der Theologie verantwortet, die anderen Disziplinen von der Notwendigkeit, selber praktisch werden zu müssen. Sie bereitet also nicht am Schluß des Studiums die Ergebnisse der anderen Disziplinen für die Praxis auf, sondern macht die einzelnen Disziplinen darauf aufmerksam, die praktische Relevanz ihres Faches selbst mitzubedenken, da das Wort Gottes an die Menschen gerichtet ist.

4.2 Die PTh erfüllt eine ganz spezifische Funktion im Gesamtprozeß theologischen Arbeitens: „Sie analysiert das Handeln der Kirche (empirisch-kritische Wissenschaften), nimmt Fragestellungen auf und formuliert sie an die Adresse der historisch-kritisch orientierten theologischen Wissenschaften, setzt also den Prozeß der Kooperation in Gang, koordiniert und artikuliert schließlich wieder der Praxis zugewandt, wobei sie auf den Dienst der sozialen Handlungswissenschaften und der Kommunikationswissenschaften nicht verzichten kann. Die PTh ist ein Forum für die Begegnung der einzelnen historisch- und empirisch-kritisch orientierten Beitragswissenschaften, sie ist Integrationswissenschaft“⁹.

5. Die PTh erfährt umgekehrt auch Ergänzungen und Korrekturen aus den anderen theologischen Disziplinen. Eine Verhältnisbestimmung der PTh zu den einzelnen Disziplinen ist allerdings in der jetzigen theologischen Situation ein schwieriges Unterfangen, da für sie, vorab für die systematische Theologie, ein allgemein anerkanntes und formuliertes Selbstverständnis nur schwer auszumachen ist.

6. Die PTh übt gegenüber der Kirche und ihren Vollzugsformen eine ständige kritische Funktion aus. Sie unterzieht die Strukturen des heilsvermittelnden Handelns der Kirche angesichts der ständig sich wandelnden Gegenwart und ihrer gesellschaftlichen Ordnung einer kritischen Prüfung und hält Ausschau nach situationsgerechten Formen und Strukturen pastoralen Tuns.

⁹ Fachschaft Evangelische Theologie Münster, Plädoyer für eine neue Praktische Theologie (vervielfältigtes Manuskript), Münster 1968, 3.

6.1 PTh ist dauernd bestrebt, den Weg zu einer vernünftigen, gegenwartsbezogenen kirchlichen Praxis zu legen; dafür klärt sie das theoretische Vorfeld. Allerdings ist sie nicht die Instanz, die die Entscheidungen zu fällen hat; das ist Sache der gesamten Kirche, vornehmlich des dazu bestellten Amtes.

6.2 Allerdings kann sich PTh nicht damit begnügen, in positivistischer Selbstbeschränkung technische Empfehlungen für die kirchlichen Entscheidungsinstanzen zu liefern, um sich dann gegenüber den möglichen Folgen ihrer in die Praxis umgesetzten Ergebnisse neutral zu verhalten. Die gefällten Entscheidungen sind von der PTh auf ihre Folgen und Nichtfolgen hin zu untersuchen. Das Interesse, das hinter einer konkreten Entscheidung steht, muß mit Hilfe der empirisch-kritischen Wissenschaften aufgedeckt und mit dem Anspruch des Evangeliums konfrontiert werden. Unterlassene Entscheidungen müssen gefordert, falsche korrigiert werden.

6.3 Als in der Kirche und für die Kirche betriebene Theorie muß die PTh auch sich selbst einer dauernden kritischen Reflexion unterziehen.

7. Voraussetzung, daß die PTh diese notwendige Funktion im Vollzug der Kirche erfüllen kann, ist ein Dialog zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis, eine intensive Kommunikation zwischen Theologie und Amtskirche unter Einbeziehung der inner- und außerkirchlichen Öffentlichkeit. Die PTh in dem bisher dargelegten Selbstverständnis wäre der berufene Träger dieses Dialogs.

7.1 In der gegenwärtigen Situation ist es zunächst einmal Aufgabe der PTh, die Ursachen der bestehenden Dialogunfähigkeit sowohl auf seiten der Theologie als auch auf seiten der Amtskirche durch empirische Untersuchungen aufzudecken. Das Fernziel eines institutionalisierten Dialogs ist nur zu erreichen, wenn das gestörte Verhältnis an der Wurzel geheilt wird.

7.2 Umfragen und die Resonanz theologischer Themen in Massenmedien bestätigen, daß das öffentliche Interesse an der theologischen Fragestellung im Wachsen begriffen ist. Bisher ist jedoch die Funktion der Öffentlichkeit im kirchlichen Entscheidungs- und theologischen Reflexionsprozeß kaum beachtet worden. Daraus erwächst gerade der PTh eine mittlere Funktion: Das Mißtrauen auf seiten der Amtskirche und der Theologie kann sie dadurch abbauen, daß sie sich zum Anwalt der Öffentlichkeit erklärt. Gleichzeitig muß die PTh bestrebt sein, die theologische Wahrheitsfindung und die Diskussion folgenswerer Entscheidungen auf eine immer breitere Basis zu stellen, um so ein informiertes und kritisches Forum heranzubilden.

8. PTh, die ihre Reflexion von der Praxis her aufnimmt und diese mit Hilfe der empirisch-kritischen Methode und unter Berufung auf die gesellschaftlich-politischen Implikationen des Evangeliums zugunsten einer besseren kritisiert, ist grundsätzlich auf Veränderung kirchlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse aus. Es kann nicht darum gehen, daß die pastorale Praxis lediglich auf den Stand der Gegenwart aufpoliert, die Kirche also der jeweiligen Gesellschaft elastisch angepaßt wird. Ebenso muß sie die gegenwärtige Welt, ihre gesellschaftlichen Strukturen und Ordnungen, das Selbstverständnis der heutigen Menschen im Lichte der Verheißungsbotschaft einer kritischen Prüfung unterziehen.

Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der PTh

9. Ist das Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis schon kennzeichnend für die gesamte Theologie, so ist es im besonderen konstitutiv für die PTh als Wissenschaft. Material- und Formalobjekt der PTh verlangen eine Reflexion von der Praxis aus. Dieser Sachverhalt wird passend durch die Umschreibung der PTh als „Theorie der Praxis“ ausgedrückt.

9.1 „Theorie der Praxis“ heißt weder, daß PTh einer faktisch betriebenen kirchlichen Praxis nur noch den theoretischen Überbau liefert, noch daß sie „einfach zur Praxis hin abführt, was bei der wissenschaftlichen Theologie für die Praxis abfällt“¹⁰. Gemeint ist, daß die PTh von vornherein auf den Vollzug der Kirche hingeeordnet ist, von dort her jeweils ihre Problemstellung erfährt und Imperative für die Praxis zu entwickeln bemüht ist.

9.2 Dieses Theorie-Praxis-Verhältnis ist nicht einlinig zu bestimmen; das liefe auf eine erneute totale Auslieferung der Theorie an die Praxis hinaus. Vielmehr handelt es sich um einen dialektischen Prozeß: Die in der Theorie erhobene Praxis weist jeweils ein „Mehr“ an Erfahrung gegenüber der unmittelbaren Praxis auf, die zur Praxis gewordene Theorie vermittelt ein „Mehr“ an Erfahrung gegenüber der Theorie, die noch nicht praktisch geworden ist¹¹.

9.3 Das hier aufgezeigte Verhältnis von Theorie und Praxis muß Konsequenzen für den Gang des Studiums zeitigen: Praktisch-theologisches Studium kann sich exemplarischen Anweisungen zum konkreten Handeln nicht entziehen. Gerade der Student als Vermittlungsstelle zwischen Theorie und Praxis, zwischen theologischer Wissenschaft und Ge-

¹⁰ R. Bohren, *Praktische Theologie*, in: *Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie*, München 1964, 14.

¹¹ Vgl. N. Greinacher, *Theologie im Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis*, in: P. Neuenzeit (Hrsg.), *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, München 1969, 163.

Das Verhältnis der PTh
zu den
nichttheologischen
Wissenschaften

meinde hat die einmalige Chance, auf beide kritisch Einfluß zu nehmen.

Weiterhin ergibt sich zwingend, daß die PTh nicht am Schluß des Studienganges stehen kann, sondern studienbegleitend sein muß.

10. Bei der Beschreibung und dem deutenden Erfassen der heutigen Situation sowie bei der Planung des Vollzugs der Kirche sind PTh und ihre Teildisziplinen auf die nichttheologischen Wissenschaften angewiesen.

10.1 Die nichttheologischen Wissenschaften sind notwendige Ergänzungswissenschaften, die jeweils zu einem bestimmten Aufgabenbereich der PTh herangezogen werden. Denn die PTh kann ihrer Aufgabe mit einem ausschließlich theologischen Ansatz nicht gerecht werden; ebenso können jedoch die Aussagen, die von den anderen Wissenschaften beigebracht werden, nicht ungeprüft von der PTh übernommen werden.

10.2 Die Entscheidung darüber, welche Wissenschaften für eine Zusammenarbeit in Frage kommen, richtet sich nach der jeweiligen Problemstellung. Grundsätzlich dürften alle Wissenschaften einzubeziehen sein, die den Menschen zum Gegenstand haben. Insbesondere sind zu nennen: Soziologie, Psychologie, Pädagogik, Soziographie, Kybernetik und die gesamte Kommunikationsforschung; aber auch: Anthropologie, Philosophie, Historie, Kultur- und Völkerkunde, Literaturwissenschaft usw.

Grundkenntnisse in Soziologie und Psychologie sind heute für den kirchlichen Dienst unentbehrlich. Es ist daher notwendig, daß Pastoralsoziologie und -psychologie durch Lehraufträge in die theologischen Fakultäten integriert werden.

10.3 Kooperation der PTh mit nichttheologischen Wissenschaften meint mehr als bloße Vergabe von Forschungsaufträgen an die Fachwissenschaften, deren Ergebnisse dann von der PTh lediglich übernommen und in die Praxis umgesetzt zu werden brauchen. Während eines Forschungsprozesses sind alle beteiligten Wissenschaften in gleicher Weise engagiert: Durch einen solchen Austausch von Erfahrungen und durch eine Korrektur fachbedingter Einseitigkeiten dürfen die bestmöglichen Ergebnisse erzielt werden. Außerdem dürfte eine solche gemeinsame Reflexion eine Bereicherung für alle beteiligten Wissenschaften sein, werden sie doch auf Aspekte aufmerksam gemacht, die gewöhnlich nicht in ihrem Blickfeld liegen.

Eine wichtige Mittlerfunktion in diesem Prozeß fällt den Studenten und Wissenschaftlern zu, die neben Theologie ein zweites Fach studieren bzw. studiert haben.

Ziel und Organisation
der theologischen
Ausbildung

11. Das Ziel einer theologischen Ausbildung kann nicht mehr der „Fachmann“ sein, der den fest umrissenen, dogmatisierten Glauben souverän handhabt, wie einen Werkstoff.

11.1 Die theologische Ausbildung muß der pluralen Verfaßtheit der gegenwärtigen Kirche entsprechen. Sie kann und darf nicht mehr nur den Priester und Religionslehrer zum Ziel haben, sondern sie muß die ganze Fülle der Möglichkeiten, die sich einem Theologen in Kirche und Gesellschaft, schon jetzt und in Zukunft noch viel mehr, bieten, ins Auge fassen.

11.2 Hier ist die PTh berufen, ein Gesamtausbildungsziel und seine vielfältigen Variationsmöglichkeiten von den Erfordernissen der Praxis her zu entwerfen.

11.3 Innerhalb des kirchlichen Auftrages gibt es eine Vielfalt von Aufgaben, die ohne eine theologische Vorbildung nur schwer im Sinne der Sache Jesu Christi bewältigt werden können. Die Gefahr des reinen, zweckgebundenen Managements wäre zu groß. Gleichzeitig ist in allen Bereichen der Verwaltung, Architektur oder kirchlichen Rechtsprechung die Priesterweihe keine notwendige Voraussetzung für die Ausübung dieser Funktion. Ebenso ist für die Teilhabe am kirchlichen Lehramt in der Schule und in der außerschulischen Katechese ein anderes Ausbildungsziel als für Priester zu erarbeiten.

11.4 In allen Bereichen eines möglichen Einsatzes von Theologen empfiehlt sich eine weitgehende Spezialisierung, wobei der Bezug zu anderen Wissenschaften, anderen theologischen Teildisziplinen und zur Praxis nicht verlorengehen darf.

12. Die Bedeutung der PTh für eine sinnvollere und effektivere Ausbildung macht eine Umorganisation im Bereich dieser Disziplin dringend nötig.

12.1 Es genügt nicht eine vorher „gelernte“ Materie durch „Kniffe und Techniken“ anwendbar zu machen, vielmehr muß bereits während des Studiums der theoretische Umsetzungsprozeß, der heute dem einzelnen Studenten weitgehend allein überlassen bleibt, seinen Platz im Lehrplan finden.

12.2 Das setzt umfassende Kenntnis der Strömungen, Situationen, Haltungen und Milieus unserer Umwelt voraus, die durch eine eigene Fachrichtung, die PTh, und zwar mit Hilfe der Ergebnisse aller in Frage kommenden Profanwissenschaften in die Theologie einzubringen ist.

12.3 Ebenso erfordert der umgekehrte Weg, die Umsetzung der Ergebnisse theologischer Forschung in Aussagen, die den Menschen unserer Zeit betreffen, eine gründliche wissen-

schaftliche Arbeit und ihre Berücksichtigung im Lehrplan unserer Fakultäten.

12.4 Außerdem verlangt der immer komplizierter werdende Vermittlungsprozeß von den Theologen ein Studium der modernen Kommunikationstechnik.

12.5 Der PTh muß an den Fakultäten und theologischen Hochschulen in jeder Beziehung ein größerer Raum eingeräumt werden, wenn in Zukunft der Theologe nicht weitgehend auf eine Effizienz seiner Arbeit verzichten soll.

12.6 Der normale Vorlesungsbetrieb genügt den Anforderungen nicht. Das Schwergewicht der Lehrveranstaltungen muß sich auf Seminarien und Kolloquien verlagern.

13. Der Umsetzungsprozeß von wissenschaftlicher Erkenntnis zu praktischer Anwendbarkeit setzt bei den Studenten praktische Erfahrung voraus. Deshalb genügt eine Umorganisation der Studien allein nicht; sie bedürfen einer praktischen Ergänzung.

13.1 Eine Lösung des Theorie-Praxis-Problems kann nur angestrebt werden durch eine engere Verbindung beider Bereiche bereits in der Ausbildung.

13.2 Nach einem Grundkurs, der dem Studenten hilft, eigene Schwierigkeiten zu bewältigen und das ganze Studium der Theologie zu überschauen, muß eine Spezialisierung angestrebt werden.

13.3 Um eine Spezialisierung auch von der Praxis her sinnvoll zu machen, sollten Exkursionen und Praktika dem Studenten während des Grundkurses einen Überblick über alle Möglichkeiten eines Theologen in Kirche und Gesellschaft gewähren.

13.4 Während des Hauptteils der Ausbildung ist ein verantwortlicher Einsatz in den Bereichen, die dem späteren Dienst entsprechen, anzuraten. Dieser Einsatz müßte stufenweise mit wachsender Verantwortung des einzelnen erfolgen.

13.5 Eine echte Integration von Theorie und Praxis ist aber nur möglich, wenn die praktischen Erfahrungen in einem begleitenden und aufhellenden Reflexionsprozeß verarbeitet werden.

13.6 Sowohl zum Einsatz als auch zur theoretischen Aufarbeitung bieten sich Gruppe und Team-work als Instrumente an. Das ganze Unternehmen würde für die Leitung einer jeden Gruppe einen Fachmann erfordern. Nebenbei sei bemerkt, daß die augenblickliche Semestereinteilung sich als hinderlich erweisen würde und durchlaufende Studienjahre zu empfehlen wären.

13.7 Aus dem dauernden, direkten Austausch zwischen

Theorie und Praxis sind auch für die wissenschaftliche Arbeit starke Impulse zu erwarten.

13.8 Effektiv für das Gesamt der Kirche wird ein solcher Versuch erst durch eine weiterführende Ausbildung der bereits voll im Beruf stehenden Praktiker, die ihrerseits eine große Zahl befruchtender Fragen an den Wissenschaftler zu richten hätten.

Charles Borg Manché Tourismus – Pastoraler Dienst der Kirche

Das Phänomen
des Urlaubstourismus
geschichtlich
und psychologisch
betrachtet

Der Tourismus ist heute nicht nur ein wirtschaftlicher Faktor, sondern übt einen großen Einfluß auf sozialem, politischem, erzieherischem, kulturellem und moralischem Gebiet aus.

Der moderne Mensch wird vom Tourismus in allen Bereichen seines Lebens sehr stark beeinflusst: in seinem Denken und Handeln, in seiner Bildung, in seinen Beziehungen zu Arbeit und Familie. Deshalb muß die Kirche, die aus Menschen besteht und den Menschen dient, sich mit dem Tourismus ernsthaft und rechtzeitig befassen.

Von einem relativ anspruchslosen Anfang ist der Fremdenverkehr innerhalb weniger Jahrzehnte zu einer riesenhaften Industrie geworden. „Der Fortschritt des Tourismus, der zugleich ein Fortschritt seiner Botmäßigkeit ist, läßt sich an drei Errungenschaften darstellen, deren jede für die Entwicklung einer Industrie großen Stils unentbehrlich ist: Normung, Montage und Serienfertigung“¹. Das Normen der Reiseziele geschieht mit Hilfe der Reiseführer, die durch ihre Empfehlung von Sehenswürdigkeiten die Entscheidung des Touristen beeinflussen und beinahe bestimmen. Dieses genormte Element wird dann durch die Erfindung des Fahr- und Gutscheineftes völlig und genau montiert; das Reisebüro besorgt alle die für die Reise erforderlichen Papiere, so daß der Tourist nur noch seine Koffer packen muß. Die Serienfertigung der Reise erfolgt schließlich in den Gesellschaftsreisen.

Wenn man dieses plötzliche Erscheinen des Massentourismus untersucht, erkennt man sofort, daß es eine ganze Reihe von Gründen und Voraussetzungen dafür gibt, die aus den verschiedenartigen Bereichen der Politik, Technik, Wirtschaft und Industrie stammen. Die relative politische Sicherheit in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg und die internationale

¹ H. M. Enzensberger, Eine Theorie des Tourismus, in: Einzelheiten I (Frankfurt/Main 1962) 161.

Annäherung der Völker zählen zu den wichtigen Ereignissen, die den heutigen Fremdenverkehr wesentlich begünstigt haben. Das Phänomen der Motorisierung, das Entstehen eines dichten Straßennetzes, die Entwicklung und Vervollkommnung der Verkehrsmittel haben ebenfalls die Wanderbewegung unserer Zeit ziemlich stark gefördert. Außerdem hat die Entfaltung der modernen Nachrichtenvermittlung den Begriff der Ferne durch Berichte, Bilder und Filme nahezu verwischt. Durch die Anhebung des Sozialprodukts und der Lebenshaltung sowie die Steigerung des Einkommens wurde eine jährliche Urlaubsreise für eine breitere Schicht finanziell ermöglicht. Zur konkreten und organisierten Ausdehnung des Tourismus haben die Etablierung der Hotellerie und die Erfindung der Reisebüros sehr viel beigetragen. Schließlich ist der Fremdenverkehr eine Industrie, die sich selbst vermehrt, „deren Produktion mit ihrer Reklame identisch ist: ihre Konsumenten sind zugleich ihre Angestellten“².

Alle diese Gründe genügen dennoch nicht für eine eigentliche Erklärung des Urlaubstourismus. Denn die Grundbedingung dafür liegt zum großen Teil in den Eigenschaften der heutigen Industriegesellschaft, „deren Auftreten den modernen Menschen so belasten, erholungs- und freiheitsbedürftig machen, daß er zumindest zeitweise diesem psychologischen Druck entfliehen möchte“³. Es besteht gewissermaßen ein Zusammenhang zwischen der ständigen Anspannung unserer urbanisierten, industrialisierten Gesellschaft und der immer wachsenden Freizeit, von der das verlängerte Wochenende und das Einführen des Zweiturlaubs Kennzeichen sind. Viele halten die Freizeitwelt sogar für den Gegensatz des Berufslebens und der Arbeit. Andere aber gehen noch einen Schritt weiter und sehen die Freizeitwelt als eine selbständige Welt an, die „nur noch teilweise aus den Vorgängen in der Arbeitswelt abgeleitet werden kann“⁴.

Überdies werden jene, die eine Urlaubsreise unternehmen, von bestimmten Bedürfnissen und Erwartungen gelenkt, so daß die obenerwähnten äußeren Bedingungen durch innere Antriebe ergänzt werden müssen. In dieser Richtung hat 1961 das DIVO-Institut in Hessen, im Auftrag des Studienkreises für Tourismus (München), eine Umfrage durchgeführt⁵. Das Ergebnis dieser Motivuntersuchung zeigt, daß die

² H. M. Enzensberger, aaO. 166.

³ B. Schade und H. Hahn, Psychologie und Fremdenverkehr, in: Wissenschaftliche Aspekte des Fremdenverkehrs (Hannover 1969) 36.

⁴ B. Schade und H. Hahn, aaO. 38.

⁵ DIVO: Die Reise im Vorstellungsbild und in den Erwartungen des Touristen. Studienkreis für Tourismus, München 1961.

meisten Urlaubsreisenden von einer Art körperlicher und geistiger Erholung angetrieben werden. Andere Reisemotive, die von den Befragten genannt wurden, sind: Bildungsinteressen, Kontakt mit Menschen, Sport und Naturverbundenheit. Wenn man alle diese Urlaubserwartungen genau untersucht, wird eine doppelte Motivation der Urlaubsreise ganz deutlich, nämlich ein „Weg von“ und ein „Hin zu“. Das „Weg von“-Motiv wird durch Worte geschildert, die das Herauskommen aus Alltag und Beruf ausdrücken: Abschalten, Ausspannen, Ruhe haben von dem Betrieb, raus aus dem täglichen Dreh, nichts mehr vom Gewohnten sehen, Unabhängigkeit von jedem Zwang genießen. Das „Hin zu“-Motiv zeigt sich in Aussagen, die das Aufsuchen und Erleben einer ganz anderen neuen Welt, der Freizeitwelt, veranschaulichen: neue Anregungen empfangen, neue Eindrücke gewinnen, was kennenlernen, mal was anderes sehen.

Die soeben angedeuteten Verhaltensstrukturen im Urlaub haben eine hohe Übereinstimmung bei Urlaubern sehr verschiedener Sozialgruppen erreicht, so daß sie bis zu einem gewissen Grad institutionalisiert worden sind; das heißt, sie sind schon Verhaltensnorm und Rollenvorschrift geworden. „Die soziale Rolle des Urlaubers, die durch Identifikationsprozesse von einzelnen übernommen wird, enthält eine Vielzahl von Verhaltenserwartungen für viele verschiedene Lebensbereiche; sie gehört damit zum Typ der totalen Rolle im Gegensatz zur partiellen, das heißt es gibt nur wenige Lebensbereiche, die nicht von der sozialen Rolle des Urlaubers erfaßt werden ... Ferner gehört es zu dieser Rolle, und darin besteht in gewisser Weise ihre Einmaligkeit, daß sie weitgehend sozusagen dem Lustprinzip folgt, das heißt sie enthält kaum Verhaltenserwartungen, die schwer erfüllbar oder unangenehm sind. Ihre Übernahme ist daher psychisch in besonderem Maße attraktiv“⁶.

Die positive Bewertung
durch die Kirche

Diese neuentstandene Welt des Massentourismus erkennt die Kirche ausdrücklich an⁷. Die positiven Werte „werden von der katholischen Kirche nicht nur anerkannt und verteidigt, sondern sie bemüht sich auch um ihre Förderung und Anerkennung“⁸. Daher ist es Aufgabe der ganzen Kirche, die Menschen zu begleiten und ihnen zu helfen, damit sie die echten menschlichen Werte des Tourismus ergreifen, seine negativen Aspekte überwinden und dadurch sich wirklich erholen und erneuern können.

⁶ B. Schade und H. Hahn, aaO. 46.

⁷ Vgl. Vatikanum II, Dekret über das Laienapostolat, Nr. 7.

⁸ Paul VI., Ansprache zum Weltkongreß über die geistigen Werte des Tourismus in Rom, 21. April 1967, Freiburg 1967.

Die menschlichen, sozialen und geistigen Werte im modernen Fremdenverkehr sind von den letzten Päpsten oft erörtert und erklärt worden. Einer der Hauptgedanken der päpstlichen Lehre weist auf den Beitrag des Tourismus zur Erfüllung und Bereicherung der menschlichen Persönlichkeit hin. Paul VI. hält den Tourismus für „einen unersetzlichen Faktor der Kultur und des Humanismus“, der daran mitwirkt, „besser zu erkennen, was ein Mensch ist“⁹.

Der Tourismus bietet den Menschen eine wertvolle Gelegenheit, andere Völker kennenzulernen, ihre Länder, Geschichte, Lebensweise, Kulturen, Gebräuche und dadurch ihr Innerstes zu entdecken und zu verspüren. „Man kommt so zu einem immer gerechteren Urteil über die Personen, überhaupt zu einer größeren Nachsicht und Güte, welche die Früchte eines besseren gegenseitigen Verständnisses darstellen. Daraus ergibt sich auch praktisch ein glücklicher Ausgleich nicht nur zwischen Individuen, sondern auch zwischen Nationen, zwischen Klassen, zwischen Parteien“¹⁰.

Schließlich beurteilen die Päpste den positiven Wert des Tourismus vom Gesichtspunkt des geistlichen Lebens insofern, als das Erlebnis des Reisens dem Menschen sein letztes Ziel ins Gedächtnis zurückzurufen vermag, besonders durch „die Betätigung der Kontemplationsfähigkeit, welche im Alltagsleben nicht recht zur Ausübung kommt“¹¹.

Pastoraler Dienst der Kirche

Die pastorale Sendung der Kirche an die Touristenwelt soll vor allem vom Geist der echten Nächstenliebe, des wahren Dienstes am Mitmenschen geprägt werden. Schon in der vorchristlichen Zeit des Alten Testaments erkennt man Zeichen der besonderen Gastfreundschaft, mit der Gäste und Fremde aufgenommen und bedient wurden. Seit den ersten Tagen des Christentums hat sich der Nächstendienst unter dem neuen Volk Gottes weit verbreitet gezeigt, besonders in der Erscheinungsform der Gastlichkeit.

In der urchristlichen Gemeinde ist die Gastfreundschaft „in großartiger Weise“ geübt worden (vgl. 1 Klem, 1,2). Derselben Geist des Nächstendienstes begegnet man wieder in den Schriften der Kirchenväter und in den Lebensregeln der Mönche.

Der industrialisierte Tourismus von heute wird nicht mehr direkt vom christlichen Geist geleitet. Das heißt aber nicht,

⁹ Paul VI., Ansprache an die I. Versammlung des Internationalen Büros für Sozialtourismus, 12. Dezember 1964.

¹⁰ Pius XII., Ansprache an die italienischen Tourismus-Organisationen, 30. März 1952.

¹¹ Johannes XXIII., Ansprache zur 3. Konferenz über Sozialtourismus, 27. Mai 1962.

daß die Christen nun von der Pflicht des echten Nächsten-
dienstes befreit sind.

Die Unruhe, der Unfriede, das Unglück der Urlaubssuchen-
den werden nicht durch bloße Fortbewegung oder Abwechs-
lung gelöst, sondern nur durch eine echte heilende Sorge um
den ganzen Menschen. Und gerade hier hat die Kirche eine
große Chance, den Urlaubsreisenden eine wahre Hilfe zu
leisten, und zwar durch ihre Heilsbotschaft, die dem ganzen
Menschen gilt. Dennoch ist es allein in einer wirklich dienst-
baren Liebe, daß sich die Kirche dem Touristen glaubwürdig
zeigen kann.

Es ist oftmals geäußert worden, daß dem heutigen mobilen
Menschen nur durch eine mobile Kirche gedient werden
kann. Darum muß die Kirche, der modernen motorisierten
Freizeitgesellschaft gegenüberstehend, ihre ziemlich stati-
schen, territorialen Strukturen gründlich nachprüfen und
erneuern. Die Notwendigkeit dieser Erneuerung merkt man
besonders beim Einsatz von Priestern in Fremdenverkehrs-
gebieten. Die Unbeweglichkeit der Seelsorger steht im klaren
Gegensatz zur Mobilität der Massen. Während sich in den
entvölkerten Städten verhältnismäßig genügend Priester be-
finden, spürt man in den Saisonorten einen beträchtlichen
Mangel an Seelsorgern. Um dieses Problem zu lösen, müßten
mehrere zur Touristenseelsorge ausgebildete Priester von
Schuldiens- und Verwaltung freigestellt und während der
Sommer- und Wintersaison in den Urlaubsorten eingesetzt
werden; in der Zwischenzeit könnten sie dann selbst Urlaub
machen und Urlaubsvertretungen für Saisonpfarrer überneh-
men. Aus- und Weiterbildung für die Touristenseelsorge sind
in ungleich größerem Ausmaß als bisher notwendig. Des-
halb ist die geplante Errichtung von Ausbildungszentren (in
Maastricht und Neustift) sehr zu begrüßen. Der Einsatz von
Geistlichen in den Fremdenverkehrsländern verlangt eine
enge Zusammenarbeit zwischen ausländischen und einhei-
mischen Priestern sowie zwischen Diözesen und zwischen
Bischöfskonferenzen.

Dienst an den Einheimischen

Die pastoralen Bemühungen der Kirche müssen sowohl den
Einheimischen als auch den Fremden zugewendet werden.
Eine wichtige Aufgabe für die Touristenpastoral unter den
Einheimischen liegt in ihrer echten Sorge um die Dienst-
leistungsberufe. „Hotelbesitzer, Direktoren, Manager, Kur-
direktoren, Reisebüroleiter, Geschäftsführer der Verkehrs-
vereine, Schischulleiter teilen sich in der Gestaltung des
Fremdenverkehrs eines Ortes mit der offiziellen Gemeinde-
vertretung. Es wäre besonders wichtig, mit diesen Kreisen in
den Zwischensaisonen intensive persönliche Kontakte zu
pflegen und mit ihnen ihre verantwortungsvolle Aufgabe

zu besprechen und die anstehenden sozialen, menschlichen und religiös-ethischen Probleme zu lösen“¹². Es ist außerdem zu empfehlen, daß die Seelsorger diesen Leuten eine gute Zusammenarbeit anbieten, und zwar nicht nur auf der pastoralen und religiösen, sondern auch auf der menschlichen, sozialen und organisatorischen Ebene des Tourismus. Vor allem geht es darum, besonders bei der notwendigen Ausbildung des Personals in den Berufsschulen, den Geist des persönlichen Nächstendienstes zu vermitteln. Durch die Umwandlung der Gastlichkeit in eine Industrie sowie das starke Anwachsen des Fremdenstroms wird eine wesentliche Entpersönlichung des Gastgewerbes immer mehr sichtbar und greifbar. Durch einen wahren persönlichen Nächstendienst soll dem entgegengewirkt werden. Zudem werden gastfreundlich bediente Gäste den gleichen Gasthof sowohl wieder selbst besuchen als auch anderen weiter empfehlen.

Schließlich soll die Kirche in den Aufnahmелändern die einheimische Bevölkerung auf die Begegnung mit den Touristen richtig vorbereiten, besonders in den Ferienorten. Es ist Aufgabe der Seelsorger, den Einheimischen die positiven menschlichen und geistigen Werte des Tourismus zu erklären sowie ihre Anerkennung zu fördern, ohne aber die religiösen und moralischen Gefahren zu verhüllen. Hier soll die Notwendigkeit einer christlichen Gastlichkeit, einer liebevollen Dienstbereitschaft erneut hervorgehoben werden. Vielleicht wäre es nicht unangebracht, dieses zentrale Thema in den Sonntagspredigten kurz vor der Saison zu behandeln. Voraussetzung für eine echte menschliche Begegnung mit den Fremden ist außerdem die Kenntnis ihrer Länder, Kulturen, Lebensgewohnheiten und sogar ihrer nationalen Eigenheiten. Dazu könnten Lichtbildervorträge und Filmvorführungen in den Feriengemeinden viel beitragen; auf einer breiteren Ebene wäre dann die Verwendung der Kommunikationsmittel auch in den Heimatgemeinden der Urlauber (Fernsehen, Radio, Presse) von besonderer Wirksamkeit.

Die pastorale Betreuung der Urlauber und Touristen sollte bereits in ihren Heimatgemeinden ihren ersten Anstoß erhalten. Die Seelsorger in den Entsendegebietern haben den Auftrag, durch Sonntagspredigten und Pfarrbriefe ihre Gemeindemitglieder auf die Begegnung mit anderen Völkern hinzuweisen und sie für die Urlaubsreise bereit zu machen. Den Leitgedanken in dieser Richtung bietet das Konzil: „Wer eine Reise unternimmt – mögen internationale Angelegenheiten, Geschäfte oder Freizeit der Anlaß dazu sein –, soll

¹² G. Hager, Kirche und Tourismus, in: Der Seelsorger 39 (1969) 184–188, hier 185 f.

bedenken, daß er auch wandernder Bote Christi ist, und möge sich als solcher auch in der Tat verhalten“¹³. Dieser Ausspruch enthält gewissermaßen eine Reihe von Pflichten gegenüber den gastgebenden Ländern, unter anderem: Respekt vor anderen Überzeugungen, Lebensformen, Gebräuchen und Sitten; Ausräumung von Vorurteilen und Bemühung um gegenseitiges Kennenlernen; Verständnis für und Rücksicht auf die Dienstleistung des Personals; Verantwortung für die Schaffung einer einwandfreien und freundlichen Atmosphäre. In dieser Beziehung hat der schon erwähnte Weltkongreß über Tourismus in Rom folgenden Vorschlag gemacht: „Die Veröffentlichung einer Charta von Grundpflichten für Touristen in ihrer Verhaltensweise gegenüber den besuchten Ländern sollte ausgearbeitet werden, und zwar in Zusammenarbeit mit den Vertretern aller großen geistigen Bewegungen der Welt“.

Dienst an den Gästen

Der Empfang des Touristen und seine Einführung ins Leben des Gastlandes erfolgt seitens der Kirche durch einen Gästebrief des Bischofs bzw. des Seelsorgers, in dem die Gäste begrüßt werden und ihnen eine gute Erholung gewünscht wird. Dadurch wird zugleich der erste Schritt zum gegenseitigen Verstehen zwischen Fremden und Einheimischen getan. In der Touristenseelsorge muß dann an erster Stelle festgestellt werden, daß die Planung von Team-work-Einsätzen unbedingt notwendig ist. Vielleicht wäre es auch zweckmäßig, in den großen Tourismus-Zentren international besetzte Priester-Teams für die ganze Saison einzusetzen.

Die Gottesdienstfeier ist zwar der Mittelpunkt des Heildienstes der Kirche; es muß aber auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, als ob die Touristenpastoral nur Gelegenheit bieten wolle, die Sonntagspflicht zu erfüllen. „Vielleicht sollten nur die Akzente anders gesetzt werden: nicht zuerst Erfüllung einer Pflicht, sondern Einführung in den Urlaub. Es sieht oft so aus, als täte der Tourist der Kirche einen Gefallen, wenn er den Gottesdienst besucht. In Wahrheit verhält es sich doch anders: die Kirche dient dem Touristen, indem sie ihm in der Mitfeier und im Miterleben der Liturgie (nicht aber in moralisierender Predigt oder gar in sittlichen Imperativen auf Handzetteln) die Tür zum Urlaub öffnet“¹⁴. Daher soll die Eucharistiefeier unaufdringlich angekündigt und gut gestaltet sein mit einer Ansprache, die urlaubs- und milieubezogen ist. Von besonderem Wert wäre vielleicht eine Serie von internationalen Votivmessen, die

¹³ Vatikanum II, Dekret über das Laienapostolat, Nr. 14.

¹⁴ R. Bleistein, Kirche und Tourismus, in: Stimmen der Zeit 92 (1967) 164.

nach der eigenen Situation des Urlaubssuchenden und Touristen eingerichtet sind.

Die Präsenz der Kirche unter den Touristen soll dennoch nicht auf den Gottesdienst eingeschränkt werden. Die Kirche muß selbst an die Menschen herantreten und versuchen, mit ihnen einen echten Dialog anzuknüpfen. Ein geeignetes Mittel dazu sind die Veranstaltungen außerhalb des Kirchenraums, die in Zusammenarbeit mit den Touristenorganisationen geplant werden könnten, wie etwa Konferenzen über aktuelle Themen, Lichtbildervorträge, Filmvorführungen, Diskussionen, Heimat- und Tanzabende und ähnliches mehr. Vor allem aber ist es sehr wichtig, einen häufigen persönlichen Kontakt mit den Touristen und Urlaubern zu pflegen, und zwar nicht nur offiziell durch das Anbieten von Sprechstunden, sondern auch inoffiziell durch vielen Umgang vonseiten des Seelsorgers.

In den kommenden Jahren wird es sich immer mehr zeigen, daß die richtige Touristenseelsorge (und die Seelsorge überhaupt) ein Dienst am ganzen Menschen ist. Deshalb sollen wir nicht versuchen, die menschlichen Werte gleich religiös-liturgisch zu übersetzen. Die Erlebnisse und Empfindungen des erholungssuchenden Menschen können wir nicht einfach vom Wort und Sakrament her deuten. Daher wird die Touristenpastoral vor allem betrachtet „als eine bewußte Hilfe zum Glauben und zu der Erfahrung, daß diese Welt mit den ihr eigenen Werten eine Schöpfung ist, in der sich Gott finden läßt . . . Der Seelsorger wird seine Aufgabe darin sehen, in der Welt eines jeden Menschen die richtigen religiösen Dimensionen finden zu helfen. Sein Dienst in einem kirchlichen Rahmen und dessen Erleben wird die Einheit der beiden Welten erweisen“¹⁵.

¹⁵ A. C. Zijerveld, Touristenseelsorge, in: *Diakonia* 3 (1968) 175.

Walter Repges Pastoral des sozialen Engagements

Die lateinamerikanische
Kirche auf neuen Wegen

Der folgende Beitrag ist eine stark gekürzte Fassung einer umfangreicheren Arbeit, die auch zahlreiche Belege, insbesondere aus dem gesamten lateinamerikanischen Raum, enthalten hatte, auf die aber hier verzichtet werden mußte. Der Redaktion kam es auf eine gedrängte Zusammenfassung der Bemühungen der lateinamerikanischen Kirchen um eine Pastoral des sozialen Engagements an. Die Übertragung dieser Erkenntnisse auf die sehr unterschiedliche Situation in Europa mag den Lesern und anderen Beiträgen überlassen bleiben.

red

1. Der Wandel

Das Schlußdokument der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, die vom 26. August bis zum 6. September 1968 in Medellín (Kolumbien) tagte, enthält den erstaunlichen Satz: „Wir wollen, daß unsere Predigt, unsere Katechese und unsere Liturgie die soziale und kommunitäre Ausrichtung des Christentums berücksichtigen und Menschen bilden, die sich dem Aufbau einer friedlichen Welt verpflichtet wissen“¹.

Als Ziel des Tuns der Kirche wird also der Aufbau dieser Welt genannt. Die Kirche soll sich nicht zurückziehen von der Welt und der Geschichte, sondern „in dem Leben und in den zeitlichen Aufgaben gegenwärtig sein“, „die irdische Ordnung belebend und ihr in Aufrichtigkeit dienend“.

Erstaunlich sind solche Formulierungen vor allem, wenn man sie vergleicht mit dem, was früher jahrhundertlang in Lateinamerika als Ziel und Inhalt des kirchlichen Tuns und des Christseins gegolten hatte² und was in der Schlußerklärung der Ersten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Rio de Janeiro (25. Juli bis 5. August 1955) noch einmal zusammenfassend dargelegt wurde.

Für die Konferenz von Rio war wichtigstes Beratungsthema der Priestermangel, weil zur Stärkung des Glaubens und zur Erhaltung der Sitten ein zahlreicher Klerus „unumgänglich“ sei und weil die mangelhafte religiöse Unterweisung des Volkes ihren Grund in der geringen Zahl von Priestern habe. Die Menschen bedürfen aber des Erbes des katholischen Glaubens, um Kinder Gottes zu sein „und der Verheißungen des Himmels würdig zu werden“. Als weiteres Thema wurde auch die „beklagenswerte materielle Notlage“ so vieler Menschen erörtert, und die Bischöfe nahmen sie zum Anlaß, auf deren „unausweichliche Auswirkungen auf das religiöse Leben“ hinzuweisen und die Katholiken zur Erfüllung ihrer sozialen Pflichten zu ermahnen. Die Nöte der Welt erscheinen als Gelegenheit zu guten Werken. Ziel der Pastoral ist das Heil der Seelen, und der Weg dazu die Bewahrung und Verteidigung des ererbten Glaubens und die Übung der Tugend.

In Medellín dagegen schaut die Kirche nicht auf sich, sondern auf die Welt, in der sie lebt. Die Hoffnungen und Ängste

¹ Dokument II, 24. Offizielle Ausgabe des CELAM, „La Iglesia en la actual Transformacion de América Latina a la Luz del Concilio“, Bogota 1968, Bd. II, S. 75. Außerdem werden in diesem Beitrag aus folgenden Dokumenten Stellen zitiert oder wird auf sie hingewiesen: I 5 f, 22; II 16, 19, 21; IV 9, 11; VI 9, 12; VII 13; VIII 4, 7, 17; IX 4; X 2; XI 17, 19; XII 3; XIV 10, 18; XV 9.

² Vgl. dazu u. a. F. Houtart — E. Pin, *L'Eglise à l'heure de l'Amérique latine*, Tournai 1965, besonders 185–190.

der Welt sind auch die der Kirche. Aufgabe des Christen ist es, sich in der Welt zu engagieren, Aufgabe der Pastoral, ihn dahin zu führen.

2. Impulse zur Erneuerung der Weltkirche

Die Frage drängt sich auf, wie innerhalb so kurzer Zeit ein solcher Wandel möglich war. Die Antwort ist unschwer zu finden. Das Schlußdokument der Konferenz von Medellín, die insbesondere das Konzil auf die lateinamerikanischen Verhältnisse anwenden wollte, verweist immer wieder auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, auf die Enzyklika *Populorum Progressio* und auf die Ansprachen des Papstes in Bogotá.

II. Vatikanum

Kein einziges Dokument wird in Medellín so häufig zitiert wie die Pastoralkonstitution, vor allem das dritte und das vierte Kapitel des ersten Hauptteils. Diese Kapitel wollen eine Antwort geben auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Bemühens um die Gestaltung dieser vergänglichen Erde und die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute darlegen. Sie stellen fest, daß der Dienst an der Erde letztlich nicht vom Himmel entfernt, sondern zu ihm hinführt. Denn in der Inkarnation vollzog sich die *recapitulatio mundi*, die Heimholung der Welt und damit des menschlichen Schaffens und der Geschichte in die eine Ordnung des erlösenden Heils, so daß nunmehr die Arbeit in und an dieser Welt ihren bleibenden, das Ende überdauernden, heilshaften Wert wiedererhalten hat. Aufgabe der Kirche ist es darum nicht nur, den Menschen ihre göttliche Berufung zu künden und ihnen das göttliche Leben zu vermitteln, sondern auch, die Christen zur Erfüllung ihrer diesseitigen Pflichten anzuhalten und das menschliche Schaffen mit tieferer Sinnhaftigkeit zu erfüllen.

Populorum Progressio

Die Enzyklika *Populorum Progressio* unterscheidet sich von den früheren Sozialenzykliken vor allem dadurch, daß sie nicht nur zu karitativem Gutestun ermahnt, sondern statt dessen zu einer radikalen Änderung jener gesellschaftlichen Strukturen auffordert, die es als normal erscheinen lassen, daß die einen reich (und hochmütig Almosen geben könnend) und die anderen arm (und erniedrigt Almosen empfangen müssend) sind. Es geht dieser Enzyklika nicht mehr nur darum, daß der reiche Prasser dem armen Lazarus etwas von seinem Überfluß abgibt, sondern darum, daß eine Ordnung geschaffen wird, in der der Bettler mit dem Reichen an einem Tische sitzt und sich nehmen kann, was ihm zusteht. Durch die Entwicklung der armen Völker an der Herstellung einer solchen Ordnung mitzuarbeiten, ist Aufgabe des Volkes Gottes, und Aufgabe seiner Hirten ist es, diese Einsicht im ganzen Volke Gottes zu wecken.

Vor allem das Dokument II („Frieden“) der Medelliner Beschlüsse lehnt sich immer wieder an *Populorum Progressio* an, ausgehend von dem entscheidenden Satz, daß „Entwicklung der neue Name für Frieden“ (Nr. 87) ist, und der Schlußfolgerung, daß also die Unterentwicklung Lateinamerikas eine Bedrohung für den Frieden bedeutet. Der wahre Frieden bedarf daher der Entwicklung „von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (Nummer 20) und der Schaffung einer neuen, gerechteren Ordnung (Nr. 76).

Die Frage ist die nach dem Wege zur Verwirklichung dieser neuen Ordnung. Der Papst räumt ein (Nr. 30), daß es Situationen gibt, deren Ungerechtigkeit zum Himmel schreit, so daß die Versuchung groß ist, solches gegen die menschliche Würde verstoßende Unrecht mit Gewalt zu beseitigen und sein Heil in der Revolution zu suchen. Weil man aber das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben kann (Nr. 31), verurteilt der Papst grundsätzlich jede Revolution, wobei er jedoch den Fall „der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft“ ausnimmt. Diesen Passus greift das Dokument II auf, ergänzt ihn aber durch den entscheidenden Zusatz „möge sie — die Gewaltherrschaft — von einer Person oder von offenkundig ungerechten Strukturen kommen“, ein Zusatz, der umso bedeutungsvoller ist, als kurz vorher gerade die bestehenden „Strukturen“ in Lateinamerika als Grund für eine Situation bezeichnet worden waren, deren Ungerechtigkeit zum Himmel schreit und darum die Versuchung, sie mit Gewalt abzuschütteln, groß werden läßt.

Bogotá
In Bogotá ermahnte Papst Paul VI. die Armen zur Geduld und die Reichen dazu, denen Gehör zu schenken, die nach Brot und Gerechtigkeit verlangen. Alle aber warnte er eindringlich und unmißverständlich vor der Gewalt und der Revolution³.

Die Bischofskonferenz von Medellin konnte nicht umhin, dem, was der Papst in Bogotá gesagt hatte, in gebührender Weise Rechnung zu tragen. Aber während der Papst nur von der Gewalttätigkeit der Revolution, nicht aber von der Gewalttätigkeit der Unterdrücker sprach, prägte sie das Wort von der Gewalttätigkeit, die in Lateinamerika zur Institution geworden ist, von der „violencia institucionalizada“. Und während der Papst „Revolution“ und „Gewalt“ in einem Atemzug nennt und so den Eindruck erweckt, als sei die Revolution notwendigerweise mit Gewalt, mit Blut, mit

³ Die Ansprachen Papst Pauls VI. in Bogotá sind vollständig abgedruckt u. a. in der Jesuitenzeitschrift „Revista Javeriana“, num. 348, t. LXX, Bogotá, Sept. 1968.

Impulse
aus Lateinamerika:

Hirtenbriefe
der Bischöfe Chiles

Die „charismatische“
oder
„Untergrund“-Kirche

Anarchie verbunden, lassen die Beschlüsse von Medellín Raum für eine Revolution ohne Gewalttätigkeit, ohne Blutvergießen, ohne Anarchie, für eine gewaltlose Revolution also, wie etwa Bischof Helder Cámara propagiert, indem er eine Revolution der gesellschaftlichen Strukturen verlangt und gleichzeitig die Anwendung von Gewalt als dem Evangelium widersprechend verurteilt.

Zur Erneuerung der Auffassung von den pastoralen Aufgaben der Kirche trugen neben den Impulsen vom Zentrum auch solche aus Lateinamerika selbst bei.

Eine ganze Reihe von Dokumenten lateinamerikanischer Bischofskonferenzen zeigen, daß die Kirche sich in wachsendem Maße ihrer Verantwortung für die Nöte der Welt, in der sie lebt, bewußt geworden ist.

Schon die beiden aufsehenerregenden Hirtenbriefe der Bischöfe Chiles aus dem Jahr 1962⁴ lassen erkennen, daß die Kirche sich um den ganzen Menschen kümmert, daß sie sich ihm zuwendet in seinen „realen“ Nöten und Sorgen, daß sie nicht etwa sagt: Trage dein Los noch einige Jahre und freue dich auf das Jenseits, sondern daß sie auf Änderung seines Loses schon jetzt dringt. Die Christen machen sich schuldig, wenn sie die Augen vor der sie umgebenden Welt verschließen, und sie machen sich abermals schuldig, wenn sie angesichts des schreienden Elends ruhig bleiben oder gar die Flucht ergreifen, anstatt zu handeln und der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen.

Das Hinschauen auf die irdischen Bedürfnisse der Menschen, die Weckung des sozialen Bewußtseins der Christen und das Bekenntnis zu der Notwendigkeit konkreter Mitarbeit der Kirche an Entwicklungsprojekten und sozialen und wirtschaftlichen Maßnahmen zum Aufbau der Gesellschaft von morgen kennzeichnen auch die Hirtenbriefe der Bischöfe Nordostbrasilien.

Bei der Eröffnung der Bischofskonferenz von Medellín erwähnte Papst Paul VI. auch jene „angebliche Kirche“, die man die „charismatische“ nennt, und forderte die Bischöfe auf, sich um das liebevolle Verständnis dessen zu bemühen, was sich an Gutem und Annehmbarem in diesen Formen der Auslegung der christlichen Botschaft findet⁵.

Die Absichten dieser „angeblichen“ Kirche, die die einen die „charismatische“ und andere die „rebellische“ oder die „Untergrund“-Kirche heißen, werden bekundet in ihren Worten

⁴ „La Iglesia y el problema del campesinato chileno“ und „El deber social y politico en la hora presente“, beide 1962 in Santiago als Sonderdruck erschienen. Vgl. dazu auch F. Houtart – E. Pin aaO. 211 ff.

⁵ Revista Javeriana, aaO. 332.

und in ihren Taten: in zahlreichen Manifesten, Flugblättern, Offenen Briefen, Zeitungsinterviews – und in Handlungen, die ihre Solidarität mit den Unterdrückten unterstreichen sollen und die von Protestaktionen wie der Besetzung der Kathedrale von Santiago über Aufrufen zu Streiks bis hin zur aktiven Teilnahme an Guerillakämpfen gehen.

Einer der Teilnehmer an der Besetzung der Kathedrale von Santiago⁶ erläuterte seine und seiner Mit„verschworenen“ Intentionen wie folgt: „Wir klagen die institutionelle Struktur der Kirche an. Sie hindert die Kirche daran, für das Volk und seinen Kampf einzutreten... Die Kirche muß sich zu den Menschen bekennen... Wir wollen eine Kirche, die dem Volke dient – nicht einem sich selbst entfremdeten Volke, das nur an die Engelchen oder an die Erlangung der weiten Seligkeit denkt, sondern dem Volke, das um Gerechtigkeit kämpft.“

Darum also geht es: Die Kirche soll sich „engagieren“, sie soll sich mit den Leiden und Hoffnungen des Volkes identifizieren, und deshalb soll sie arm werden, auf alle Privilegien verzichten, sich zur Dienerin aller machen, nicht auf sich und die Bewahrung ihres Status schauen, sondern von sich weg auf die Notleidenden, für die sie da ist. Sie soll an dem Kampfe des Volkes um seine Befreiung (von der institutionalisierten Ungerechtigkeit, von dem Hunger, dem Elend, der Unwissenheit) teilnehmen, indem sie, wie einst die Propheten, anklagend ihre Stimme erhebt gegen die Unterdrücker des Volkes⁷.

Wenn man die Erwartungen der „rebellischen“ Kirche mit den Ergebnissen von Medellín vergleicht, so kann man nicht umhin, festzustellen, daß sich die in Medellín versammelten Bischöfe viele der Forderungen ihrer ungeduldigen Priester zu eigen gemacht haben. Auch sie verlangen die Armut der Kirche, auch sie verlangen, daß die Kirche die Dienerin der Menschen sei, auch sie verlangen, daß die Kirche mit den Nöten und Ängsten und Hoffnungen der verelendeten Massen solidarisch sei, auch sie verlangen die Befreiung des geknechteten Volkes von irdischer Not, von der Abhängig-

⁶ Pfarrer *Carlos Lange* in einem Interview, das er der in Santiago de Chile erscheinenden kommunistischen Zeitung „*El Siglo*“ gewährte und das am 16. 8. 1968 veröffentlicht wurde.

⁷ Über das Wollen der Untergrundkirche informieren u. a. *A. Gheerbrandt*, *L'Eglise rebelle d'Amérique Latine*, Paris 1969; *H. Fesquet*, *Une Eglise en état de péché mortel*, Paris 1968, bes. 136 ff; *R. Laurentin*, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfantement*, Paris 1968, bes. 22 ff; *H. Berger*, in: *Der Seelsorger* 39 (1969) 62 ff, 195–201.

Das Basis-Dokument für Medellín

keit von den neokolonialistischen Strukturen, von dem Zustand der Unterentwicklung.

Und den Grund dafür, daß die Kirche — ebenso wie ihr Herr — nicht nur von der Sünde zu befreien berufen ist, sondern auch von allem, was Folge der Sünde ist — Unwissenheit, Ungerechtigkeit, Armut, Elend, Ausgeschlossensein —, sieht die Bischofsversammlung von Medellín darin, daß „jede Befreiung schon eine Vorwegnahme der vollen Erlösung durch Christus ist“, weil auch die Zeitgeschichte Geschichte Gottes und darum Heilsgeschichte ist.

Das Basis-Dokument, das im Auftrage des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM erstellt worden war und als Arbeitsgrundlage für die Beratungen in Medellín dienen sollte⁸, nahm einerseits die bereits genannten Impulse zur Änderung der Pastoral gegenüber dem Stand von 1955 auf, und andererseits wurde es selbst zu einem Motor, der den Gang der Verhandlungen von Medellín vorantrieb und ihre Richtung vorzeichnete.

Dieses Dokument legt in seinem ersten Teil die Hauptmerkmale des gegenwärtigen Wandels Lateinamerikas dar, den es als einen mühsamen Weg zur Aufwärtsentwicklung und zum Zusammenschluß zu einer größeren Einheit versteht, charakterisiert durch ein wachsendes Bewußtwerden der tragischen Realität.

In seinem zweiten Teil enthält es Betrachtungen über diese Situation des Kontinents im Lichte des geoffenbarten Wortes und unter Berücksichtigung der konziliaren und päpstlichen Orientierungen. Die große Sünde in dieser Stunde wäre es, gegenüber den Problemen der Entwicklung passiv zu bleiben. Aufgabe der Kirche ist es vielmehr, den lateinamerikanischen Menschen zu seiner völligen endgültigen Befreiung in Christus zu führen und sich an der Bildung einer gerechteren, freieren und brüderlicheren Gesellschaft zu beteiligen. Der dritte Teil schließlich bringt Richtlinien für die Pastoral, so wie sie sich aus der vorhergehenden Situationsanalyse und der theologischen Reflexion darüber ergeben. Nachdem schon im zweiten Teil festgestellt worden war, daß die Kirche grundsätzlich eine einzige Mission hat, die darin besteht, das Licht und das Leben Gottes über alle Bereiche des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen zu verbreiten, wird nun diese grundsätzliche einzige Mission in mehrere Teilaufgaben aufgefächert. Und zwar wird auf

⁸ Es wurde u. a. mit geringen Kürzungen abgedruckt in *Pastoral popular* 18, Nr. 106, Santiago de Chile, Juli–August 1968, 7–36. Eine vollständige französische Fassung enthält *La Documentation Catholique* vom 15. 9. und 1. 10. 1968.

drei vorrangige (Unter-) Ziele der pastoralen Tätigkeit in Lateinamerika hingewiesen, nämlich Mitarbeit der Kirche mit allen ihren Gliedern und Einrichtungen am Fortschritt der lateinamerikanischen Völker, Evangelisierung und Stärkung des Glaubens dieser Völker und schließlich Revision der sichtbaren Kirche und ihrer Strukturen und ihre Anpassung an die Erfordernisse der Stunde.

3. Die neue Pastoral

All dieses – Impulse vom Zentrum und solche aus Lateinamerika selbst – strömte in Medellín zusammen und ließ die dort versammelten Bischöfe eine neue Sicht von den Aufgaben der Kirche in Lateinamerika finden und damit den Weg zu einer neuen Pastoral weisen, der „Pastoral des sozialen Engagements“⁹.

Entscheidend an dieser neuen Pastoral sollte nicht eine neue Methode der Verkündigung sein oder eine Neuverteilung der Gewichtigkeit, die man den verschiedenen Bereichen der seelsorglichen Tätigkeit beimißt, sondern etwas viel Grundlegenderes, nämlich ein neues Ziel, eine neue Antwort auf die Frage, wohin die Seelsorge den Christen führen soll. Und diese neue Antwort lautet: Zur Mitarbeit am Aufbau dieser Welt!

Pastoral des sozialen Engagements ist also mehr als eine Pastoral, die die Christen an ihre „sozialen“ Pflichten den Bedürftigen gegenüber erinnern soll. Vielmehr geht es um die Pflichten der „societas“, der Gesellschaft gegenüber. Pastoral des sozialen Engagements ist Pastoral des sozialen (sozial im engeren Sinne) und des gesellschaftlichen (sozial im weiteren Sinne) Engagements, ist Pastoral des Engagements für den Aufbau der menschlichen Gesellschaft, für den Bau der „Stadt des Menschen“, für die Zukunft der Erde.

Wenn aber das Engagement für die Zukunft der Erde das Ziel der Pastoral sein soll, heißt das dann nicht, daß die Bischofsversammlung von Medellín das, wie man meinen sollte, einzig mögliche Ziel der Seelsorge, nämlich die Menschen zu Gott zu führen, aufgegeben hat zugunsten jenes horizontalen Humanismus, den man bereits dem Basis-Dokument zum Vorwurf gemacht hatte und vor dem Papst Paul VI. in Bogotá ausdrücklich die Bischöfe gewarnt hatte?

Die Antwort auf diese Frage gibt das Schlußdokument von Medellín selbst.

Ein erstes Hinschauen bestätigt, daß nach der Auffassung der Bischofsversammlung die Kirche für die Erde da ist. Sie will demütige Dienerin aller Menschen sein. Sie versteht ihre

⁹ Den Terminus „Pastoral des sozialen Engagements“ verdanke ich Prof. Adolf Exeler (Münster).

Sendung als eine Sendung des Dienstes am Aufstieg der Menschen und der Völker¹⁰.

Dieser ihrer Sendung des Dienstes an der menschlichen Gesellschaft will die Kirche in dreifacher Weise nachkommen, nämlich indem sie 1. die Christen auf ihre Pflicht zur Mitarbeit am Bau der Stadt des Menschen hinweist, 2. den Erbauern der Stadt Orientierungen gibt und 3. die Frage nach dem Sinn dieses Tuns beantwortet.

¹⁰ Die Sendung des Dienstes schließt in sich, daß die latein-amerikanische Kirche der Welt in weltlichen Angelegenheiten nicht ihre eigenen Gesetze aufoktroyieren will, sondern den Eigenbereich und die Eigengesetzlichkeit der Welt anerkennt und darum auch die Frage der Revolution nicht nach von außen kommenden unwandelbaren Prinzipien beurteilt und also verurteilt, sondern sie nach den immanenten Gesetzen der autonomen Welt mißt und daher — mit gewissen Kautelen zwar, aber grundsätzlich eben doch — als Mittel zur Realisierung der berechtigten Aspirationen der unaufhaltsam fortschreitenden Menschheit bejaht.

Praxis

Margarethe Freytag
Heute
christlich erziehen

Auf der Suche nach tragfähigen christlichen Erziehungszielen haben Theologie und anthropologische Wissenschaften, Eltern und ehelose Menschen, Priester und Laien je ihren Beitrag zu leisten. Die folgenden Anregungen sind eine Zusammenfassung langjähriger sozialpädagogischer Praxis und der Erziehungserfahrungen der Verfasserin. red

Erziehung geschieht in der gesellschaftlichen Situation von heute für die Welt von morgen. Zielsetzungen und Praxis heute können sich deshalb nicht ungestraft an Grundsätzen von gestern orientieren. Traditionen aus einer geschlossenen, statischen, patriarchalisch strukturierten Gesellschaft müssen – kritiklos übernommen – in einer hochindustrialisierten, mobilen, pluralistischen, verstädterten, dynamischen, demokratisch strukturierten Gesellschaft versagen.

Wenn es auch früher möglich war, ohne Bücherwissen die Kinder zu ordentlichen Menschen und guten Christen zu erziehen – ein häufig gebrauchtes Argument gegen Reflexion über Erziehungsmethoden –, scheint es daher doch sinnvoll und notwendig, nach einem neuen Erziehungsstil und -ziel zu suchen. Trauer um Vergangenes und Furcht vor der Zukunft machen die Erzieher bloß unsicher und mutlos. Die neue Situation stellt neue Aufgaben. An uns ist es, auf diese Aufgaben vorzubereiten, d. h. wir müssen adäquate Erziehungsziele setzen und unsere ganze Erziehungspraxis an diesen Zielen ausrichten, damit unsere Kinder dieser Welt von morgen gewachsen sind und sie aktiv mitgestalten.

Das Wissen um das Ziel ist der einzig geeignete Maßstab für die Beurteilung des Weges. Nur am obersten Erziehungsziel – dem alle anderen Ziele als Nebenziele zuzuordnen sind – lassen sich Wert oder Unwert der konkreten Erziehung mit all ihren Einzelaktionen messen. Hat z. B. die Erziehung zum glühenden Nationalisten Vorrang, befindet man sich mit dem Hegen und Pflegen von Vorurteilen und Aggressionen gegen „Fremde“ durchaus auf dem rechten Weg. Heißt dagegen das vorrangige Ziel Erziehung zu mündigem Christentum, geht man mit derselben Methode eindeutig den falschen Weg: Vorurteile widersprechen der Mündigkeit, Haß gegen den Bruder widerspricht dem christlichen Liebesgebot.

Wohin erziehen?

Es gab im Laufe der Geschichte und gibt heute eine bunte

Reihe von angestrebten Haupt- und Nebenzielen wie bestmögliche Anpassung an die bestehende Gesellschaftsordnung, Befähigung zu revolutionärer Gesellschaftsveränderung, körperliche Tüchtigkeit, Verstandesschulung, Schönheit und Gewandtheit, der musische Mensch, der gehorsame Christ, der mündige Mensch, der mündige Christ. In jeder konkreten Erziehung kommt es zur Konkurrenz dieser Ziele, und Aufgabe des Erziehers ist es, zu reihen und zu eliminieren, was dem Hauptziel widerspricht.

Wohin sollen christliche Erzieher heute erziehen? Vermutlich wird nur der bewußt Entscheidende der kommenden Gesellschaft mit ihrer Dynamik, dem Pluralismus, der Demokratisierung und der Manipulation einigermaßen gewachsen sein. Diesem Anspruch wird der Christ nur genügen, wenn er seine Freiheit zu gebrauchen weiß, Selbstständigkeit im Denken und Urteilen besitzt und aus einem mündigen Glauben heraus zu leben vermag. So kann man den „mündigen Christen“ als zeitgemäßes Erziehungsziel christlicher Erzieher angeben. Und tatsächlich wird der Ruf der Kirche nach mündigen Christen immer lauter erhoben, wenn man auch oft den Konsequenzen dieser Mündigkeit noch nicht gewachsen ist.

Zur Mündigkeit erziehen

Erziehung zur Mündigkeit heißt Erziehung zum verantwortlichen Gebrauch der Freiheit. Um zwei Dinge geht es somit: um Erziehung zu verantwortlichem Handeln – verantwortlich gegenüber der eigenen Überzeugung und gegenüber der Gemeinschaft – und um Erziehung, die größtmögliche innere Freiheit anstrebt. Der dieser Arbeit gesteckte Rahmen läßt dazu nur Raum für einige ausgewählte, in Kurzform dargestellte Gedanken aus der Praxis für die Praxis.

Grundlage jeder Erziehung hin zur Mündigkeit ist die unbedingte Achtung vor der Würde des Kindes. Die Würde des Kindes mißachten heißt sein Selbstwertgefühl verkümmern lassen. Prügel, Ironie und Spott, das Ignorieren der Entwicklungsgesetzlichkeiten (z. B. Trotzalter, Pubertät), Lügen um der Bequemlichkeit willen, Versprechungen, an deren Einhalten niemand denkt, Desinteresse und sinnloser Drill verletzen auch heute noch – im Jahrhundert des Kindes – die Würde unserer Kinder. Die Unwissenheit, Unbeherrschtheit und Egozentrik ihrer Eltern machen aus ihnen „Schwererziehbare“ und psychisch Behinderte, Unfreie.

Ein weiteres Fundament ist die Befriedigung der emotionalen Bedürfnisse des Kindes nach Liebe und Geborgenheit. Darf sich das Kind nicht wirklich angenommen fühlen, so kann sich in ihm nicht das Urvertrauen in Erzieher und menschliche Gesellschaft allgemein entfalten, das frei und

sicher macht. Die innere Haltung des Erziehers und die davon geprägte Atmosphäre des Milieus vermitteln dieses Gefühl, aber auch der Mut des Erziehers zum Konsequenzsein (ein „Nein“ erst nach gründlicher Überlegung gegeben, dann aber unumstößlich), also das Erleben von Grenzen.

Erziehung zur Mündigkeit braucht großzügige und risikofreudige Erzieher (und ist zugleich Erziehung zur Großzügigkeit und Risikobereitschaft). Sie orientiert sich am Subsidiaritätsprinzip. Die überfürsorgliche Mutter, die alles für das Kind tut, es beschirmt und beschützt (und der ihre innere Abwehr gegen das Mündigwerden ihres Kindes oft genug als Mutterliebe bescheinigt wird, für die das Kind noch dankbar zu sein hat), ist in Wahrheit ein Tyrann, der den Freiheitsraum des Kindes beschneidet und es entscheidungsunfähig und unsicher macht. Vom Predigen hat der junge Mensch wenig, vom Gespräch, in dem er seine Einwände vorbringen kann, mehr. Am meisten aber hat er davon, daß wir ihm — dem Alter und den individuellen Fähigkeiten entsprechend — die Chance geben, sich zu bewähren, und ihn so schrittweise auf sein Mündigsein vorbereiten. Man riskiert zwar dabei etwas, größer aber ist das Risiko, wenn man den jungen Menschen durch Overprotection unvorbereitet in die Welt von morgen entläßt.

Erziehung zur Mündigkeit verbietet es, Vorurteile und Klischeevorstellungen (von der Frau, die ins Haus gehört, bis zum Juden, der an allem schuld ist) zu tradieren, denn sie machen unfrei und engen ein. Das gilt auch für die Aggressionen gegen „die anderen“ — ob Ausbeuter, Rot- und Langhaarige oder „asoziale“ Elemente —, die in unseren Kinderzimmern noch immer gut gemeint weitergegeben werden. Erziehung zur Mündigkeit beinhaltet den immerwährenden Versuch, psychische und gesellschaftliche Gegebenheiten von der Wurzel her durchschaubar zu machen und sie damit z. T. als Vorurteile, Aggressionen, Ideologien, Modeerscheinungen und Manipulationen zu entlarven.

Erziehung zur Mündigkeit als Erziehung zur größtmöglichen individuellen Freiheit schließt die Erziehung zum richtigen Akzeptieren von Grenzen dieser Freiheit mit ein. Es sind dies Grenzen der persönlichen Entfaltung, die in den Gegebenheiten der eigenen Person (Herkunft, Begabung, körperliche und seelische Konstitution usw.) oder der Gesellschaft liegen. Frei ist hier nicht derjenige, der überhaupt keine Grenzen anerkennt, sondern der, der gelernt hat, Unabänderliches und Notwendiges zu akzeptieren und in seiner Persönlichkeit zu verarbeiten. Aber auch dort, wo Schranken aufhebbar sind, ist der der freiere Mensch, der sie zu-

nächst akzeptieren kann, um dann in Gelassenheit und Mut sich um ihre Aufhebung zu bemühen.

Grenzen, die in der Erziehung gesetzt werden müssen und die vielfach in der Gesellschaft vorgefunden werden, sind nicht grundsätzlich problematisch und Gegenstand der Auseinandersetzungen über Autorität und Freiheit in der Erziehung. Problematisch aber sind unnötige und überholte Grenzen und insbesondere viele Methoden, mit denen die Grenzen und Forderungen durchgesetzt werden. Kasernenhofmentalität, die blinden Gehorsam erwartet, verstößt nicht nur gegen die Würde des Menschen, sondern erreicht, daß diese Grenzen und Prinzipien kaum jemals in Freiheit bewußt angenommen werden können. Hinterher wundert man sich, wenn manche ausbrechen und aus anderen nur anpassungsfähige aber nicht gestaltungsfähige Erwachsene werden. Diese Mentalität degradiert das Individuum zum passiven Formungsobjekt und löscht jede Eigenständigkeit aus. Es beginnt meist schon bei der Unterdrückung des ersten „Nein“ des Kleinkindes, das ins Trotzalter kommt – ein Nein, über das sich der Erzieher freuen sollte, weil es doch das erste Anzeichen für die Entwicklung einer eigenständigen Persönlichkeit ist.

Im Gegensatz dazu steht Autorität im Sinne von „pädagogischer Vermittlung überlegener Einsichten“, die aus ihrem inneren Grunde her begreifbar sind und von der Autoritätsperson in einem oft mühsamen und langen Prozeß begreifbar gemacht werden müssen. Die Grenzen müssen also zunächst einsichtig sein, was nur auf vernünftige und notwendige Grenzen zutrifft. Dann aber darf kein unbedingter Gehorsam, sondern ein kritischer Gehorsam erwartet werden, der zugleich – bis zum Begreifen – in einem tiefverwurzelten Vertrauen in die Person des Erziehers (Urvertrauen) gründet. Aus dem Befehl wird das Gespräch. Schließlich muß Erziehung zur Mündigkeit die Notwendigkeit der Zusammenarbeit, des Miteinanders und die Realität der gegenseitigen Abhängigkeit bewußt und erlebbar machen; sie wird „Sozialerziehung“ und Erziehung zur Partnerschaftlichkeit, in der jeder gibt und nimmt, sein müssen.

Bei Zusammenkünften katholischer Eltern drehen sich Diskussionen über christliche Erziehung oft nur um die Gestaltung des täglichen Gebetes, um den Sonntagsgottesdienst mit Kleinkindern, um die Frühkommunion ja oder nein und um den Religionsunterricht. Doch so wenig und so viel der Christ ist, der seine täglichen Gebete „verrichtet“, den Sonntagsgottesdienst „besucht“ und religiöses Wissen hat, sind diese Themen für christliche Erziehung essentiell.

Fragen
religiöser Erziehung

Erziehungsgrundsätze, die bis vor kurzem als *conditio sine qua non* jeder religiösen Erziehung galten (und z. T. noch gelten), wie unbedingter und unkritischer Gehorsam gegen die kirchlichen und weltlichen Autoritäten, religiöse Gewöhnung und Einübung, Achtung vor zahlreichen Tabus, der aufreibende Kampf des Willens gegen die eigenen Grenzen, der Einsatz aller Kraft für die Selbstheiligung u. ä., werden heute vielfach mit Schwung und großer Erleichterung über Bord geworfen, denn sie widersprechen teils der Mündigkeit, teils der modernen Theologie oder den Erkenntnissen anderer Wissenschaften. (Es stimmt z. B. nicht, daß man „immer kann, wenn man nur will“.) Mit Angst, engen Moralbegriffen und pharisäischem Ritualismus machen wir nicht fähig zur Christusbegegnung, sondern engen ein und neurotisieren.

Von christlicher Erziehung konkret zu sprechen ist in einer Zeit schwierig geworden, in der keineswegs mehr fest umrissen und genau definiert ist, was das spezifisch Christliche eigentlich ist. Dies deshalb, weil wir um seine Vorläufer wissen, manches in anderen Religionen finden, was wir bisher für exklusiv christlich hielten, und sich vieles, wenn auch nur in Fragmenten und in säkularisierter Form, in unserer Kultur niedergeschlagen hat.

Was bleibt für eine christliche Erziehung? Es scheint nicht viel zu sein, ist aber in Wahrheit so viel, daß keiner je damit zu Rande kommt. Es bleibt das Wesentliche: Öffnen für Christus, fähig und bereit machen zur Gottes- und Nächstenliebe.

Unter Erziehung zum Christsein kann man vielleicht die Öffnung für den transzendentalen Bezug sehen, in dem der Mensch steht, das Hinführen zu einem personalen Gott, der uns unverdient liebt und der in Jesus Christus seine Schöpfung und insbesondere den Menschen sehr ernst genommen hat, der dem Menschen das Heil anbietet und ihn zu seiner Vollendung bringen will. Der mündige Christ braucht kein um das Stahlskelett der Dogmen erbautes und bis in den letzten Winkel wohlausgestattetes Lehrgebäude, um im Glauben leben zu können. Er erwartet nicht auf jede Frage eine vorfabrizierte Antwort. Ihm genügen die Grundwahrheiten des Christentums, er ist offen für eine immer tiefere Erkenntnis dieser Wahrheiten und offen für ihre zeitgemäße Formulierung. Er akzeptiert — mit Paulus —, daß unser Erkennen Stückwerk ist.

Die Erziehung zum Christen kann heute nicht das Irdische verachten lehren, sondern muß dazu anleiten, sich mit aller Kraft an der Gestaltung der Welt in Sachgerechtigkeit und

Liebe zu beteiligen. Das Wissen um die jenseitige Vollendung und die Hoffnung darauf wird diesem Tun jedoch bei allem Engagement und bei allem Einsatz große innere Gelassenheit und Ruhe verleihen. Der mündige Christ kann auch die materiellen Güter dieser Welt, den Lebensstandard, als Geschenk dankbar annehmen und davon Gebrauch machen. Zum Unterschied von jenen, die nicht das Christliche als Tiefendimension der Mündigkeit sehen, wird er jedoch besitzen, als besäße er nicht, und sich so seine innere Freiheit bewahren und sich nicht bedingungslos in den Tanz um den goldenen Lebensstandard einreihen lassen.

In der Erziehung sollte man auch begreifbar zu machen suchen, daß die Kirche zurecht dem religiösen Individualismus Grenzen setzt, daß sie die notwendige Institution unserer religiösen Gemeinschaft ist, daß sie liebenswert, aber zugleich auch eine „semper reformanda“ ist. Das Ernstnehmen ihrer Geschichtlichkeit sollte unsere Kinder mit uns bescheiden werden lassen, denn was kann schon ein einzelner in der kurzen Spanne Zeit davon überblicken und nachvollziehen? Andererseits darf man die Kirche in ihrer jeweils aktuellen geschichtlichen Erscheinung nicht tabuisieren, wenn man erreichen will, daß sich der mündige Christ an der immerwährenden Erneuerung beteiligt oder seine engagierteren Brüder wenigstens nicht daran hindert.

Weil Erziehung zur Mündigkeit das Hinführen zu den Ursprüngen bedeutet, ergibt sich für die Erziehung zum mündigen Christen nahezu von selbst die Notwendigkeit des Hinführens zur Bibel schon in der Familie. Daß man heute Bibel nur mehr anhand eines guten Kommentars lesen wird, versteht sich im Zusammenhang mit Erziehung zur Mündigkeit von selbst. Zugleich wird man die Bibel mit jenen Fragen lesen, die unsere Kinder und wir selber tatsächlich haben. Die Beschäftigung mit den Quellen unseres Glaubens lehrt, Wesentliches von Unwesentlichem zu trennen. Sie hilft uns auf dem Weg zur fundierten christlichen Haltung. „Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe: diese drei; das Größte aber unter ihnen ist die Liebe“ (1 Kor 13,13).

Der hier vertretene Erziehungsstil muß es den jungen Menschen aufrichtig zugestehen, sich später so oder anders zu entscheiden. Doch dispensiert dies den Erzieher nicht von der Verpflichtung, immer zu versuchen, der einmaligen Persönlichkeit des ihm anvertrauten Menschen möglichst gerecht zu werden.

Hans Bernhard
Meyer

Zur Sakramenten- spendung an wiederverheiratete Geschiedene

Das Problem der Zulassung von geschiedenen Katholiken, die standesamtlich wieder geheiratet haben, zu den Sakramenten stellt sich den Seelsorgern immer häufiger. Wir haben daher Prof. Hans Bernhard Meyer (Innsbruck) um eine thesenförmige Zusammenfassung seiner Überlegungen zu diesem Thema gebeten, die er unter dem Titel „Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden!“ in der Zeitschrift für katholische Theologie (91, 1969, 121–149) veröffentlicht hat. red

1. Nach allgemeiner Auffassung der Theologen verschiedener Richtungen darf man bei einer dauerhaften, bürgerlich-rechtlich geordneten Verbindung, in welcher ein wirklicher Ehewille zum Ausdruck kommt, nicht von Konkubinat sprechen.

2. Im Zusammenhang mit der wachsenden Personalisierung der Ehe und dem damit verbundenen Verständnis der Ehe als totaler Lebensgemeinschaft sprechen sich angesehene Moraltheologen dafür aus, die völlige und unheilbare Zerrüttung einer Ehe analog zu deren Trennung durch den Tod bzw. durch Verschollenheit eines Partners zu betrachten¹. Im Westen legt die Konstitution Gregor XIII. „Populis“ vom 25. Jänner 1585 diese Auffassung nahe. Im Osten beruht auf ihr die von der westlichen Kirche nie verurteilte Praxis, Geschiedenen unter bestimmten Voraussetzungen die Wiederheirat zu gestatten.

3. Die sittliche Güte des ehelichen Aktes gründet primär in der Intention, die Bereitschaft zur totalen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Das ist auch die Lehre des II. Vatikanums²: „Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde.“

4. Weil die sittliche Würde der ehelichen Akte primär und substantiell durch den Willen zur totalen Lebensgemeinschaft begründet wird, der den Willen zur Einheit und Unauflöslichkeit der eingegangenen Bindung einschließt, während die Frage der formalrechtlichen Gültigkeit im bürgerlichen und kirchlichen Bereich demgegenüber sekundär und akzidentell erscheint, deshalb gestattet die Kirche normalerweise denen, die sich taufen lassen, in einer zweifel-

¹ Vgl. B. Häring, Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen, in: *Studia Moralia* 4 (1966) 318 f.

² Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 48 f, hier 49 Abs. 2; vgl. den Kommentar von B. Häring: *LThK*². Das 2. Vat. Konzil III 423–447.

haft gültigen Ehe weiterzuleben, sofern sie bona fide waren³. In ähnlicher Weise sollen nach der kirchlichen Praxis in einer ungültigen Ehe lebende Partner nicht in ihrer bona fides gestört werden, sofern die Nichtigkeit geheim ist, sie glücklich zusammenleben und der Kinder wegen nicht auseinandergehen können⁴. Beides wäre nicht vertretbar, wenn die ehelichen Akte aufgrund der rechtlichen Ungültigkeit der Ehe als in sich schlecht und schwer sündhaft betrachtet werden müßten.

5. Bei geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken wird zwar in den meisten Fällen von einer vollen bona fides nicht die Rede sein können. Wenn sie jedoch in einer bürgerlich-rechtlich geordneten Verbindung glücklich zusammenleben, den festen Willen haben, ihre „Ehe“ nach christlichen Grundsätzen zu führen, und diese (zum Beispiel wegen der Kinder) nicht auflösen können, dann können die ehelichen Akte in einer solchen Verbindung nicht als je neue schwere Sünde betrachtet werden und man kann nicht von einer ständigen Ehebruchsituation sprechen⁵.

6. Selbst schuldhaft Geschiedene — und erst recht schuldlos von ihrem Partner Verlassene —, die eine neue Verbindung eingegangen sind, die sie nicht mehr aufgeben können, ohne sich erneut schuldig zu machen, leben in einer Konfliktsituation, die nach dem Gesagten nicht wegen der ehelichen Akte oder wegen der occasio zu solchen als schwer sündhaft betrachtet werden darf. Wenn es sittlich zu rechtfertigen ist, sie überhaupt zusammenleben zu lassen (wie man es bisher schon gestattete, wenn sie versprochen, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben), dann erscheint es nicht notwendig, ihnen unter allen Umständen den ehelichen Verkehr zu untersagen, sofern sie zu den Sakramenten zugelassen werden wollen.

7. Damit eine solche Zulassung jedoch nicht leichtfertig ausgesprochen wird, sind bei der Zulassung folgende Bedingungen zu berücksichtigen:

- a) Nach gewissenhafter Prüfung der Gründe für das Scheitern der ersten Ehe muß gegebenenfalls getanes Unrecht gegenüber dem ersten Partner wiedergutmacht werden.
- b) Es muß feststehen, daß die erste Ehe tatsächlich unheilbar zerrüttet ist und daß die zweite Verbindung ohne schweren

³ Vgl. B. Häring, Grundsatztreue 319.

⁴ Vgl. K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechtes II, Paderborn 1967, 293.

⁵ So z. B. H. Boelaars, Samenleven in huwelijksgezindheid, in: Theologie en Zielzorg 61 (1965) 202 f, der im übrigen eine strenge Auffassung vertritt.

Schaden für die Partner und deren Kinder nicht mehr aufgelöst werden kann.

c) Die „Zweitehe“ muß menschlich, religiös und, wenn irgend möglich, auf bürgerlich-rechtlicher Ebene geordnet sein, und es muß feststehen, daß der feste Wille zum Zusammenleben in einer dauerhaften, nach christlichen Grundsätzen gestalteten Verbindung vorhanden ist.

d) In geeigneter Weise ist dafür zu sorgen, daß unter den Gläubigen kein berechtigtes Ärgernis entsteht oder der Eindruck hervorgerufen wird, die Kirche hebe die Unauflöslichkeit der Ehe auf.

e) Es muß sicher sein, daß die Betroffenen wirklich aus religiösen Gründen nach den Sakramenten verlangen und ruhigen Gewissens von der Zulassung Gebrauch machen können.

f) In Zweifelsfällen oder bei Befangenheit sollen sich die Beichtväter an hierfür zu errichtende Kommissionen wenden, denen die Prüfung solcher Fälle obliegt.

Information

Im Mittelpunkt der Arbeitspapiere der internationalen Tagung, die der Weltkirchenrat und die katholische Kirche durch ihren gemeinsamen Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) über das Thema „Die Mitverantwortung der Christen für den Frieden“ veranstalteten, stand die Frage, ob die christlichen Kirchen heute den Gebrauch von Gewalt tolerieren können. Dabei wurde von manchen Vertretern latein-amerikanischer und afro-asiatischer Länder betont, daß man nicht einseitig von jenen Gewaltverzicht verlangen könne, die den politischen und sozialen Mißständen ausgeliefert sind. In einem Abschlußkommunique wurde unter anderem festgestellt, daß die Gewaltlosigkeit eine Möglichkeit darstelle, den Frieden als höchstes Ziel anzustreben. Die Summe aller Ungerechtigkeiten, Diskriminierung der Rassen, Rassismus und Kolonialismus sei auf ein Minimum zu reduzieren, und die zwischenmenschlichen Beziehungen seien auf eine humane Basis zu stellen. Es müsse eine konkrete Aufgabe der christlichen Kirchen sein, dieses Ziel mit Hilfe ihrer politischen und wirtschaftlichen Positionen sowie mit Hilfe ihrer moralischen und ethischen Stärke zu unterstützen. Ein internationales und interkonfessionelles Informationsbüro sollte alle politischen Morde und Folterungen registrieren. Für Juli 1970 wurde eine Weltkonferenz über Entwicklungsfragen in Tokio angekündigt, an der neben führenden Repräsentanten der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften auch Vertreter der großen nichtchristlichen Weltreligionen teilnehmen werden.

Die Namen der 15 Bischöfe, die durch Briefwahl von den Mitgliedern der Bischofssynode gewählt bzw. vom Papst zu Mitgliedern des Synodensekretariates ernannt worden sind, wurden jetzt im Vatikan veröffentlicht. Die gewählten Mitglieder des Synodensekretariates sind: die Kardinal-Erzbischöfe Paul Zoungana von Ougadougou, John F. Dearden von Detroit, Norman Gilroy von Sydney, Valerian

Gracias von Bombay, Julius Döpfner von München, Leon Duval von Algier, Agnello Rossi von Sao Paulo, Antonio Poma von Bologna, Francois Marty von Paris, die Erzbischöfe Joseph Cordeiro von Karachi, Jean Zoa von Vaounde, Marco McGrath von Panama. Zusätzlich wurden vom Papst ernannt: Kardinal Pericle Felici, Präsident der Päpstlichen Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches, Stephan Trochta, Bischof von Leitmeritz und Michael Doumith, Maronitischer Bischof von Sarba.

Man sei dem Hl. Stuhl sehr dankbar für die Herausgabe des neuen päpstlichen Erlasses zur Mischehenproblematik und freue sich über das spürbare Bemühen, durch neue Regelungen die Not und Probleme der Mischehen zu erleichtern, erklärten zahlreiche prominente Sprecher evangelischer Kirchen, so u. a. der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Andre Appel. Trotz gewisser Milderungen, die vor allem auf pastoraler Ebene zu liegen scheinen, blieben jedoch Grundfragen ungelöst. Das beziehe sich vor allem auf die bleibende Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung in einer Mischehe und die zur Gültigkeit der Ehe grundsätzlich notwendige kanonische Form der Eheschließung. Man hoffe, daß sich die römisch-katholische Kirche bereit finden werde, über diese Frage in einem noch stärkeren Maß mit anderen Kirchen Gespräche zu führen und die Ergebnisse solcher Gespräche zu berücksichtigen, bevor neue rechtliche Bestimmungen für Mischehen in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen werden.

Evangelium und Recht war das Thema der vierten Sitzung der römisch-katholisch-lutherischen Studienkommission, die vom 22. bis 26. Februar in Cartigny (Schweiz) tagte. Nach Referaten von H. Schürmann, W. Dantine, St. Kuttner und W. Lohff wurden von den 19 Theologen hauptsächlich Fragen im Zusammenhang mit dem rechtlichen Charakter des kirchlichen Amtes erörtert, zum Beispiel der verbindliche Charakter rechtlicher Elemente in den Gemeinden der frühen Christenheit wie auch in der heutigen lutherischen und römisch-katholischen Kirche, die Kriterien für legitime oder illegitime Ent-

wicklungen vom biblischen Ansatz her, die christliche und die fundamental menschliche Gewissensfreiheit in ihrem Verhältnis zu Kirchenrecht und kirchlicher Institution, der Primat des Papstes und die Interkommunion. Es zeigte sich weitgehende Übereinstimmung zwischen Lutheranern und Katholiken in der Verhältnisbestimmung zwischen kirchlicher Rechtsordnung und Evangelium. Der universale Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes bleiben jedoch Fragen, die auf beiden Seiten weiterer Klärung bedürfen. – Lutherische Mitglieder der Kommission brachten ihre Hoffnung zum Ausdruck, daß die gegenwärtige Revision des römischen Kirchenrechts weitergeführt werden möge im Streben nach ökumenischer Annäherung: im Bewußtsein, daß diese Arbeit, obwohl sie nur für römische Katholiken unmittelbar verbindlich ist, dennoch die ganze Christenheit angeht.

Auf die Notwendigkeit einer gewissen Neuinterpretation der kirchlichen Autorität wies Karl Rahner bei der Entgegennahme des ihm von der Katholischen Akademie in Bayern verliehenen Romano-Guardini-Preises hin. Bei dieser Neuinterpretation müsse an die Stelle feudalistischer und paternalistischer Vorstellungsmodelle des Amtes und der Amtsträger ein funktionales Verständnis des Amtes treten. Rahner warnte davor, im Verständnis des Amtes mit einem Vaterbild zu operieren, das in der heutigen „vaterlosen“ Gesellschaft auch in der Kirche nicht mehr wirklich normativ und effizient sein könne. Auch der kirchlichen Autorität gegenüber brauche ein Christ von heute keine kindlichen Gefühle aufzubringen. Eine solche Neuinterpretation des Amtes bedeute, daß auch in der Kirche nicht die Mentalität herrschen dürfe, alles sei verboten, was nicht ausdrücklich von oben her erlaubt ist. Daher sei es grundsätzlich legitim, wenn sich von unten her aus Laien oder Priestern Basisgruppen bildeten, deren Existenzrecht nicht erst durch die positive Genehmigung von oben begründet werde. Das funktionale Verständnis des Amtes lasse auch eine Begrenzung der Amtszeit in kirchlichen Ämtern bis zum Papst hinauf keineswegs als wesenswidrig erscheinen.

Einer jener drei Professoren der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, die das vaterkanische Vorgehen in der Frage der Einführung der staatlichen Ehescheidung in Italien in einem Interview kritisiert hatten, Emile Pin, nahm auf einer Pressekonferenz zu dem gegen ihn und seine Mitbrüder erhobenen Vorwurf, sie hätten den Papst nicht öffentlich kritisieren sollen, Stellung. Der Papst stehe zwischen gegensätzlichen Erfordernissen und zuwiderlaufenden Tendenzen. Es bestehe kein Zweifel darüber, daß er die Konzilsdoktrin in die Tat umsetzen wolle, insbesondere was die religiöse Freiheit angeht. Hinsichtlich der religiösen Freiheit befinde sich der Papst durch das Konkordat in einer Situation, die er nicht geschaffen habe. Unter Johannes XXIII. habe man den Eindruck gewinnen können, daß eine Bewegung im guten Sinne auf eine größere Autonomie des Staates hin begonnen habe. Es scheine, daß diese Entwicklung Gefahr laufe, stehen zu bleiben.

Der Erzbischof von Wien, Kardinal Franz König, hat in seiner Eigenschaft als Präsident der „Weltföderation für das Bibelpostolat“ in einem Schreiben an die Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen die Landesepiskopate eingeladen, das Bibelpostolat in der katholischen Kirche zu erweitern und zu vertiefen. Ziel dieser Bemühungen ist es, den Katholiken das Verständnis und den Gebrauch der Heiligen Schrift zu erleichtern. In dem Schreiben wird vorgeschlagen, in allen jenen Ländern, wo dies noch nicht geschehen ist, nationale katholische Bibelwerke ins Leben zu rufen. Dabei sei es von großer Wichtigkeit, auch mit den protestantischen Bibelgesellschaften zusammenzuarbeiten. Selbstverständlich sollten auch Laien für die Mitarbeit in den nationalen Bibelwerken herangezogen werden. Alle diese Bemühungen verfolgten das Fernziel, daß eines Tages jeder Christ jene Bibel zur Verfügung hat, die in einer ihm verständlichen Sprache geschrieben ist.

Der erste weibliche Bischofsvikar der Welt wurde im April 1970 in den USA ernannt. Es handelt sich um die Ordensfrau Mary Corinne, die der Erzbischof von Detroit, Kardinal Dear den, zu seinem Bischofsvikar für die Orden

berief. Die Funktion eines Bischofsvikars wurde vom II. Vatikanischen Konzil geschaffen. Die Betreffenden, die zumeist für ihren Bereich mit einer ähnlichen Jurisdiktion wie ein Generalvikar ausgestattet sind, leiten im Auftrag des Bischofs ein bestimmtes Territorium einer Diözese oder aber – wie im Fall der „Ordensvikarin“ – ein bestimmtes Sachgebiet.

In seiner Rede zum Abschluß der sechsten und letzten Sitzungsperiode des holländischen Pastoralkonzils kündigte Kardinal Alfrink von Utrecht die Bildung eines permanenten nationalen Pastoralrates in den Niederlanden an. Er soll an die Stelle der bisherigen Plenarsitzungen des Pastoralkonzils treten. Dieses erste wirklich nationale Pastoralkonzil in der Kirche der Gegenwart habe die Verwirklichung eines neuen Bildes der Kirche dargestellt, das auf das II. Vatikanum zurückgehe: nicht mehr das Bild einer hierarchischen Struktur und einer statischen Kirche, sondern das dynamische Bild des gesamten Volkes Gottes, in dem das Amt einen legitimen Platz einnehme und ihre authentische Pflicht erfülle. Alfrink stellte fest, daß sich das Pastoralkonzil mit bedeutenden Glaubensfragen nicht genug auseinandergesetzt habe; die Plenarsitzungen seien jedoch keine Theologenkongresse gewesen, sondern Kirchenversammlungen. – An ihrem letzten Verhandlungstag hatte sich die Vollversammlung des Pastoralkonzils nahezu einmütig für die Möglichkeit der offenen Kommunion zwischen Katholiken und Protestanten ausgesprochen. Die Bischöfe, die sich bei der Abstimmung der Stimme enthalten hatten, wurden ersucht, die Möglichkeit des offenen Abendmahls innerhalb des holländischen Rates der Kirchen und mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom zu erörtern.

Eine interkonfessionelle Konferenz zur Herstellung der vollen Kanzel- und Altargemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas wurde von dreißig Theologen aus Ost- und Westeuropa, die an einem lutherisch-reformierten Gespräch in Basel teilnahmen, angeregt. In einem Schlußkommuniqué über den Gedankenaustausch wurde auf ein in Vorbereitung

befindliches Dokument hingewiesen, das den beteiligten Kirchen konkrete Schritte zur Herstellung der Kanzel- und Altargemeinschaft empfehlen soll.

Die Evangelisch-Augsburgische und die Evangelisch-Reformierte Kirche in Polen nahmen am 14. April 1970 die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auf. Mit einem gemeinsamen Aufruf wurden alle Gemeinden der beiden Kirchen an den „Konsensus von Sandomir“ erinnert, in dem am 14. April 1570 festgestellt wurde, alle Bekenntnisse fänden im Abendmahl ihre Einheit mit Christus.

Eine vereinte Kirche von Aglikanern und Katholiken mit englischem und römisch-katholischem Ritus unter dem Primat des Papstes hat der Weihbischof von Westminster, Christopher Butler, in der katholischen Wochenzeitung „The Tablet“ vorgeschlagen. Der Bischof von Rom wäre dann der Patriarch des traditionellen römischen Ritus, und der Erzbischof von Canterbury der Patriarch des englischen Ritus.

Die Zahl der Christen in der Welt hat die Milliardenengrenze überschritten. Nach neuesten Angaben, die der „Osservatore Romano“, gestützt auf Zahlen des „Servizio Italiano Missionario“, veröffentlichte, beträgt die Zahl der Christen bereits 1,027 Milliarden unter 3,32 Milliarden Menschen. Fast jeder dritte Bewohner dieser Erde ist Christ.

Von der mehr als einer Milliarde Christen sind 613 Millionen Katholiken, 272 Millionen Protestanten und 142 Millionen Orthodoxe und Angehörige anderer nichtkatholischer Ostkirchen. Von den 2,29 Milliarden Nichtchristen sind u. a. 509 Millionen Moslems, 444 Millionen Hindus und 14 Millionen Juden. Europa steht mit der Katholikenzahl an der Spitze.

Die Frage nach der Zukunft der Kirche werde durch die Haltung der Kirche zur Freiheit entschieden werden, erklärte der katholische Philosoph und Marxismusexperte Giulio Girardi in einem Vortrag zum Thema „Der Wert der Freiheit als Zeichen des Widerspruchs in der postkonziliaren Kirche“ in Wien. Die Kluft, die sich heute durch die

Kirche ziehe, sei letztlich immer wieder eine Kluft zwischen den verschiedenen Auffassungen von Freiheit. An der Haltung zur Freiheit scheiden sich heute Mentalitäten, Anthropologien und Theologien. Die Freiheit sei nicht Mittel, sondern Zweck, sie sei nicht bestimmt, Gutes zu tun, sondern sei selbst das Gute, das zu tun sei.

Das Studium gewisser Sozialenzykliken könne in den Katholiken das Bekenntnis der großen historischen sozialen Sünde und eine heilsame Bußgesinnung wecken, erklärte Jose Diez Alegria in einem Vortrag über das Verständnis der päpstlichen Soziallehre im Licht ihrer historischen Entwicklung, mit dem der Studienkongreß über Autorität und Freiheit beim kirchlichen Lehramt in Padua eröffnet wurde. In der Soziallehre der Päpste sei seit Pius XII. ein großer Fortschritt gegenüber früher festzustellen. — In Anlehnung an ein Wort Kardinal Newmans bezeichnete der deutsche Moraltheologe Bernhard Häring das Gewissen als ersten Stellvertreter Christi. Das kirchliche Lehramt müsse im Dienst des Gewissens der Gläubigen stehen und nicht umgekehrt. Das Gewissen trage das göttliche Gesetz in sich, so daß das Gewissen der beste Weg sei, zum Leben zu finden, selbst wenn es sich um ein irrendes Gewissen handle.

Die Nationalleitung der Katholischen Arbeiterbewegung Frankreichs hat sich in einer Grundsatzerklärung zur Teilnahme der Christen am Kampf der Arbeiterschaft gegen eine auf Profit ausgerichtete Gesellschaft bekannt. Die christlichen Arbeitnehmer unterstützten den Kampf aller Ausgebeuteten. Die Kirche selbst habe für alle Anregungen wach zu sein, die vom Kampf der Arbeiter ausgehen. Sie müsse gemäß ihren Möglichkeiten an der vollständigen Befreiung der Menschheit mitwirken. Diesen Kampf für die Ausgebeuteten müsse die katholische Arbeiterbewegung und die Kirche über Grenzen und Rassenunterschiede hinweg unterstützen.

Die reichen Länder werden noch reicher, während die armen arm bleiben oder noch ärmer werden. Diese Tatsache bestätigen die Statistiken des Internationalen Arbeitsamtes

(ILO) für das Jahr 1969. In den hochindustrialisierten Staaten sei die Zahl der Arbeitslosen zurückgegangen, der Wohlstand habe allgemein zugenommen. Gleichzeitig sei der Lebensstandard in den Entwicklungsländern unverändert niedrig und nehme teilweise sogar noch ab. Die Zahl der Arbeitslosen steige in diesen Ländern immer noch.

Der Nationalrat des Verbandes der Katholischen Arbeitnehmer Italiens (acli) sprach sich mit großer Mehrheit für eine Fortsetzung des Dialogs mit den Bischöfen aus, unterstrich gleichzeitig jedoch das Recht auf größere Autonomie. Der Nationalrat war nach Rom einberufen worden, um über eine Antwort auf das Schreiben Kardinal Pomas zu beraten, der in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der italienischen Bischofskonferenz die Führung der Katholischen Arbeiterbewegung des Landes vor einem gefährlichen Abgleiten nach links gewarnt hatte. Anlaß für das Schreiben Pomas war u. a. der auf dem jüngsten Nationalkongreß des Verbandes gefaßte Beschluß, die Mitglieder der Acli nicht mehr wie bisher zur Wahl der Christlich-Demokratischen Partei zu verpflichten.

Die katholischen Bischöfe Paraguays beschuldigten das Regime General Stroessners in einer öffentlichen Erklärung, die Mission der katholischen Kirche in Paraguay schwer zu behindern. Das Regime verfolge sogar Pläne zur Errichtung einer paraguayischen Nationalkirche unter Regierungskontrolle, um die Stimme der Katholiken zum Schweigen zu bringen. Es sei dies dieselbe Taktik, die die Kommunisten nach dem zweiten Weltkrieg in einigen der von ihnen beherrschten Staaten anzuwenden versucht hätten. Höhepunkt des Konflikts zwischen dem diktatorischen Regime General Stroessners und der katholischen Kirche war die Verhängung der Exkommunikation über den Innenminister des Landes sowie über den Polizeichef der Hauptstadt durch Erzbischof Porta von Asuncion. Die Bischöfe protestierten gegen die Mißachtung der Menschenrechte in Paraguay, die Ausschaltung jeder Demokratie, die Verhaftung von Priestern, Ordensleuten und katholischen Laien sowie die Ausweisung von

Geistlichen. An die Gläubigen appellierten die Bischöfe, sich nicht durch eine „gelenkte Kampagne“ dazu verführen zu lassen, sich von den Bischöfen zu trennen oder sich gegen sie zu stellen. Vor allem aber forderte die Hierarchie immer nachdrücklichere Maßnahmen der Regierung gegen die soziale Deklassierung breiter Bevölkerungsschichten.

Als Protest gegen die Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung Ongania traten die Arbeiter Argentinien in einen 24stündigen Generalstreik. Der Bischof von Neuquen, Jaime de Nevares, organisierte materielle Hilfe für 1700 streikende Arbeiter und stellte jenen Arbeitern, die ihren Arbeitsplatz und ihre Wohnstätte verlassen mußten, sein eigenes Haus zur Verfügung. Gleichzeitig forderte er die streikenden Arbeiter auf, jede Gewaltaktion zu unterlassen. Auf Grund des bischöflichen Appells legten die Arbeiter die Kleinwaffen, mit denen sie ausgerüstet waren, ab. Der Bischof wandte sich jedoch auch an Staatspräsident Ongania und protestierte gegen das gewaltsame Vorgehen der Polizei gegen streikende Arbeiter und gegen die unsoziale Haltung der Betriebsleitungen. Es sei eine große Schande für die Nation, wenn die Arbeiter so behandelt würden, als seien sie in einem Krieg besiegt worden.

Die katholischen Bischöfe Rhodesiens kündigten in einem Hirtenbrief den kompromißlosen Widerstand der katholischen Kirche des Landes gegen die Bestrebungen der Regierung an, auch die Glaubensgemeinschaften zur Rassentrennung zu zwingen. Die Kirche würde sich auch weiterhin um alle Menschen, unabhängig von ihrer Rasse, bemühen. Der Hirtenbrief richtet sich vor allem gegen das neue Grundbesitzgesetz (Land Tenure Act), das eine Aufteilung des Landes in rassens reine Gebiete vorsieht. Durch dieses Gesetz wäre die gesamte Missionsarbeit und Tätigkeit der Kirche schweren Beschränkungen unterworfen und zum Teil überhaupt in Frage gestellt. Die Freiheit der Gläubigen, jene Priester aufzusuchen oder in jenen Kirchen zum Gottesdienst zu gehen, die zu besuchen sie wünschen, wäre wesentlich beeinträchtigt.

Berichte

Seelsorge im Spiegel der Presse Ergebnisse einer Inhaltsanalyse

Eine Arbeitsgemeinschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck unter Leitung von Prof. J. Morel hat eine für die seelsorgliche Praxis nützliche Untersuchung durchgeführt, deren wichtigste Ergebnisse hier vorgelegt werden¹. Obwohl der Untersuchung mehrere Beschränkungen auferlegt werden mußten (nur die katholische Presse Österreichs² des Jahres 1966 in festgelegter Auswahl³), dürften Methode und Ergebnis von allgemeinem Interesse sein. red

Inhaltsanalyse und öffentliche Meinung

Die verhältnismäßig neue Methode der Inhaltsanalyse (content analysis) wurde bis jetzt nur sehr spärlich in Zusammenhang mit religiösen Themen angewandt⁴. Die Inhaltsanalyse ist „eine wissenschaftliche Methode, durch die ein inhaltstragendes Ausdrucksgefüge derart in Elemente aufgelöst wird, daß dadurch Schlußfolgerungen hinsichtlich der für die nicht-methodische Beobachtung verborgenen (wenigstens in derselben Klarheit und Präzision verborgenen) Qualitäten des Inhalts möglich werden⁵“.

Was aber ist die globale Aussagekraft einer solchen Studie, worüber gibt sie eigentlich Auskunft? Kommt darin die Meinung bzw. die Gedankenwelt einer führenden „Elite“ (Redakteure, Schriftsteller: Kommunikatoren) oder der „breiten Masse“ (Leser: Publikum) zum Ausdruck? Es ist hier nicht möglich, die vielfältigen Zusammenhänge zwischen Kommunikatoren, „opinion leaders“ und öffentlicher Meinung aufzuzählen. Folgende Grundsätze können in Betracht gezogen werden:

1. Die Ergebnisse der vorliegenden Inhaltsanalyse sind unmittelbar für die Einstellung und die Auffassung der Schriftsteller und der Redakteure relevant.
2. Diese sind in einem starken Maß Träger und Vertreter der öffentlichen Meinung.
3. Vielfach zeichnet die Meinung der Kommunikatoren den Weg der Entwicklung vor.

4. Der Inhalt (auch der Stil, usw.) der Presse muß in einer demokratischen Gesellschaft mit der Auffassung des Publikums grundlegend übereinstimmen (Existenzabhängigkeit von den Abonnenten).

Die Thematik der religiösen Mitteilungen

Eine der wichtigsten Kategorien, die zur Erfassung und Messung der seelsorglichen Interessengebiete helfen, ist die Thematik der religiösen Mitteilungen in der österreichischen katholischen Presse (wobei allerdings auch die hier nicht untersuchte allgemeine Tages- und Wochenpresse häufig religiöse Informationen bietet und theologische Themen behandelt). Die folgende Liste gibt darüber Auskunft, welche Themen in die einzelnen der 16 Themengruppen gehören, sowie darüber, welche Fragen und Probleme wie häufig als Hauptthemen (erste Zahl) bzw. als mitbehandelte Nebenthemen der Mitteilungen (zweite Zahl) vorkamen. Um einen Eindruck zu vermitteln, welche Themen wie oft behandelt wurden, geben wir in den beiden ersten Gruppen die genauen Angaben wieder, während wir bei den weiteren Gruppen nur die Anzahl der Themen und die Häufigkeit ihrer Behandlung in der untersuchten Presse angeben, aber nur jene Stichwörter ausdrücklich nennen, die mindestens fünfmal als Haupt- oder Nebenthema vorkommen.

Profane Wissenschaft

Anthropologie	0	2
Atom	0	1
Ethik	0	1
Evolution	0	1
Fall Galilei	0	1
Geisteswissenschaften	0	1
Geschichte (profan)	4	54
Kitsch	1	0
Kunst	19	40
Naturwissenschaft	8	22
Philosophie	11	34
Rechtswissenschaft	0	2
Technik	0	2
Tiefenpsychologie	1	1
Tierpsychologie	0	1
Wirtschaft	1	3

Wissenschaft	2	2
Wissenschaft vom Menschen	0	1
insgesamt	47	169

Theologie

Bibel	44	90
Böse, das	1	0
Christentum	2	5
Christologie	1	0
Christusforschung	1	0
Christusliteratur	1	0
Dichtung	0	1
Dogmatik	9	57
Engel	1	1
Entmythologisierung	1	1
Erbsünde	2	1
Erlösung	0	1
Gott	0	2
Gottesbeweise	1	0
Gottesbild	1	1
Gottesfrage	1	0
Heiliger Geist	1	0
Heil	0	1
Heilsgeschichte	0	2
Kirchengeschichte	8	61
Leben Jesu	1	0
Paradoxie des Christentums	0	1
Patristik	1	1
Satan	0	1
Schöpfungsbericht	1	1
Sünde	1	2
Theologie	2	1
Tradition	0	1
Urkirche und Gegenwart	0	2
Versöhnung — Erlösung	0	1
insgesamt	81	235

Kirchliche Gliederungen, Kirchenrecht, Vereinswesen

Bischöfe 15 123, Christ und Freiheit 7 89, Diakonat 11 8, Frauen und Mädchen (Altardienst) 5 2, Frau (Persönlichkeit) 3 2, Gehorsam 4 2, Jesuiten 3 10, Kirche 19 283, Kirche und Armut 5 36, Kirche und Staat 44 74, Kirchenrecht 5 32, Kirchliche Autorität 1 80, Konzil 44 186, Laien 15 158, Ordensleben 20 51, Papst 7 5, Priesterbildung 15 50, Vereinswesen 5 26, Zölibat 11 12

Unterricht, Verkündigung, Erziehung

Jugend, Erziehung 29 131, Katechese 2 5, Predigt 4 2, Psychologie 1 8, Religionssoziologie 3 26, Verkündigung 4 1

Seelsorge

Apostolat 2 6, Arbeiter 8 46, Katholiken 0 6, Massenkommunikation 31 40, Seelsorge 42 174, Seelsorge an Erwachsenen 1 4

Moral

Gewissen 0 7, Moral 12 87, Naturrecht 2 29, Rassenproblem 3 2, Religionsfreiheit 4 59, Soziallehre 6 47

Staat, Völkergemeinschaft

Entwicklungshilfe 1 4, Entwicklungsländer 6 33, Friede 3 6, Krieg und Friede 20 35, Politik 1 4, Staat 3 51

Ehe

Ehe, Familie 22 86, Geburtenregelung 8 0, Sexualität 3 25

Brüderliche Gemeinschaft

Brüderlichkeit und Liebe 0 5, Caritas 25 46, Nächstenliebe 9 10, Toleranz 0 7

Spiritualität, Sakramente, Sakramentalien, Liturgie

Betrachtung, Besinnung 5 0, Eucharistie 8 0, Glaube 35 230, Gnade 0 5, Heilige 5 1, Heiligenleben 7 0, Kirchenmusik 2 3, Liebe 3 9, Liturgie 40 96, Marienfrömmigkeit 13 0, Religiöses Leben: Aszese 16 47, Religiöses Leben: Gebet 27 85, Religiöses Leben: Sakramente 12 61, Religiöses Leben: Sonstiges 10 149, Volkssprache in Liturgie 1 4, Weihnachten 12 0, Wunder 3 3

Auseinandersetzung Kirche – Welt

Atheismus 13 73, Dialog 14 112, Ideologie 2 48, Kommunismus 3 6, Marxismus 7 51, Sozialismus 2 25, Welt von heute 14 192

Kirche, Konfessionen, Religionen

Einheit 2 3, Judentum 6 5, Konfessionen 7 68, Mischehen 4 1, Mission 31 52, Ökumene 45 48, Sekten, Sektierer 3 2

Sonstiges

Kirchenbau 10 0

Ein Blick auf die 16 Themengruppen zeigt eindrucksvoll eine stark introvertierte Einstellung. Die größte Häufigkeit zeigen ja die beiden Abteilungen „Kirchliche Gliederungen, Kirchenrecht, Vereinswesen“ (292 Hauptthemen) und „Spiritualität, Sakramente, Sakramentalien, Liturgie“ (242 Hauptthemen). Mit großem Abstand folgen die mehr nach außen gerichteten Themengruppen „Seelsorge“ (100 Hauptthemen) und „Unterricht, Verkündigung, Erziehung“ (59 Hauptthemen). Die dogmatisch-theologischen Fragen (81 Hauptthemen) werden entweder wenig gewünscht oder von den Schriftstellern nicht gern behandelt. In Zusammenhang mit der introvertierten Einstellung der Kirche bedeutet diese Tatsache ein ernstes Problem.

Nach diesen Feststellungen wird es niemanden überraschen, daß das größte einheitliche Thema der „Glaube“ ist (35 Hauptthemen, 230 Nebenthemen). Außer diesem sind die häufigsten vorkommenden Hauptthemen: Ökumene (45), Konzil (44), Bibel (44), Kirche und Staat (44), Seelsorge (42).

Ein interessantes Bild entsteht, wenn wir die Titel herausuchen, die verhältnismäßig selten als Hauptthemen (in weniger als 20 Fällen), aber gleichzeitig verhältnismäßig oft als Nebenthemen (in mehr als 100 Fällen) auftreten. Diese sind: Kirche (19 283), Laien (15 158), Bischöfe (15 123), Welt von heute (14 192) und Dialog (14 112) – d. h. ausnahmslos die großen Konzilsthemen! Zwei Erklärungshypothesen bieten sich an: Entweder wurden diese Fragen während des Konzils so oft als Hauptthemen behandelt, daß dies im Jahre 1966 nicht mehr nötig und möglich war, oder aber sind sie zwar „Mode“, aber keine zentralen Probleme geworden.

Qualifikationsmerkmale der Behandlung religiöser Thematik

Um seelsorglich relevante Schlußfolgerungen aus der Behandlung religiöser Thematik in unserem Untersuchungsmaterial zu erzielen, wurden die einzelnen Artikel nach verschiedenen Gesichtspunkten bewertet, kategorisiert und zusammengezählt.

Gattung. In welcher literarischen Gattung werden die einzelnen Themen behandelt? Die relative Mehrheit der religiösen Themen

kommt in „Meldungen“ vor (in 270 Fällen). Es folgen: Studien (der größte Teil der Einheit besteht aus selbständiger Erörterung des Verfassers) mit 217 Fällen, Buchbesprechungen (194), Rubrik (147), Kommentar (142), Leserzuschrift (100), Leitartikel (28), Fiktion (15) und Sonstiges (63).

Es folgt aus der Natur der Sache, daß die Themengruppe „Kirchliche Gliederungen“ in überdurchschnittlich vielen Fällen in „Meldungen“ aufscheint. Es ist aber bereits charakteristisch, daß „Seelsorge“ in der Kategorie der „Meldungen“, „Theologie“ in der Kategorie der „Buchbesprechung“ überrepräsentiert ist. *Konfessionsbezug.* Erwartungsgemäß beschäftigen sich rund drei Viertel der Mitteilungen mit rein katholischen Themen; 10% betreffen die sonstigen christlichen Konfessionen.

Religionsbezug. Nur weniger als die Hälfte der Artikel bewegt sich in einer rein religiösen Problematik. Es folgen: religiös-sozial (243), religiös-kulturell (188), religiös-politisch (158), religiös-wirtschaftlich (48) und religiös-naturwissenschaftlich (21).

Ortsbezug. Kaum mehr als ein Drittel der Fälle weist eine ortsunabhängige Behandlung auf (485 Fälle); in den konkreten Zusammenhängen bleibt das eigene Land Österreich (292) hinter anderen Ländern (349) zurück.

Zeitbezug. Mehr als die Hälfte der Artikel bewegt sich in der Dimension der Gegenwart (850 Fälle). Die Vergangenheit (224) hat den Vorrang vor der überzeitlichen Behandlung (199) und vor der Zukunft (152). Die zeitliche Kategorisierung der Mitteilungen zeigt wiederum deutlich, daß die theoretische (im Gegensatz zur faktischen) Behandlung zu kurz kommt. Zu bedenken gibt, daß in der Themengruppe „Theologie“ die Vergangenheit überrepräsentiert ist.

Stil. Die österreichische katholische Presse schreibt überwiegend in einem volkstümlichen Stil. In 823 Fällen sind die Mitteilungen für Menschen mit Volksschulbildung genießbar. Nur rund ein Viertel der Artikel verlangt das Bildungsniveau eines Menschen mit Abitur (276 Fälle), und nur 68 Artikel sind ausdrücklich für Akademiker bestimmt.

Einstellung. In der vorliegenden Untersuchung wurde als „kritisch“ (244 Fälle) be-

urteilt, wo auch nur teilweise etwas bekämpft wird, als „positiv“ (565), wo auch nur teilweise etwas ausdrücklich bejaht wird. Die übrigen fielen in die Kategorie „neutral“ (392).

Standpunkt. Als „ausgewogen“ galt die Grundposition, die das Konzil vertreten bzw. vorgelebt hat. Dementsprechend wurde als „konservativ“ der Standpunkt gewertet, der diesen „ausgewogenen“ als „zu weit gegangen“ empfindet, der also die langsame, ruhige, offizielle Weiterentwicklung eher hemmen, zurückhalten möchte. „Fortschrittlich“ war in diesem Zusammenhang die Einstellung, der die langsame Entwicklung nicht genügt, oder der Standpunkt, der den kirchlichen Entscheidungen vorangehen möchte. Die in dieser Hinsicht irrelevanten Artikel kamen in die Restkategorie „neutral“.

Wenn man von den „neutralen“ Artikeln (357 Fälle) absieht, ist die absolute Mehrheit der Mitteilungen „ausgewogen“ (572). Bedeutend seltener findet man „fortschrittliche“ (186), allerdings noch weniger „konservative“ (68) Artikel.

Seelsorgliche Relevanz

Der letzte Teil der Untersuchung wollte gleichsam „die Moral der Geschichte“ aus den einzelnen Artikeln herauschälen. Die Mitarbeiter wurden um eine interpretative Beurteilung der Mitteilungen gebeten. Sie sollten nach Lesung der Texte eine Antwort auf die Frage geben: Was folgt daraus für die Seelsorge? Als Hilfe und Orientierung wurden vier, bewußt verschiedene Dimensionen aufgreifende Themenkreise als Gruppierungskategorien vorgelegt. Einige der vielen praktischen Konsequenzen sollen hier beispielhaft vorgelegt werden.

Die angeführten Belegstellen sind eine möglichst getreue Wiedergabe der einzelnen Angaben der Mitarbeiter.

1. Lehre und Verkündigung

Der erste Themenkreis befaßt sich mit Inhalt und Form von Lehre, Verkündigung, Bildung, Unterricht usw. Welche Schwerpunkte lassen sich feststellen? Welche Lehren interessieren heute stärker, welche weniger? Welche Form der Darbietung spricht den Menschen am

chesten an? In Lehre, Verkündigung usw. ist größter Wert auf das Wesentliche, Wahre und Echte zu legen. Nichts Fertiges vorsetzen, sondern durch selbständige Einsichten moralische Fragen erarbeiten. Um den immer größeren Anforderungen gewachsen zu sein, muß das Studium intensiviert werden. Der Religionsunterricht hat die Aufgabe, die jungen Menschen zu Nächstenliebe und Toleranz zu führen. Die Erwachsenenbildung ist auszubauen (auch „Urkatholische“ brauchen Weiterbildung, um bloße Gewohnheit zu vermeiden). Der Priester muß sich selbst philosophisch und psychologisch weiterbilden, damit er für den Dialog mit der Welt fähig ist. Die Kirche braucht den Mut, auf die Naturwissenschaften einzugehen. Sie darf deren Entwicklung nicht hemmen, sondern muß vielmehr dem Menschen einen Zugang zum Glauben von Naturwissenschaft, Literatur und Kunst her eröffnen. Die Verkündigung muß lebensnah sein: Anpassung an alle Lebensbereiche, soziale Schichten, Berufsgruppen usw.; Berücksichtigung aktueller Fragen aus Gemeinde, Staat usw.; Betonung der Verantwortung des Christen im Alltag, auf der Straße, im Staat. Den Glauben nicht lächerlich machen (aus dem Beitrag eines Atheisten!). Mißverständliche Äußerungen meiden, weil sie oft Anlaß für die Kritik an Christen durch Außenstehende sind.

Die erste Gruppe wurde auf 422 Fragebogen angeführt, davon 390 mit und 32 ohne Kommentar.

2. Gesinnung und Einstellung (504 Fragebogen)

Ein charakteristisches Merkmal der Gesinnung wird in der Offenheit und Anpassungsfähigkeit gesehen: der Welt gegenüber in der Form einer gesunden Weltbejahung; den Problemen und Fragen der verschiedenen Alters- und Gesellschaftsgruppen gegenüber; für die Ablöse überkommener Gesellschaftsformen; für die Werte der Kunst und Kultur, für Bräuche anderer Völker; für das Gespräch mit anderen Konfessionen und Religionen, mit Atheisten und Marxisten. Wir müssen weltkirchlich denken und fühlen. Jede Pfarre reicht bis an die Grenze der Erde. Jeder Christ trägt eine ganz persönliche Ver-

antwortung. Die Gewissensentscheidung fällt jeder für sich. Der Seelsorger hat die große Aufgabe, die Gläubigen zur Selbstverantwortung in sittlichen Fragen, besonders in der Ehemoral, zu erziehen.

Respekt und Ehrfurcht vor dem anderen Menschen, seiner religiösen Einstellung, seinen Ansichten usw. Takt im Einführen von Neuerungen. Nicht durch übertriebenen Eifer fest verwurzeltes Glaubensgut zerschlagen. Sorge für Friede in Gemeinde und Staat, Sorge für Arme und Notleidende, Bereitschaft zum Opfer.

3. Religiöse Praxis (300 Fragebogen)

Liturgie, Gebet usw. müssen wirklichkeitsnah gestaltet werden. Häufig taucht die Bitte auf: sich von erstarrten Formen zu befreien und an die Verhältnisse anzupassen. Jede enge und voreilige Reglementierung wird abgelehnt. Mut zur Neugestaltung, zu rhythmischen Messen, zu aktiverer Teilnahme usw. Aufnahme großer Anliegen in die Gebetstexte und Fürbitten, z. B. für Frieden, Einheit, soziale Gerechtigkeit u. ä. Gebetstexte müssen unbedingt von krassen, mißverständlichen, abstoßenden, unzugänglichen Formeln gereinigt werden. Kernpunkte des christlichen Lebens sind Gebet und Nächstenliebe. Jede Zweigleisigkeit ist zu vermeiden; unser Leben darf dem Glauben nicht widersprechen.

4. Kirchliche Rechtsordnung (247 Fragebogen)

Kirchliche Strukturen sind auf ihre heutige Berechtigung zu überprüfen und neue Formen zu erwägen. Der „Dienst“-Gedanke muß klarer herausgestellt werden. Die Kirche hat in die Leitung mehr Einblick zu gewähren (besonders finanziell). Bischöfe sollen sich auch von „unten“ informieren lassen und Fachleute heranziehen. Zwischen den kirchlichen Gruppen ist eine offene Sprache notwendig. Das Mischehenrecht soll neu gestaltet werden. Die Errichtung des Diakonates, eines Standes verheirateter Priester und des amtlichen Priestertums der Frau ist zu überprüfen. Bischofs-, Diözesansynoden und Priesterkollegien sollen die Konzilsdekrete der Verwirklichung zuführen. Nur fähige Leute sollen mit leitenden Stellungen betraut werden. In der Heilsmittlung darf es keine Konkurrenz geben,

sondern nur Zusammenarbeit. In der Gesamtkirche muß die gemeinsame Arbeit neu strukturiert werden: Koordination in der Tätigkeit der Orden, Koordination im katholischen Zeitungswesen. Priester sollen Arbeitsmethoden austauschen, Pfarrteams errichten und eventuell Dekanatspläne einsetzen. Die Familienseelsorge ist zu forcieren, z. B. durch Familienrunden.

Auf eine Tendenz soll hingewiesen werden, die in allen vier Themenkreisen in irgendeiner Form zu finden ist: Das Bestreben, sich von allem Nebensächlichen, von fast „versteinerten“ Formen, die uns heute nichts mehr oder nur wenig zu sagen haben, zu lösen, elastisch zu sein, aber gleichzeitig nach Formen zu suchen, die das Wesentliche aussagen, die uns heute verständlich sind.

Julius Morel, Innsbruck –
Josef Schwab, Dornbirn

¹ Mitarbeiter der Untersuchung: E. Achleitner, A. Anfang, E. Drögsler, W. Fank, K. Fink, S. Furtenbach, E. Gredler, P. Gruber, P. Haas, R. Kerschbaumer, V. Klein, M. Klement, K. Kraetschmer, E. Mitterstieler, L. Müller, K. Oberprantaocher, F. Rechberger, W. Reiss, S. Roidinger, A. Schreiner, R. Siegl, A. Strigl, R. Tischler, W. Vidonya.

² Folgende 18 Zeitungen und Zeitschriften wurden auf Grund einer kleinen Voruntersuchung bestimmt: Wiener Kirchenzeitung, Klerusblatt, Der große Entschluß, Bildpost, Furche, Theologisch praktische Quartalschrift, St. Pöltner Kirchenzeitung, Wort und Wahrheit, Wissenschaft und Weltbild, Forum, Seelsorger, Kleine Zeitung, Volksbote, Miteinander, Mann in der Zeit, Wochenpresse, Der junge Arbeiter, Solidarität.

³ Der Jahrgang 1966 wurde in 16prozentiger regelmäßig abwechselnder Auswahl (jede zweite Mitteilungseinheit religiösen Inhalts aus jeder dritten Nummer) untersucht. Ein „Merkblatt“ enthält Hinweise für die Mitarbeiter über Methode, Arbeitsstoff und Mehrfachnennungen sowie Erläuterungen des Fragebogens.

⁴ J. Mascisco, Content analysis and annotated bibliography on early American periodical literature on the parish, New York 1958; J. Morel, Religion in der kommunistischen Presse. Eine Inhaltsanalyse, Köln 1966;

Warum Priester gehen

Ein Interview mit John A. O'Brien

Die in den USA erscheinende Zeitschrift „Pastoral Life“ veröffentlichte im November 1969 ein Interview ihres Herausgebers Timothy A. Cheveney SSP mit Prof. J. A. O'Brien, das die verschiedenen Gründe beleuchtet, warum Priester ihr Amt niederlegen, und wie sie ihre verschiedenen Belastungen besser ertragen können. Wir bringen eine wörtliche Übersetzung des Interviews. red

Frage: Haben Sie als Herausgeber des gegenwärtig so viel diskutierten Buches „Why Priests Leave“¹ irgendwelche zustimmenden oder ablehnenden Äußerungen gehört über das, was aus allen Beiträgen dieses Buches so deutlich hervorgeht: nämlich daß der Pflichtzölibat in den meisten Fällen die eigentliche Ursache für die beruflichen Schwierigkeiten von Priestern darstellt?

O'Brien: Ich habe weder in den Besprechungen meines Buches, das ja im ganzen Land Beachtung gefunden hat, noch unter seinen Lesern jemanden gefunden, der Einwände erhoben hätte. Die zwölf Autoren des Buches wurden mit Hilfe eines beratenden Gremiums ausgesucht, und zwar im Hinblick auf ihre unterschiedliche Herkunft, ihr Engagement, ihre wissenschaftliche Qualifikation und ihre schriftstellerischen Fähigkeiten.

J. Dimnet, La religion dans Paris Match, Paris 1967. In letzter Zeit wurden mehrere inhaltsanalytische Studien abgeschlossen: in Belgien über das „image“ der Juden in den Lehrbüchern des Religionsunterrichtes, in England eine über die sozialen Rundbriefe der Bischöfe und eine über die Lehrbücher der Pastoraltheologie, in Lateinamerika eine über die bischöflichen Rundbriefe und eine über Predigten.

⁵ J. Morel, aaO. 4–7. Vgl. auch B. Berelson, Content Analysis in Communication Research, Glencoe 1951; A. Silbermann, Systematische Inhaltsanalyse, in: R. König, Handbuch der empirischen Sozialforschung, Stuttgart 1962; H. Holzer, Selbstverständnis und Inhaltsstruktur aktueller Illustrierter, München 1966.

keiten. Ich habe ganz einfach jeden von ihnen gebeten, offen und ehrlich zu berichten, weshalb er sein Amt aufgegeben hat. Ihre Beiträge enthüllen, daß die meisten von ihnen – zehn von zwölfen – ihr Amt aufgegeben haben, um zu heiraten.

Frage: Sie haben lange Zeit im Konvertiten-Apostolat, auf das Sie sich spezialisiert hatten, und ebenso auf anderen Gebieten gearbeitet. Nun scheinen Sie in den letzten Jahren eine jugendliche Flexibilität an den Tag zu legen, da Sie Ihre Fähigkeiten und Energie einsetzen, um für Anliegen einzutreten und Probleme zu diskutieren, die eher den jüngeren Klerus sehr bewegen. Könnten Sie beschreiben, wo Sie die zentrale Aufgabe Ihres apostolischen Engagements sehen in dieser unruhigen Zeit heute, in der wir alle, Jüngere und Ältere, nun einmal leben?

O'Brien: Ich habe die ersten 22 Jahre meines Priesteramts im Newman-Apostolat an der Universität von Illinois gearbeitet. Dort habe ich meinen Doktorgrad erworben und religionswissenschaftliche Seminare für Studenten verschiedener Religionszugehörigkeit gehalten. Dort leitete ich auch Inquiry Classes und entdeckte mein Interesse am Konvertiten-Apostolat. Aus dieser Tätigkeit gingen meine beiden Bücher „The Faith of Millions“ und dann „Truths Men Live By“ hervor. Außerdem führte diese Tätigkeit dazu, daß ich Einkehrtage für Priester leitete, hier in den Vereinigten Staaten wie auch in Kanada. – Während meiner Zeit an der Notre Dame Universität durfte ich vielen Bischöfen behilflich sein bei der Erstellung von Statistiken über die katholische Bevölkerung und bei der Einrichtung von Informationsprogrammen, und zwar auf diözesaner und auch provinzieller Ebene. Dabei gelang es mir, die jährliche Anzahl von Konvertiten beträchtlich zu erhöhen.

Obwohl ich nicht zu den Mitgliedern der Nationalen Vereinigung für Pastorale Erneuerung (NAPR) gehöre, bin ich der Einladung gefolgt, in ihrem beratenden Ausschuß mitzuarbeiten. Die Funktionäre waren der Auffassung, daß der Rat einiger älterer und erfahrener Priester ihnen förderlich sei. – Ein Journalist, der über das erste nationale Treffen der NAPR einen Bericht verfaßte, rief

mich in meinem Arbeitszimmer an und fragte: „Warum ist ein Priester Ihres Alters und Ihres Ansehens bereit, sich für diese hergelaufenen Kerle zu schlagen?“ Ich antwortete ihm: „Weil ich glaube, daß ihr Kampf für die Einführung des freiwilligen Zölibats gerecht, vernünftig und zeitgemäß ist. Auch Christus verlangte keine Zölibatsverpflichtung. Dies ist ganz einfach der Grund für meine Mitarbeit.“ – Außerdem glaubten die Funktionäre der NAPR, daß die Unterstützung von älteren Priestern, wie es die Mitglieder des beratenden Ausschusses sind, die keine persönlichen Interessen mehr an einer Heirat haben können, besonders wichtig sei. Diese Priester würden das Urteil persönlich nicht betroffener Beobachter repräsentieren; und dieses Urteil würde deshalb um so wirkungsvoller sein. Welt- und Ordensgeistliche aus dem ganzen Land haben mir brieflich dafür gedankt, daß ich ausgesprochen habe, was sie gerne sagen würden, aber aus irgendwelchen Rücksichten nicht sagen könnten.

Frage: Welchen Eindruck haben Sie von den NAPR-Mitgliedern?

O'Brien: Während des Treffens der NAPR in der Notre Dame Universität im Jahre 1967 lernte ich viele von ihnen kennen und war äußerst positiv beeindruckt von ihrer Einsicht und von ihrem Engagement für eine zeitgemäße Form des priesterlichen Lebens, ebenso von der Liebe zu ihrem Priesterberuf und zur Kirche. Sie respektieren die kirchliche Autorität: Die Funktionäre berichteten mir, sie hätten alle Bischöfe der Vereinigten Staaten zu diesem Treffen eingeladen, um einen sinnvollen und fruchtbaren Dialog mit ihnen zu beginnen. – Folgendes ist im wesentlichen das, was viele mir sagten: „Wir ehren das Priestertum und lieben die Kirche. Wir würden gerne weiterhin als Priester arbeiten, weil wir glauben, eine echte Berufung zu haben. Aber wir wissen, daß wir keine Berufung zu einem lebenslänglichen Junggesellendasein haben. Christus selbst machte dies niemals zu einer Bedingung der Ordination. Warum also sollte die Kirche das tun? Diese unzeitgemäße Forderung ist ein gesellschaftlicher Anachronismus. Sie treibt Tausende aus dem Amt und leert unsere Priesterseminare. Bitte helfen Sie

uns, das Priestertum so wiederherzustellen, wie es zur Zeit Christi und der Apostel war und wie es fortlebt in den Ostkirchen, den katholischen wie den orthodoxen.“ – Ein junger Priester, ein Armeekaplan, hatte per Anhalter mit Flugzeugen die lange Reise von Korea hierher geschafft. Ein anderer kam mit dem Motorrad von Washington D. C. So bewiesen sie auf anschauliche Weise ihre Liebe und ihre Einsatzbereitschaft für die Kirche und ihr Priestertum. Wie konnte da ein älterer Priester sich weigern, ein Wort für seine jüngeren Brüder in Christus einzulegen?

Frage: Wie würden Sie Ihre eigenen Ansichten über das Zölibatsproblem in Einklang bringen mit dem Ergebnis, zu dem die Vereinigung „Hilfe zur Wiedereingliederung“ jüngst gekommen ist: dem Ergebnis, daß ein Gefühl der Frustration und nicht der Zölibat der Grund dafür sei, warum so viele Priester ihr Amt nicht mehr ausüben wollen.

O'Brien: Das Ergebnis von „Hilfe zur Wiedereingliederung“ beruht, so viel ich weiß, nicht auf einer exakten Studie, sondern gibt lediglich die Eindrücke einiger Leute wieder, die versuchten, zurückgetretenen Priestern zu helfen, einen neuen Beruf zu finden. Von größerem Gewicht scheint da aber die Untersuchung von Pater Eugene Schallert SJ von der Universität von San Francisco zu sein, aus der hervorgeht, daß der eigentliche Grund der Zurückgetretenen nicht der Zölibat ist, sondern die Frustration, die aus der Unterdrückung progressiver Ideen entsteht. Er räumt allerdings ein, daß der Zölibat „eindeutig ein entscheidender Faktor wird“. – Insgesamt scheinen seine Ergebnisse aber in Widerspruch zu der sorgfältig im ganzen Land durchgeführten Erhebung zu stehen, die Pater Joseph H. Fichter SJ von der Harvard Universität geleitet hat. Aus ihr geht hervor, daß 62,5% der Priester „von Rang und Namen“ in den Vereinigten Staaten den Pflichtzölibat ablehnen. – Die Ergebnisse von Pater Schallert scheinen auch nicht mit den Resultaten einer sehr gewissenhaften und umfassenden Untersuchung übereinzustimmen, die Pater Raymond A. Potvin und Dr. Athanas Suziedelis von der Catholic University leiteten. Aus dieser Studie ging hervor, daß 43,6% der

Theologiestudenten der Diözese eine Heirat sicherlich oder wahrscheinlich in Erwägung ziehen würden, wenn die Kirche es erlaubte; während 33,2% dies verneinten. Der Rest war unentschieden. Die Studie brachte außerdem zutage, daß nur 10% der Theologiestudenten in höheren Semestern ein ewiges Gelübde der Ehelosigkeit befürworten. – Ich frage mich auch, ob die Ergebnisse von „Hilfe zur Wiedereingliederung“ und von Pater Schallert nicht doch beträchtlich von einer Tendenz beeinflusst sind, die bei vielen zurückgetretenen Priestern zu finden ist, nämlich, ihre Entscheidung eher der Frustration ihrer fortschrittlichen Ideen zuzuschreiben als ganz einfach dem Wunsch nach Frau und Kindern. Viele Laien sind geneigt, diesen zweiten Beweggrund als minderwertig anzusehen, während der erste ihnen sehr achtenswert erscheint. Aber ist schließlich die Idee zu heiraten nicht eine fortschrittliche Idee? Und könnte sie nicht in erster Linie mitverantwortlich sein für den Entschluß, das Priestertum aufzugeben? – Außerdem liegt seine Untersuchung schon fünf Jahre zurück. Damals waren die Priester sehr viel weniger bereit zuzugeben, daß der Hauptgrund für ihre Entscheidung, ihr Amt aufzugeben, der Wunsch zu heiraten war. Erst seit der Gründung der NAPR einige Jahre später wird diese Offenheit und Ehrlichkeit höher geachtet. – Die vielleicht deutlichste Zurückweisung der Ergebnisse von Pater Schallert erscheint in der folgenden Pressemeldung von NC, Brooklyn, New York, datiert vom 18. September 1969: Von den 90 Priestern, die bei der Diözesanbehörde in Brooklyn seit Juni 1966 ihren Antrag auf Laisierung gestellt haben, sagten 77%, „der Wunsch zu heiraten“ sei der Hauptgrund auf ihren Antrag gewesen. Der an zweiter Stelle genannte Grund war, „der Zölibat sei eine unbrauchbare Lebensform“. Diese Angaben finden sich in einem Bericht des Personalausschusses des Priestersensats von Brooklyn. Der Ausschuß gab an, er habe diese Information erhalten von Pater Gerhard Arella von der Diözesanbehörde. – Ich bin sicher, wenn jede Diözese Zahlen zu diesem Thema herausgeben würde, wäre das Bild im wesentlichen das gleiche.

Eine eindrucksvolle Bestätigung findet sich

auch in dem Gallagher-President's Report. Seine Ergebnisse beruhen noch auf einer Umfrage unter 231 ehemaligen katholischen Priestern. Die Umfrage ergab, daß 73,2% der ehemaligen Priester den Zölibat anführten „als wesentlichen Beweggrund für ihr Ausscheiden aus dem aktiven Dienst, und daß die Hälfte der ehemaligen Kleriker inzwischen schon verheiratet ist, während von den übrigen 84,7% zu heiraten beabsichtigen“.

Frage: Die Fälle, die Sie in Ihrem jüngsten Buch vorführen, scheinen größtenteils Priester zu betreffen, die sich in ihren späten Dreißiger- oder frühen Vierzigerjahren befinden. Dies scheint wohl eine kritische Zeit für viele zu sein, auch für solche in anderen Lebensumständen. Es ist ein Alter, in dem viele, die einen Hang zu Alkohol haben, gezwungen sind, sich diesem schon lange bestehenden Problem zu stellen. Es ist ein Alter, in dem viele Ehen zu scheitern scheinen. Dann werden entweder Scheidungsprozesse eingeleitet oder Eheberater aufgesucht. Glauben Sie, daß manchem Priester, der schon aufgegeben hat oder vorhat, es zu tun, durch die Beratung eines Spezialisten geholfen werden könnte? Ich habe nicht gehört, daß von den mir bekannten Priestern, die ihren Beruf aufgegeben haben, auch nur einer den Rat eines Spezialisten eingeholt hat. Auch für die in Ihrem Buch publizierten Fälle trifft das offenbar nicht zu.

O'Brien: Ich denke nicht, daß der Alkoholismus, der ja bisweilen nur ein Nebenprodukt der Einsamkeit und der Frustration eines der mächtigsten und hartnäckigsten Triebe der menschlichen Natur ist, für irgendeinen der Autoren, deren Beiträge in meinem Buch erschienen sind, ein entscheidender Faktor war. Ich glaube, alle von ihnen haben Priester und andere Freunde zu Rate gezogen und haben sich erst nach reiflicher Überlegung entschieden. Daher zweifle ich, ob die Beratung durch Spezialisten ihre Entscheidung geändert hätte. Sie werden sich erinnern, daß Pater Kenneth E. Killoren in die Bitte seines Vorgesetzten, er möge einen Psychiater aufsuchen, eingewilligt hat. Aus dem Besuch wurde ein zweiwöchiger Aufenthalt in einer Klinik, in der er niemanden außer seinem Arzt sehen durfte. Dieser Aufenthalt stellte

sich als eine der belastendsten Prüfungen seines Lebens heraus und blieb ohne jedes heilsame Ergebnis.

Frage: Glauben Sie, daß die Priester der jungen Generation ehrlicher sind und eher bereit, ihre persönlichen Probleme offenzulegen, weil sie mehr von Psychologie verstehen und daher über eine bessere Einsicht in psychische Schwierigkeiten verfügen?

O'Brien: Ja. Ich finde, die Priester diskutieren heutzutage ihre persönlichen Probleme und emotionalen Schwierigkeiten offener mit anderen, besonders mit Priestern ihres Vertrauens. Es gibt heute viele preiswerte Bücher über psychische Hygiene, und diese bieten in der Regel manchen hilfreichen Wink. Viele Priester jedoch, die um Dispens vom Zölibat einkommen, werden abgestoßen von dem Routineersuchen, einen Psychiater aufzusuchen, weil das doch offensichtlich impliziert, daß der Bittsteller unter einem psychischen Defekt leidet. — In vielen Fällen könnte wohl der Bittsteller den Geistlichen, der dies Ansinnen an ihn stellt, mit gleicher Berechtigung auffordern, das Gleiche zu tun. Denn viele dieser geistlichen Beamten leben in einem Elfenbeinturm und haben wenig Verständnis für die Probleme, Zwänge und Ängste, die heute den Priester belasten. Wenn überhaupt, so sollte dies Ersuchen ein höflicher Vorschlag sein, jedoch kein Befehl.

Frage: Was dies betrifft, so möchte ich gern den Fall eines Pfarrers erwähnen, in dessen Pfarrei ich vor einigen Jahren an einem Wochenende aushalf. Schon bei der ersten Bekanntschaft mit diesem Priester war klar, daß er offensichtlich ein Trinker war. Zwei Jahre später kam er um beim Brand seines Pfarrhauses. Der Brand war entstanden durch Trinken und Rauchen im Bett. Seine Matratze hatte Feuer gefangen, und das nicht zum erstenmal, sondern zum zehnten- oder zwölftenmal. — Glauben Sie, daß unsere alten Vorstellungen vom kirchlichen Gehorsam der Grund waren (und auch jetzt noch sind) für die unkluge und geradezu skandalöse Handhabung der Stellenzuweisung, die dazu führt, daß Priester oftmals Aufgaben zugeteilt bekommen, mit denen sie, wenn sie selbst ehrlich sind, psychologisch und/oder auch spirituell unmöglich fertig werden können?

O'Brien: Ich glaube, der Fall des trinkenden Priesters ließe sich um viele vermehren. Alkoholismus oder zumindest zeitweiser übermäßiger Alkoholgenuß scheint eine der ziemlich verbreiteten Gefahren des Priesterberufs zu sein. Ohne einen hilfreichen Freund, bei dem er seine Probleme und Kümernisse los werden könnte, und ohne den Mut, diese Dinge den Amtsbrüdern in seiner Nachbarschaft zu enthüllen, wendet der Priester sich der Flasche zu, um sich wenigstens für kurze Zeit Erleichterung zu verschaffen. — In vielen Fällen, ungefähr einem von vierzehn, löst der Alkohol eine neurologische Reaktion aus, die eine unstillbare Sucht weckt, der der einzelne nicht mehr widerstehen kann. Er wird süchtig und damit der Sklave einer der tyrannischsten Gewöhnungen, die einen Menschen knechten können. Solch ein Priester sollte kaum bzw. niemals in eine Pfarrei versetzt werden, in der er allein ist. Die Gefahr eines Skandals am Altar und auf der Kanzel ist zu groß. Hier ist die Gelegenheit, wo der inzwischen in vielen Diözesen etablierte Priesterausschuß für Personal- und Stellenzuweisungen einen wertvollen Dienst leisten kann. Man sollte aber doch fragen, ob nicht in der Frühzeit des Menschengeschlechtes eine weit wirkungsvollere Abhilfe vorgesehen war, als nämlich Adam, von Gott inspiriert, für alle seine Nachkommen das Gesetz verkündete: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an, und die beiden werden ein Fleisch sein“ (Gen 2,24). Immer, wenn die kirchliche Disziplin mit dem göttlichen Plan in Konflikt gerät, erweist sie ihre schlechte Qualität. Ich habe dieses Thema übrigens ausführlich behandelt in meinem Artikel „The Maior Problems of Priests“².

Frage: Halten Sie es — nun einmal abgesehen davon, daß die freie Wahl zwischen Ehelosigkeit und Ehe eine Lösung für die Probleme manches Priesters wäre — für nötig, die Einkehrtage für Priester zu verbessern und mehr Möglichkeiten der beruflichen Beratung zu schaffen? Der Priester, der so viel Zeit darauf verwendet, anderen zuzuhören, hat es ungeheuer schwer, seinerseits unter seinen Vorgesetzten einen offenen Zuhörer zu finden. Er wird auch sehr selten ermutigt, qualifizierte Berater aufzusuchen oder an Einkehrtagen

teilzunehmen, die auf seine speziellen Nöte zugeschnitten sind.

O'Brien: Ich meine, daß Einkehrtage wirklich hervorragende Möglichkeiten bieten, den Priestern zu helfen, sich mit den Gedanken und Dekreten des II. Vatikanums vertraut zu machen. Das gilt besonders für die Sakramententheologie. Während früher die Sakramente zu sehr als bloße Gnadenkanäle oder Gnadenautomaten betrachtet wurden, liegt die Betonung heute auf der persönlichen Begegnung mit Christus. Diese neue Konzeption hilft dem Priester, unseren eucharistischen Herrn als den Einbruch Gottes in die Zeit und Geschichte zu verstehen, als Bindeglied zwischen dem Menschen und seinem allmächtigen Schöpfer, als die Inkarnation Seiner Liebe und Seines Ursakraments. Die Sakramente im ganzen werden nicht nur geheiligt, sondern auch transparent für die erlösende und rettende Gegenwart des Mensch gewordenen Gottes. — Ich finde, es ist an der Zeit zu versuchen, bei den Einkehrtagen neue Wege zu gehen. So könnte man z. B. die Teilnehmer in kleine Gruppen aufteilen, in die sie ihre Gedanken, Nöte und Erfahrungen einbringen und auf diese Weise ihre Einsichten mit ihren Brüdern in Christo teilen könnten. So gesehen würde jeder Priester aktiv an der Gestaltung der Einkehrtage mitteilnehmen, und es wäre Gelegenheit für jeden zu sprechen und auch zuzuhören. So wären die Einkehrtage kein Monolog, wie so oft in der Vergangenheit, sondern ein kooperatives Unternehmen. — Außerdem sollte Gelegenheit gegeben werden für private Gespräche mit dem Leiter der Einkehrtage, aber auch mit älteren Priestern, von denen man weiß, daß sie mitfühlend, freundlich und untadelig sind. — Wenn ein Mediziner neue erfolgreiche Heilmethoden entdeckt hat, hat er den Wunsch, darüber auf einer Fachtagung zu berichten. Warum sollten Priester nicht ebenso den Wunsch haben, ihre Einsichten und die Geheimnisse fruchtbarer priesterlicher Arbeit mit ihren Amtsbrüdern zu teilen? Das Motto solcher Einkehrtage könnte dann lauten: „Alle für einen und einer für alle.“ Solche Einkehrtage würden mit dazu beitragen, Priester herauszuholen aus den Sackgassen verlorenen Respekts, verllorener Iden-

tität, der Einsamkeit und zielloser und aufreibender Geschäftigkeit.

Frage: Haben Sie irgendwelche Gründe für die Annahme, daß die Verpflichtung zu lebenslänglichem Zölibat als Bedingung der Ordination in der überschaubaren Zukunft geändert werden wird?

O'Brien: Ja, ich habe solche Gründe. Trotz aller autoritativen Erklärungen zu diesem Thema wird auf die freie Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit mit ständig wachsender Identität, und zwar so gut wie in allen Ländern, hingearbeitet. Die Enzyklika über den Priesterzölibat hat ausdrücklich anerkannt, daß die Zölibatsverpflichtung nicht eine Frage des Dogmas, sondern lediglich der kirchlichen Disziplin sei. Daher kann sie jederzeit abgeändert werden. Die entstandene weltweite Diskussion zeigt klar und deutlich, daß die überwältigende Mehrheit für eine Änderung dieser Verpflichtung eintritt. — Es wird in der Kirche immer einen Platz, und zwar einen ehrenvollen Platz, geben für den freiwilligen, nicht erzwungenen Zölibat. Die Berufung zum Priestertum ist eines, ein anderes aber die zur Jungfräulichkeit. Diesen Unterschied zu ignorieren und anzunehmen, daß jeder beides haben müsse, ist tragisch und verheerend in seiner Wirkung. Die Theologen betonen das heute wie nie zuvor.

Vor dem II. Vatikanum konnte man kaum eine katholische Zeitung oder Zeitschrift finden, die einen Artikel veröffentlicht hätte, der sich für den Gebrauch der Volkssprache anstelle des Lateinischen in der Liturgie einsetzte. Doch kurz nach der Zusammenkunft des Konzils und der freien und aufrichtigen Diskussion über diese Angelegenheit stimmte das Konzil mit überwältigender Mehrheit für den Gebrauch der Volkssprache. Ich glaube, daß ein ähnlicher Übergang zum freiwilligen Zölibat innerhalb der nächsten fünf Jahre stattfinden wird.

Dies ist eine Sache, für die die Zeit reif ist. Keine Macht auf Erden kann sich dagegen stellen. Die Freiheit zur Ehe oder Ehelosigkeit ist ein integrierendes Moment im Kampf für die menschliche Freiheit, und die Zeit arbeitet für diese Freiheit. In „*Populorum Progressio*“ hat Papst Paul VI. feierlich erklärt: „Wo das unveräußerliche Recht zu heiraten

und Kinder zu zeugen fehlt, hat menschliche Würde aufgehört zu existieren.“ Wenn unser geliebter Hl. Vater diese Erklärung in die Tat umsetzt, wird das Problem gelöst sein.

Bücher

Karl Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1969.

Nachdem sein „Handbuch der christlichen Moral“ vergriffen war, entschloß sich der Wiener Moraltheologe K. Hörmann nicht zu einer Neuauflage, sondern zur Herausgabe vorliegenden Lexikons. Man kann ihm und dem Verlag zu diesem Entschluß uneingeschränkt gratulieren. Die alphabetische Anordnung der einzelnen Themen erleichtert dem Ratsuchenden die Arbeit ungemein. Da der Verfasser sich zudem nicht nur einer klaren und allgemeinverständlichen Sprache bedient, sondern häufig auch die Theorie an praktischen Beispielen verdeutlicht, gibt er dem Seelsorger wie auch dem theologisch interessierten Laien ein Buch in die Hand, in dem beide sich schnell und zuverlässig informieren können. Für die jedem Artikel in großartiger Fülle angefügte Literaturübersicht neueren Datums (ab 1960) wird selbst der theologische Fachmann dankbar sein.

Bei aller Handlichkeit für die seelsorgliche Praxis stellt das Lexikon jedoch keineswegs ein „Rezeptbuch“ alten Stils dar. Wer es lediglich als solches im Beichtstuhl oder in der Schule gebrauchen wollte, würde den Verfasser gründlich mißverstehen. Hörmann selbst warnt in seinem Vorwort nicht nur ausdrücklich vor einem solchen „Mißbrauch“. Durch einen „einführenden Überblick“, mehr aber noch durch die Art seiner Darlegungen macht er in überzeugender Weise deutlich, daß er dem Leser über die kurze Beantwortung seiner Fragen hinaus eine tiefere Kenntnis der christlichen Sittlichkeit vermitteln will. Er beschränkt sich nämlich keineswegs auf eine reine Stichwortbearbeitung,

¹ John A. O'Brien, *Why Priests Leave*, Hawthorne Books Inc., New York 1969.

² *Pastoral Life*, Dezember 1967.

sondern stellt den jeweiligen Problembereich ausführlich und in größerem Zusammenhang dar. Seine Ausführungen begründet er aus der Hl. Schrift, der Väterlehre, der Tradition und den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Das bewahrt ihn vor apodiktischen Urteilen und verleiht den Lösungen, die er zu bestimmten Fragen anbietet, eine wohlthuende Ausgewogenheit; sie sind dem Herkömmlichen verbunden und dem Neuen aufgeschlossen.

Alles in allem scheint uns das „Lexikon der christlichen Moral“ den Bedürfnissen unserer Zeit zu entsprechen und eine bisher vorhandene Lücke zu schließen. Daß freilich ein solches, in seiner ganzen Art erstmaliges Werk manche Wünsche offenläßt, kann nicht überraschen. Sein Wert und das Verdienst des Verfassers, echte Pionierarbeit geleistet zu haben, werden dadurch nicht geschmälert. Bei einer durchaus begrüßenswerten 2. Auflage wäre es unseres Ermessens jedoch angebracht, manche Stichworte wie Radiästhesie, Kristallomantie, Magnetismus u. ä. wegzulassen oder wenigstens unter einem Sammelbegriff zusammenzufassen, um dadurch Raum für andere, gewiß zentralere und heute auch aktuellere Begriffe wie Autorität, Freiheit, Gehorsam, Berufsethos, Christozentrismus, christliches Spezifikum (der Buchstabe „C“ fehlt übrigens ganz), Humanum, Homination, Menschenbild, Freizeit, Normenfindung und -begründung, Straßenverkehr, Verantwortung u. a. m. zu schaffen. Unter dem gleichen Gesichtspunkt könnten wohl auch kirchenrechtliche und dogmatische Ausführungen (z. B. bei Ehe, Bußsakrament usw.) gerafft werden, um einschlägige Profanwissenschaften zu Wort kommen zu lassen. Das Axiom, das Hörmann bezüglich der Moralphysikologie aufstellt: „je gründlicher sie die Erkenntnisse der verschiedenen Zweige moderner Psychologie heranzieht, um so besser hilft sie zum Verständnis und zur Verwirklichung des sittlichen Lebens“ (Sp. 843), gilt unseres Ermessens auch für alle anderen Probleme christlichen Seinsvollzugs. Spätestens hier stellt sich jedoch die Frage, ob ein einzelner Theologe diese grundlegende Forderung überhaupt erfüllen kann. Hörmann jedenfalls ist es nicht gelungen. So umfassend

z. B. seine grundsätzlichen Überlegungen zur Organübertragung sind, von der seit Dezember 1967 durchgeführten Herztransplantation und den dabei aufgetauchten praktischen Problemen etwa der „Immunbarriere“ oder der „Todesfeststellung“ ist überhaupt nicht die Rede. Wir möchten darum gegebenenfalls die Beiziehung entsprechender Fachgelehrter befürworten, welche die verschiedenen Aspekte eines Themenkreises aus ihrer Sicht behandeln. Dadurch würde nicht nur die etwas einseitig prinzipielle (deduktive) Beweisführung ihre notwendige Ergänzung durch die experimentelle (induktive) Methode finden; das „Lexikon der christlichen Moral“ würde zugleich noch aktueller und wertvoller werden.

Antonellus Elsässer, München

Wegbereiter heutiger Theologie, hrsg. von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl, 1. Band: Johann Baptist Hirscher, von Erwin Keller, Verlag Styria, Graz 1969.

Das heutige dynamische Denken in der katholischen Theologie hat seine Wurzeln im 19. Jahrhundert. Deutsche Theologen waren Bahnbrecher einer umfassenderen und lebendigeren Theologie. Einer der bedeutendsten war der zuerst in Tübingen und später in Freiburg wirkende Pastoralprofessor Johann Baptist Hirscher (1788–1865). Für diesen zeitaufgeschlossenen und tieffrommen Theologen war der durch Aufklärung und Industrialisierung drohende Massenabfall von der Kirche eine schmerzliche Tatsache, der die Kirche seiner Zeit nicht genügend Rechnung trug. So wurde Hirscher zum unermüdlichen Rufer für die dringende Kirchenreform. Er war der Tübinger Schule verpflichtet, insofern er um jene heilsgeschichtliche Sicht gerungen hat, die erst ein Jahrhundert später auf dem II. Vatikanum zum Durchbruch gekommen ist. Von J. M. Sailer griff er den Reich-Gottes-Gedanken auf und machte ihn zur Zentralidee des Christentums. In der Pastoraltheologie vertrat er moderne Thesen: Mitbeteiligung des Volkes am Gottesdienst und an der Seelsorge, Gebrauch der Muttersprache bei der Liturgie, Zelebration zum Volke hin, Einrichtung öffentlicher Beichten, Abhaltung von Diözensansynoden unter Mitbeteiligung des gesamten Volkes Gottes. Für die Theologen forderte er Freiheit des Lehrens und ökumenische Gespräche. Er setzte

sich unermüdlich für eine pastorale Weiterbildung des Klerus auf Pastorkonferenzen ein. In der Zölibatsfrage wandte er sich gegen eine starre Auslegung der kirchlichen Vorschriften. Er brachte auch Vorschläge für eine Reform des Breviergebetes, damit der Seelsorger wieder zum frömmsten Beter in der Pfarrgemeinde werde. Eine solche profilierte Persönlichkeit blieb natürlich von heftigen Anfeindungen nicht verschont. Man verbot sogar den Besuch seiner Vorlesungen. — Eine reiche Auswahl aus den Publikationen des großen Lehrers bereichern das Buch. Der Leser wird selbst von der lebendigen und ansprechenden Sprache erfaßt und unmittelbar in die geschichtliche Entwicklung hineingestellt. Dadurch weitet sich sein Horizont. Der Wert der angekündigten Reihe liegt in der Vergegenwärtigung der Geschichte, denn sie bewahrt uns vor Defaitismus einerseits und vor einem kurzlebigen Enthusiasmus, der alles Heil in der Befreiung von der Geschichte und in der Änderung des Äußeren erhofft.

Karl Gastgeber, Graz

Bertrand J. De Clercq, Religion und Politik, Konzil konkret Nr. 8, Palotti Verlag, Friedberg bei Augsburg 1969.

Ein heute viel diskutiertes Problem ist die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, Religion und Politik. Das II. Vatikanische Konzil hat dazu zweifellos wichtige Aussagen gemacht. Zwei Realitäten werden von De Clercq näher untersucht: Die Wirklichkeit des Staates und seiner Gestaltung, der Politik. Hier geht es vor allem um die Fragen der Macht, des Rechtes, der politischen Ideologien. Auf der anderen Seite wird nach der politischen Dimension des Christentums gefragt: Traditionelle Parolen stehen zur Diskussion: „Religion ist Privatsache“, „das Christentum ist konservativ“. Die Lösung, die der Verfasser in seinen letzten Kapiteln anvisiert, entspricht dem, was das Konzil als relative Autonomie weltlicher Sachbereiche begriffen hat. Er stellt ein Christentum dar, das von der Politik befreit ist. Dem entspricht eine von religiöser Ideologie befreite sachrationale Politik. Diese Freiheit ist aber eine relative, weil dieselben Menschen, die religiös sind, zugleich politisch tätig werden.

Paul M. Zulehner, Wien

Richard Hauser, „Was des Kaisers ist“. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1968.

Dieses Buch ist eine versäumte Chance in einem immer aktuellen Bereich. Der Autor muß es geahnt haben, wenn er im Vorwort bemerkt, daß er „einer bestimmten Tradition sozialer Ethik verpflichtet“ ist. Um eine letzte Ungewißheit zu beseitigen, versichert er gleich zu Beginn, daß man diese „konservativ nennen“ mag. Der Autor hält noch dazu fest, daß er „wohl ohne die dringende Einladung des Verlages nicht einer weiteren Öffentlichkeit“ diese Arbeit vorgelegt hätte. Schade, denn das Verhältnis von Evangelium und Politik nach dem zweiten Vatikanischen Konzil in einer der Gesellschaftssituation entsprechenden Deutung wäre wohl dringend an der Zeit. Eben dieses Zweite Vatikanische Konzil wird aber von Richard Hauser wenig gewürdigt. Man findet viele Zitate von Platon über Thomas von Aquin bis zu Baudelaire; die Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“ ist jedoch selten darunter. Man kann sicher nicht nach der Quantität der Zitierung gehen, es muß jedoch verwundern, daß im Zusammenhang mit der Demokratie auf den vom Sachregister angegebenen Seiten lediglich die Weihnachtsansprache 1944 Pius XII. vorkommt. Zur Belegung der Mitverantwortung der Bürger, der Rolle des Gehorsams und der Aufgabe der Autorität hätte es wohl noch aktuellere Stellen von Päpsten gegeben. Die Lehräußerungen von Päpsten nach Pius XII. finden überhaupt keine Berücksichtigung, Johannes XXIII. dürfte in seinen Enzykliken „*Mater et Magistra*“ und „*Pacem in Terris*“ offensichtlich keine Aussagen zur politischen Ethik gemacht haben. Doch nicht nur die Demokratie erleidet dieses Schicksal, auch die politischen Parteien werden stiefmütterlich behandelt. Gerade dort aber ist das Problem der Ethik in der Praxis der Demokratie am größten. Die Warnung, nicht „in Gruppenegoismus“ zu verfallen, ihre Existenz mit der des Staates gleichzusetzen und Politik als Selbstzweck zu betreiben, ist im Zeitalter der parteienstaatlichen Demokratie zu banal und zu wenig, um dem Buch eine entsprechende Aktualität zu geben. Man kann dem entgegenhalten, daß die Demokratie nicht gerade die häufigste Staatsform unter

den über 100 Ländern der Welt ist. Ein in Europa schreibender Autor, der sich mit der Wirklichkeit Politik befaßt, muß sich jedoch mit dieser kontinentalen Wirklichkeit konfrontieren. Im Zusammenhang mit den Parteien befaßt sich Richard Hauser auch mit der internationalen Situation und führt aus: „Die Aufgaben der internationalen Politik sind unter analogen Gesichtspunkten zu betrachten. Auch die Staaten verbindet das umfassende Gemeinwohl, das zu Toleranz und Kompromiß verpflichtet. Das Fehlen einer anerkannten Autorität kann allerdings im äußersten Fall zur Erhaltung der eigenen Existenz die Anwendung der Gewalt erlaubt machen. Ob Kollaboration mit dem Feind sittlich verwerflich oder geboten ist, kann nicht nach unklaren Gefühlen, sondern einzig vom Gemeinwohl des betreffenden Volkes aus beurteilt werden“ (206 f.).

Man ist also versucht, nachzuschlagen, was Hauser unter „Gemeinwohl“ versteht; man stößt auf drei Fundstellen, deren erste feststellt: „Gesund ist eine Gemeinschaft nur dann, wenn sie Raum läßt für die Eigentätigkeit aller ihrer Glieder, denn in der freien Entfaltung dieses wirtschaftlichen, kulturellen und geistigen Lebens besteht ja gerade das Gemeinwohl“ (42). Seite 59 heißt es wieder, daß dieses Gemeinwohl „vielmehr einen Wert qualitativ eigener Art darstellt, dessen Verwirklichung eben erst durch die realisierte Gemeinsamkeit der Vielen möglich wird“. Seite 74 nennt dann die Faktoren, „aus denen sich das Gemeinwohl in seiner konkreten Gestalt ablesen läßt. Zunächst wird für die konkrete Wahl die geschichtliche Situation eines Volkes, seine kulturelle, wirtschaftliche und soziologische Struktur maßgebend sein.“ Auf Grund dieser Definitionen stellt sich nun die Frage, wie das betreffende Volk die „Kollaboration“ beurteilen soll; ob nicht auch hier „unklare Gefühle“ vorliegen? Wenn man nun nach einer Überprüfung dieser einzelnen Punkte wieder das Vorwort vornimmt, muß man den letzten Satz zitieren, um seine Bedenken bestätigt zu finden: „Eigentlich nämlich sollte nur rund und ganz Gelungenes, und das ist öfter wieder Überprüftes, lange Bedachtes, gedruckt und über den Tag aufbewahrt werden.“ Dem ist hier nichts hinzuzufügen.

Erhard Busek, Wien

Erich Widder, *Alte Kirchen für neue Liturgie*, Wiener Dom Verlag, Wien 1968.

In diesem Buch wird sehr schön gezeigt, wie man alte Kirchen entrümpelt und für die neue Liturgie richtet. Das Konzil hat dafür die moralischen Voraussetzungen geschaffen, wenn auch seine vagen Aussagen wenig positive Hinweise enthalten. Aber das ist ohnehin mehr Vorwand als echter Grund. Da ist das Unbehagen an den alten historischen Kirchen, an den unzweckmäßigen Räumen, der Masse des Zierates und der Statuen, der viele Kitsch, der hinausgehört. Im Buch sieht man immer gegenübergestellt die Kirchen von einst und von jetzt. Das eine ist ein Alptraum, das andere eine Befreiung. Vielleicht hätte man vieles anders, auch besser machen können und noch mehr Bilder und Statuen wegräumen sollen; aber wenn man die konkreten Schwierigkeiten an Ort und Stelle in Betracht zieht, dann freut man sich über den Mut und den Erfolg der Neuerer. Mit dieser längst fälligen, langsam in Schwung kommenden Erneuerung unserer Gotteshäuser werden die Gemeinden, der Gottesdienst und die ganze Kirche wieder glaubwürdiger. Es gibt noch unerhört viel zu tun. Wir können nicht aus allen alten Kirchen ausziehen oder sie niederreißen, aber wir können sie umgestalten und in ihnen eine neue Atmosphäre schaffen. Es ist nicht wahr, daß Altes und Neues nicht zusammenpassen. Das Gute aus jeder Zeit paßt zusammen. Das Buch sollte jedem Pfarrer in die Hand kommen, der in einer alten Kirche sitzt, und ihn solange beunruhigen, bis er auch soweit ist und die Gemeinde für die Umgestaltung gewinnt. Die Kirche ist nicht Museum, sondern Raum für eine lebendige, sich wandelnde Gemeinde.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Albert Burkart – Johannes Fellerer – E. M. Kleffner – Max Faller, *Kirchenraum nach dem Konzil*, Deutsche Gesellschaft für Christliche Kunst, München 1969.

Wenn man in fremde Orte kommt, besucht man gerne die Kirchen, sei es um sich zu besinnen oder den Bau zu betrachten, sind die Gotteshäuser doch meistens die bedeutendsten und schönsten Bauwerke. Aber je mehr man es tut, um so Schlimmeres erlebt

man. Der Kitsch, die schlechte Form verunstaltet alte und neue Kirchen. Kaum jede zehnte moderne Kirche ist sehenswert. Man müßte von einem Kenner aufmerksam gemacht werden und auf Engelsflügeln dann herumfliegen. So käme man auf seine Rechnung. Ein Ersatz dafür ist ein gutes Buch über den modernen Kirchenbau, wie das oben genannte. Es besteht (zum Glück) nur aus einem kleinen Textteil und vielen schönen Bildern. Der Text ist uneinheitlich. Der Streit um Profanität und Sakralität sollte aufhören. Man müßte andere Gesichtspunkte suchen. Die Bilder zeigen sehr schöne Räume. Man kommt vom simplen Rechteck mit den hohen Wänden ab, und die Architekten lassen sich ab und zu etwas Gutes und Überzeugendes einfallen. Die kirchlichen Baubehörden sind nicht immer ein unüberwindliches Hindernis. Die figurale Gestaltung tritt mit Recht zurück. Man hängt uns nicht mehr unerträgliche Altarbilder und Mosaiken vor die Nase, wir werden nicht mit Plastiken erschlagen und von farbenspeienden Riesenfenstern geblendet. Der zweite Teil des Buches, der Plastiken, Bilder und Fenster zeigt, lehrt uns Zurückhaltung in diesen Dingen. Weniger ist mehr. Persönlich gefallen mir besonders die Bilder von der evangelischen Versöhnungskirche in Dachau und St. Gertraud in Köln.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Günter Rombold (Hrsg.), *Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis*, Verlag Herder, Wien 1969.

Unser Kirchenbild hat sich geändert, das Volk Gottes hat seine neue Rolle bekommen, der Gottesdienst ist in Bewegung geraten. Die alten Kirchenräume passen nicht mehr. Nie wurde so viel gebaut wie heute, nie war das Bauen so problematisch. Mit diesen Fragen beschäftigten sich Architektentagungen des Katholischen Akademikerverbandes in Puchberg in Oberösterreich. Den Titel erhielt der Band von einem Aufsatz Günter Rombolds im „Hochland“ im Zuge einer Auseinandersetzung mit konservativeren Stimmen. Darin ist das Wesentliche der Diskussion zusammengefaßt: Die Kirche braucht sich nicht als Sakralbau von den anderen Bauten zu unterscheiden. Repräsentation ist heute nicht an-

gebracht. Die Kirche soll ihren Dienstcharakter zeigen und einfach sein. Wir sind keine Volkskirche, sondern eine Gruppe unter vielen anderen. Die Kirche soll Gemeinschaft fördern und das Zentrum vielfacher Aktivitäten sein. Vieles, was früher im Gemeindesaal stattfand, wie Vorträge und Theateraufführungen, könnte in der Kirche selber abgehalten werden. Die Einrichtung müßte entsprechend leicht zu verändern sein. Fixe Bänke sind unbrauchbar. Durch das ganze Buch zieht sich die Frage, ob wir noch betont sakral bauen können oder sollen. „Was wir brauchen, sind architektonisch gute Räume, in denen sich das Leben unserer Gemeinden entfaltet und in denen sie, in Schlichtheit und Fröhlichkeit des Herzens, Eucharistie feiern können.“ Mit Recht wird mehrfach gefordert, daß beim Neubau die Gemeinde selber wenigstens ins Gespräch genommen wird. Die Wirklichkeit sieht freilich meist anders aus: Allmächtige Bauämter zwingen nicht immer glücklich der Gemeinde und dem Pfarrer ihre Vorstellungen und Lieblingsarchitekten auf. Neue Kirchen schießen wie Pilze aus dem Boden, aber mit wenigen ist man wirklich glücklich. Die meisten überzeugen nicht. — Es ist nicht möglich, alle Aufsätze zu besprechen. Die Aufzählung der bedeutenden Autoren mag genügen: Bodzenta, Greinacher, Widtmann, Kahlefeld, Muck, Kallmeyer, Uhl, Förderer, Spalt, Schilling und vor allem Rombold als Autor und Herausgeber. Das Buch ist allen Interessierten lebhaft und mit gutem Gewissen zu empfehlen.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Albert Höfer — Peter Planyavsky, *Psalmlieder*, Verlag Herder, Wien 1969.

Wer um die Schwierigkeiten weiß, die mit dem Singen der Psalmen im Gemeindegottesdienst auftreten, wird jede Hilfe ergreifen, die ihm ein besseres Verständnis alttestamentlicher Lieder und Gebete durch die Gemeinde verspricht. Höfer (Auswahl und Textgestaltung) und Planyavsky (Vertonung) veröffentlichen in den „Psalmliedern“ Nachdichtungen von 25 Psalmen, dem Lied vom Gottesknecht aus Deuteriojesaja, dem Christushymnus des Philipperbriefes und dem Magnifikat. Die Liedsammlung ist in drei Gruppen gegliedert:

Gebete um die Erfahrung Gottes, Loblieder und Bittgebete. Für die praktische Verwendbarkeit ist besonders hervorzuheben, daß der Strophenbau bei allen Liedern gleich ist: Hat die Gemeinde eine einzige Melodie erlernt, kann sie schon jeden Psalm singen; eine einzige Melodie erschließt das ganze Büchlein. Die Psalmen sind aber auch mit Kehrvorsingbar: Das Volk singt die Antiphon, ein Kantor (oder der Chor in vierstimmigem Satz) singt die Psalmstrophen. Für die konkrete Durchführung finden sich im Vorwort genaue Anweisungen.

Nach diesem neuen Liturgiebehelf, der bei Wahrung der Verbindung zur Tradition des liturgischen Gesanges im besten Sinn moderner Liedgut enthält, sollte jeder greifen, der für seine Gemeinde theologisch und liturgisch profunde Kirchenlieder sucht.

Hans Klinger, Wien

Gerd Watkinson, 111 Kinderlieder zur Bibel, Verlag Ernst Kaufmann, Lahr/Schwarzwald – Christophorus-Verlag, Freiburg 1968.

Wenn es schon schwierig ist, für Kinder Gebete zu schreiben, die sie in das Sprechen mit Gott einführen, so ist es noch um einige Grade diffiziler, religiöse Kinderlieder zu schaffen, die allen Ansprüchen gerecht werden. Der Musikpädagoge Watkinson erstellte eine Sammlung geistlicher Kinderlieder, die im Gottesdienst und beim Religionsunterricht verwendet werden können und unter denen sich eine Anzahl von Liedern befindet, die gesungen und gespielt werden sollten. Die dahinter liegende Theorie ist genügend bekannt – das alles müßte nun praktiziert werden. Ein Nachwort des Herausgebers und eine sehr gute Übersicht über die Lieder, ihre Verwendungsmöglichkeit, ihre Art und die

Angabe, für welche Altersstufen sie gedacht sind, erleichtern das Praktizieren.

Franz Roth, Krems

Gisela Hommel, Religionslose Erziehung in der christlichen Familie? Verlag J. Pfeiffer, München 1969.

Wenn sich das Polemische nicht gegen die Sache selbst, sondern gegen die Weise des Verstehens oder des Handhabens der Sache richtet, so ist es durchaus keine unsinnige Methode, zum Nachdenken aufzurufen. Gisela Hommel, Mutter von vier Kindern, hellhörig für Worthülsen und belesen in neuester Literatur, gab mit Absicht ihrem Buch diesen etwas provokanten Titel, entschärft aber durch ein Fragezeichen den geschliffenen Pfeil. Es geht ihr um die Demaskierung von Redensarten und Faustregeln, die seit Generationen im Bereich der religiösen Erziehung unkritisch angewandt und weitergegeben werden, da sie sich ja stets auch bei der vorausgegangenen Generation „bewährt“ hätten. Ihr kritisches Maß, das sie an diese „gekonnten Selbstverständlichkeiten“ anlegt, ist die theologische und zum Teil auch die „nach-theologische“ Literatur der Gegenwart. So ergibt sich die Frage, ob im Ansatz der Kritik durch nach-theologische Thesen ein Aufheben nicht nur des Religiösen, sondern auch des Christlichen mitgegeben ist. Erziehung kann sich nicht allein in verschiedenen Teilbereichen der menschlichen Wirklichkeit vollziehen, sie muß die Gesamtwirklichkeit erfassen. Religiöse Erziehung kann ebenso nicht nur Teilaspekte berücksichtigen, sondern muß sich im Horizont der ganzen Glaubenswirklichkeit ereignen.

Franz Roth, Krems

ANMERKUNGEN UND HINWEISE

Günter Biemer war von 1966 bis Frühjahr 1970 Ordinarius für Praktische Theologie an der Universität Tübingen und übernimmt nun den gleichen Lehrstuhl an der Universität Freiburg/Br.

Edward Schillebeeckx ist Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Nijmegen.

Norbert Mette und *Heinrich Büning* sind Studenten der Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Charles Borg Manché ist Touristenseelsorger auf Malta.

Walter Repges ist Legationsrat der Deutschen Botschaft in Chile.

Margarethe Freytag (verheiratet, vier Kinder) unterrichtet allgemeine Wohlfahrtspflege an der Lehranstalt für gehobene Sozialberufe der Caritas der Erzdiözese Wien.

Hans Bernhard Meyer ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck.

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Wilhelm Anz – Gerhard Friedrich – Heinrich Fries – Karl Rahner (herausgegeben von Gerhard Krems und Reinhard Mumm), Autorität in der Krise. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970
- Raymond Battegay, Der Mensch in der Gruppe. Bd. 2: Allgemeine und spezielle gruppenpsychologische Aspekte, Verlag Hans Huber, Bern – Stuttgart – Wien 1969
- Hannecläre Baur – Günter Fölsing (Hrsg.), Das politische Engagement des Christen heute. Zum 80. Geburtstag von Klara-Marie Faßbinder, H. Bouvier Verlag, Bonn 1970
- Otto Betz, Das Leben meditieren. Ein Lesebuch, Pfeiffer-Werkbücher Nr. 82, Verlag J. Pfeiffer, München 1970
- Roman Bleistein, Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Echter-Verlag, Würzburg 1970
- F. Bäckle – E.-J. Kaelin – H. Ruh – K. Stalder (herausgegeben von H. Stirnimann), Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Studien zur Pastoral-konstitution „Kirche in der Welt von heute“ und zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1970
- Theodor Bovet, Compendium der Ehekunde, Katzmann-Verlag, Tübingen 1969
- Bernhard Casper – Claus Hemmerle – Peter Hünemann, Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge. Quaestiones disputatae Bd. 45, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Bruno Dreher, Zeuge des verborgenen Gottes. Katechesen zum Johannes-Evangelium für die gymnasiale Oberstufe. Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik Bd. 18, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Josef Dreifeln, Gegenwärtigkeit. Die Übersetzung des Glaubens für heute. Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik Bd. 21, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Avery Dulles, Was ist Offenbarung?, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Erich Fleischhack, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen, Katzmann-Verlag, Tübingen 1969
- Wilhelm Germann (herausgegeben von Fritz Oser und Karl Kirchhofer), Salz der Erde. Über die Sendung des Christen. Werkbuch für den Lehrer und Arbeitsmappe für Schüler, Walter Verlag, Olten 1970
- Anton Jansen, Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969
- Franz Jantsch, Man kann auch anders predigen, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970
- Hubert Jedin – Bernd Moeller – Stephan Skalweit (herausgegeben von Raymond Kottje und Joseph Staber), Probleme der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970
- Emmanuel Jungclaussen, Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970
- Adel-Théodore Khoury, Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969
- Kirche in Freiheit. Gründe und Hintergründe des Aufbruchs in Holland, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Alfons Kirchgässner, Diagonalen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1970
- Ludwig Klein (Hrsg.), Der moderne Atheismus. Anstoß zum Christsein, Reihe Experiment Christentum Nr. 6, Verlag J. Pfeiffer, München 1970
- Erwin Kleine, Glaube im Umbruch. Ein Bericht über die IV. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche, Pfeiffer-Werkbücher Nr. 83, Verlag J. Pfeiffer, München 1970

- Ferdinand Klostermann, Priester von morgen, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1970
- Kurt Klotzinger, Die Zwischengesänge der Meßfeier an Sonn- und Feiertagen (Für Kantor bzw. Schola, Volk und Orgel), Verlag Doblinger, Wien – München 1969
- Hans Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Ökumenische Forschungen II. Soteriologische Abteilung (herausgegeben von Hans Küng und Joseph Ratzinger), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- A. Laplante, La Formation des Pretres. Genese et commentaire de décret conciliaire Optatum totius, Editions P. Lethielleux, Paris 1969
- Thierry Maertens – Jean Frisque, Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe. Bd. 2: Erste bis achte Woche, zweiter bis achter Sonntag; Bd. 3: Aschermittwoch bis Ostersonntag, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Gonsalv Mainberger, Jesus starb umsonst. Sätze, die wir noch glauben können, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Erwin Mann, Das „Zweite Ich“ Anton Günthers: Johann Heinrich Pabst, Wiener Beiträge zur Theologie Bd. XXVII, Verlag Herder, Wien 1970
- Georg May, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1969
- Hans Bernhard Meyer, Liturgie und Gesellschaft, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien – München 1970
- Pierre Michalon, Ökumene und Einheit der Christen, Thomas-Verlag, Zürich – Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1969
- Marc Orasion, Dickshädel. Autobiographie, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1970
- Otto Hermann Pesch, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes, Reihe Erlöstes Dasein, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1970
- Karl Rahner, Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Hans Rotter, Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral. Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät Innsbruck, Publikationsstelle der Universität Innsbruck 1970
- José Maria Gonzalez Ruiz, Anmerkungen zu einer Theologie der Welt, Pfeiffer-Werkbücher Nr. 86, Verlag J. Pfeiffer, München 1970
- Thomas und Gertrude Sartory, Utopie Freiheit. Variationen zum Thema Gottes Herrschaft, Reihe Experiment Christentum Nr. 5, Verlag J. Pfeiffer, München 1970
- Heinz Schürmann, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. III: Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1 – 9,50, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969
- Hugo Schwendenwein, Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts. Die „Institutio Sacerdotalis“ in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage, Kirche und Recht Bd. 9, Verlag Herder, Wien 1970
- Irmgard Smidt-Dörrenberg, David und Saul, Variationen über ein Thema von Rembrandt, Bergland Verlag, Wien 1969
- Hans Joachim Türk, Orientierungen. Theologische Reden von Gott, Welt und gläubiger Existenz, Pfeiffer-Werkbücher Nr. 84, Verlag J. Pfeiffer, München 1970
- Karl-Heinz Weger, Theologie der Erbsünde, Reihe Quaestiones Disputatae Bd. 44, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Eugeniusz Weron, Świecy w kosciel. Dekret soborowy o apostołstwie swieckich „Apostolicam Actuositatem“, Editions du dialogue, Société d'éditions internationales, Paris 1970
- Studium. Revista de filosofia y teologia. Volumen VI. Año 1966, Instituto Pontificio de Teologia, Avila, Instituto Pontificio de Filosofia, Madrid 1966
- Theologia Practica. Zeitschrift für praktische Theologie und Religionspädagogik Heft 1, 1970, Furche-Verlag, Hamburg 1970

Leitartikel

Otto Mauer Selbstverschleiß der Autorität

Der Mensch in der Kirche ist weder „um des Sabbat willen“ noch um der Autorität willen. Die in der Kirche zu leiten und zu lenken haben, sind um der Herde Christi willen da, die ihnen anvertraut wurde, nicht umgekehrt. Sie sind zum Dienst berufen, nicht zur Herrschaft (auch nicht zu einer „heiligen“). „Wer unter euch der erste sein will, soll euer aller Diener sein“ sagt ein Herrenwort. Und nur „Einer ist der Herr“ sagt Paulus (nicht nur gegen den Kult des Kaisers und der „Mächte“, sondern gegen jeden Machtanspruch in der Kirche). Nicht einmal die Autoritätsbezeichnung „Vater“ (Pater, Mon Père, Father, Abt, Papst) ist, das Evangelium wörtlich genommen, in der Gemeinde zulässig. „Ihr sollt keinen auf Erden Vater nennen, denn Einer ist euer Vater, der im Himmel ist“ (Mt 23,9). Ebenso soll keiner mit „Rabbi“ angesprochen werden, „denn einer ist euer Lehrer: der Christus“. Der Grund dieser Forderung wird auch sofort angegeben: „Ihr alle aber seid Brüder“. Das Amt in der Kirche hat also nur dann evangelischen Charakter, wenn es sich koordinierend, vermittelnd, Frieden stiftend, ermunternd und ermahnend, auf der Basis dieser fundamentalen Brüderlichkeit erhebt (vgl. dazu den Beitrag von W. Trilling).

Jesus Christus ist das eigentliche Haupt der Kirche und ist durch keine Autorität ersetzbar oder auch nur adäquat repräsentierbar. Dem einen und einzigen „Mittler zwischen Gott und Menschen“ entspricht keineswegs der *eine* und der *eine* Bischof, d. h. eine monokratische Verfassung der Kirche Christi; sondern die Repräsentanz seiner Autorität durch einzelne Personen muß gerade deshalb gremial ergänzt werden, weil Christus selbst unersetzbar ist. Die a priori gegebene Unmöglichkeit, Christus menschlich und kirchlich eigentlich zu repräsentieren, wird durch die sachliche Demut kombinierter Repräsentanz gemildert. Die so oft beteuerte persönliche, subjektive Demut monokratischer Hierarchen genügt da nicht. Das II. Vatikanum ist jedenfalls den Weg dieser objektivierten, gesellschaftlich faßbaren Demut gegangen. Es realisiert sich in dieser Hinsicht langsam auf episkopaler, verzögert sich aber auf gesamtkirchlicher Ebene.

Autorität gewinnt niemals an Ansehen, wenn sie versucht, Disziplin und Gehorsam zu den tragenden Pfeilern des Kirchengebäudes zu machen. Gehorsam erzeugt bestenfalls Ordnung, aber noch lange keinen Lebensvorgang. Die Anrufung

der Autorität seitens einer kirchlichen Partei wie auch die Mahnung der Autorität zur Disziplin setzen schon einen gestörten Kirchenzustand voraus. Die Autorität übernimmt sich und untergräbt sich, wenn sie versucht, zugegebenermaßen nicht unfehlbare Thesen einer partikulären Theologie mit Berufung auf die „Authentizität“ ihrer Aussagen praktisch den Dogmen der allgemeinen Kirchenlehre anzugleichen und Unterwerfung (sogar innerkirchliche) zu urgieren. Die Autorität soll das *letzte*, nicht das erste Wort haben. Sie soll nicht unzeitgemäß und reglementierend in die theologische Diskussion eingreifen, am allerwenigsten aber den Standpunkt landläufiger, hergebrachter, als unzureichend erkannter Theologie den Theologen als Vorgabe und Auflage im Vorwegnehmen eines erarbeiteten Resultates vorschreiben. Die Abweichung von einer Generallinie darf nicht im voraus als geistige Bedrohung aufgefaßt werden. Gewiß ist das Amt der Kirche verpflichtet, die Kontinuität von Kirche und apostolischem Glauben zu wahren; aber es darf deshalb nicht in den Geruch einer restriktiven und repressiven Instanz kommen. Seine Verpflichtung, opportune – importune, das Evangelium zu verkünden, ist nicht mit engherziger und engstirniger Angst vor dem Neuen oder dem Kritischen identisch. Selbstkritische Haltung in der Kirche ist noch kein Zeichen der Rebellion oder von Selbstzersetzung. Im Gegenteil: Die vom Evangelium geforderte Metanoia darf vor nichts und vor niemandem in der Kirche haltmachen. Wer sich selbst in die Kritik einbezieht, hat das Recht, seine kritische Stimme zu erheben. Oder soll es nur mehr „Propheten außerhalb Israels“ geben, die dann die von den Christen verabsäumte Aufgabe übernehmen, Kirche und Gesellschaft den enthüllenden Spiegel vor das Gesicht zu halten?

Es wäre ein Unglück, wenn die amtlichen Autoritäten vergäßen, daß die Kirche von ihren Charismen lebt und daß jedes Amt ein Charisma hat und daß es sinnlos und effektlos ist, den Amtsträgern alle Charismen zuzusprechen. Wohl soll man Bischöfe und Pfarrer nicht polemisch zu reinen Verwaltungsbeamten degradieren, die technisch vorgeschriebene Aufgaben zu leisten hätten; aber noch übler ist es, das „Lehramt“ der Bischöfe so zu verstehen, als ob sie die besseren Theologen wären und es nicht neben den Leitungsfunktionen das schon von Paulus zitierte Charisma der „Lehrer“ gäbe. Ohne die klärende Vorarbeit der Theologen keine offiziellen Enunziationen! Wenn das „Lehramt“ über die theologische Diskussion hinweg Entscheidungen fällt, die nicht gereift sind oder eine sehr schmale Basis besitzen (vielleicht nur die von etlichen Haus- und Hoftheologen), dann

fehlt leicht jene Zustimmung, die zwar juristisch nicht einklagbar ist, wohl aber ein wichtiges Moment im Prozeß der kirchlichen Wahrheitsfindung darstellt. Das *sentire cum* ist nämlich von allen Schichten und allen Funktionären der Kirche zu üben — nicht nur von „Untertanen“ der „Hierarchie“. Eben diese Untertanen gibt es nicht in der Kirche. Alle Verheißungen des Herrn, alle seine Mandate sind zunächst an die Kirche als Ganze gerichtet, und alle „Ämter“ Christi werden prinzipiell von allen Gliedern der Kirche partizipiert. Es gibt deshalb keine Autorität, die sich unabhängig vom Gesamt der Kirche fühlen könnte (sie würde damit ihren Wurzelboden verlieren), keine Autorität, die der Kirche gegenüberstünde, ohne selbst Teil dieser Kirche zu sein. Niemand ist da ausschließlich befehlend, niemand ausschließlich gehorchend. Alle sind Subjekt, bauen die Kirche in jedem Augenblick ihrer Existenz auf und realisieren sie in ihrem personalen Bereich. Die Idee einer totalen Vermittlung des Göttlichen durch eine Oberschichte, die ihrerseits wieder von oben gespeist und formiert wird, ist neuplatonisch, nicht christlich. Die Vorstellung von einer allein handelnden, Nicht-Hierarchie als Instrument handhabenden Hierarchie ist aristotelisch, nicht evangelisch, und konstituiert Sklaven. Mögen diese Modelle nie und nirgends in reiner Ausprägung behauptet und gelehrt worden sein — ihr Einfluß war in der Kirche nicht unbedeutend. Die Selbstbescheidung der kirchlichen Autorität als einer dienenden, bruchstückhaften, dem Irrtum und Fehlgriff ausgesetzten, selbst unter dem Gericht Gottes stehenden, immer brüderlich gebunden bleibenden, auf die Verheißung des getreuen Gottes bauenden, von Schwachheit umgebenen, der Hoffnung überantworteten, ist Voraussetzung für ihre Wirksamkeit. Eine Autorität, die sich übernimmt, wird unglaublich und provoziert jene Widerstände, die jeder Klassenkampf von oben automatisch erzeugt: den Klassenkampf von unten, die Revolte. Beide hat Jesus nicht gewollt: „Unter euch soll es nicht so sein.“

Die Kirche ist weder schlechthin heilig, noch unfehlbar, noch unzerstörbar — sie hat aber das Recht, auf die Verheißungen und die Treue Gottes in Christus zu vertrauen. Die Kirche lebt nicht von Schrift und Sakrament oder gar ihren Funktionären — sie lebt vom Glauben, der Hoffnung und der Liebe aller ihrer Glieder. Die Kirche ist nie das, was sie sein soll. Sie ist erst im Prozeß der Selbstverwirklichung begriffen. Gerade in der Unzulänglichkeit der Kirche ist aber das Reich Gottes schon aufgebrochen. Sein Indiz wäre: die wachsende Freiheit der Kinder Gottes, die Reife der Freunde Christi, die weder Knechte noch Kinder mehr sind.

Wolfgang Trilling Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen

Der folgende Beitrag wendet das biblische und konziliare Selbstverständnis der Kirche als einer Bruderschaft auf die aktuelle Situation des kirchlichen Demokratisierungsprozesses an und läßt die Überlegungen einmünden in eine Reihe von praktischen Anregungen und Hinweisen für eine wirksame Verantwortung aller Christen, insbesondere auch in den Synoden und Räten.
red

Die beiden Ausdrücke „Bruderschaft“ und „Mitverantwortung“ sollen uns zweierlei sagen. Der erste Ausdruck bezeichnet die Grundordnung der Kirche, wie sie Jesus Christus gewollt und gestiftet hat. Der andere Ausdruck soll uns anleiten, diese Grundordnung der Kirche so zu verwirklichen, wie es unsere Zeit und Situation erfordern. Der Inhalt des ersten Gedankenganges wird sein, das biblische Fundament dafür kurz aufzuzeigen. Ein zweiter Gedankengang behandelt die Frage, wie wir den heutigen „Demokratisierungs“-Prozeß in der Kirche verstehen können; und drittens versuchen wir, einige Anregungen für eine „kollegiale Aszese“ zu geben.

I. Das biblische Fundament

1. Brüderlichkeit und Bruderschaft

a) Die Aussage der Schrift

Liegt uns nicht die Auffassung viel näher, die Grundordnung der Kirche in dem amtlichen Aufbau der „Ämter“ des Pfarrers, Bischofs und Papstes zu sehen?

Die *Heilige Schrift* spricht hier eine eindeutige Sprache. Gewiß gibt es nach dem Neuen Testament auch in der Kirche Ordnung und Amt, den Auftrag, die Sendung, auch Formen der Disziplin, der Gemeindezucht. Aber vor all dem liegt die tragende Wirklichkeit, daß alle vor Gott und untereinander gleich sind, daß sie füreinander Schwestern und Brüder sind. Alle sind einander Vergebung schuldig, weil allen Gott vergeben hat; alle sind einander zur Liebe verpflichtet, weil „Gott uns zuerst geliebt hat“ (1 Jo 4,10). Alle haben einen Meister, sind aber untereinander Brüder (Mt 23,8). Brüderlichkeit wächst aus dem Dienst aneinander. „Der Größte unter euch werde euer Diener“ (Mt 23,9 f; vgl. Lk 22,24–27).

b) Kirche ist Bruderschaft

Aus der Brüderlichkeit untereinander entsteht die neue Gemeinschaft derer, die sich zu Christus bekennen und die auf seinen Tod getauft sind, wachsen die *Gemeinde und Kirche*. Gemeinde und Kirche sind also zuerst *Bruderschaft*. Das ist

die erste und grundlegende Definition der Kirche. Alle, die so „Brüder“ geworden sind, haben daher dieselbe Berufung von Gott und dieselbe Sendung für die Welt. Das gilt für den Papst oder den Arbeiter, für den Bischof und Pfarrer, für den Lehrling und Rentner, für Mann und Frau ohne jeden Unterschied. Das II. Vatikanum hat die Lehre vom allgemeinen, d. h. dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen bekräftigt.

c) Die Kirche
und
die Hoffnung
unserer Zeit

Wenn wir das in die *heutige Zeit* stellen, spüren wir sofort daß ihre Sehnsucht auch darauf gerichtet ist, eine brüderliche Ordnung zu finden. Alle sollen in Frieden und in einer gerechten Ordnung miteinander leben können. Kein Erdteil, kein Volk oder Staat, keine Rasse oder Weltanschauungsgemeinschaft soll davon ausgenommen sein. Brüderlichkeit war die faszinierende Parole der Französischen Revolution. Sie hat bis heute nichts von ihrer Strahlkraft verloren. Damals wurde die Parole „Brüderlichkeit“, losgelöst von Glauben und Kirche und sogar gegen sie, ausgerufen. Gewiß gab es in der Kirche zu jeder Zeit irgendwie und irgendwo bruderschaftlich gelebten Glauben. Oft hat er sich zum Schaden des Ganzen in abgespaltenen Gruppen und Sekten etabliert. Heute ist im Ganzen der Kirche eine Entwicklung in Gang gekommen, die auf eine bruderschaftliche Verwirklichung des Glaubens zielt. Das Wehen des Geistes Gottes war und ist mächtig zu spüren. Alles drängt darauf hin, unter uns selbst bruderschaftliche Kirche zu werden und das auch der „Welt“, soviel an uns liegt, überzeugend und glaubwürdig zu zeigen.

d) Neue Formen,
nicht nur Appelle,
sind nötig

Wir spüren wohl alle, daß das nicht allein durch moralische Appelle an unseren guten Willen, durch Predigen und den bloßen Gebrauch der Wörter „Brüderlichkeit“ und „Bruderschaft“ erreicht werden kann. Hier lauert sogar eine Gefahr: Je mehr davon geredet wird, desto weniger kann tatsächlich geschehen. Auch diese hohen Worte können entleert, zu Mode- und Schlagworten werden.

Ferner ist zu bedenken: Wir sind keine kleine Gruppe, in der sich alle untereinander kennen, die in einem gemeinsamen Aufbruch zum Glauben kamen, wie die Gemeinden des NT, etwa von Thessalonich oder Korinth. Wir leben in einem vielfältig gegliederten sozialen Gefüge, einer technisch-organisatorischen, von uns weithin geplanten und gestalteten Welt, und die Großkirche lebt mitten darin. In dieser Situation Gemeinde als Bruderschaft zu verwirklichen, kann romantisch und schwärmerisch anmuten. Vor allem, wenn sich der Appell dazu auf solche Mahnungen reduzierte: Seid ein bißchen netter zueinander, redet etwas mehr mit-

einander, hört aufmerksamer aufeinander! Damit wäre noch nichts getan. Gemeinde als Bruderschaft kann nur gelingen, wenn dieses Vorhaben die Ordnungen, Strukturen und Bezüge, in denen wir im 20. Jahrhundert eben leben, beachtet und wenn kirchliche Formen entwickelt werden, die all dem angepaßt sind. Das ist also ein recht nüchternes und vielfach praktisches Unternehmen. Der Antrieb dazu kommt gewiß aus dem Heiligen Geist, und die Verpflichtung ist durch das Evangelium zwingend aufgegeben. Aber die praktische Weise der Verwirklichung ist neu zu finden.

Recht deutlich wird das in der caritativen Tätigkeit der Kirche. In einer kleinen Gemeinde kann man die Not im einzelnen noch übersehen und ihr mit eigenen Kräften abhelfen. Ein Bistum braucht eine gut funktionierende Organisation dafür. Und für die Weltkirche kann sich die Caritas nicht mehr darin erschöpfen, „Wohltätigkeit“ zu üben und gelegentlich Spenden zu geben für die Opfer eines Erdbebens, einer Hungersnot oder für die Opfer des Krieges in Vietnam. Wenn hier wirksam mitgeholfen werden soll, gelingt das nur durch exakte Untersuchungen, durch Berechnen der höchsten Effektivität, durch Arbeitsstäbe und Forschungsteams und durch gezielten Einsatz der Mittel. Entsprechendes gilt heute für alle Bereiche des kirchlichen Dienstes. Auch die Ortsgemeinde und das Dekanat brauchen gut durchdachte und funktionierende Formen, die dazu helfen, Gemeinde als Bruderschaft zeitgemäß zu verwirklichen. Eines der Mittel dazu sind die verschiedenen „Räte“, die jetzt eingerichtet wurden. Es muß uns klar sein, daß es dabei nur um *einen* Weg geht und daß dieser Weg vielleicht gar nicht der wichtigste ist. Sicher aber ist es ein Weg, den wir heute gehen müssen und auf dem es kein Zurück gibt. Doch wie solche Räte aufgebaut werden und strukturiert sind, wie sie am besten wirksam werden, wie sie vor Leerlauf, Erstarrung und bürokratischer Verfilzung bewahrt bleiben, das ist eine Frage der Zukunft und des beweglichen Experimentierens.

2. Gnadengaben und Dienste

Die Grundordnung der Kirche ist bruderschaftlich. Aber dazu kommt noch ein zweites, daß nämlich zum Wesen der Kirche auch das „Amt“ gehört. Wenn wir „Amt“ sagen, denken wir schon an eine bürokratische Obrigkeitseinrichtung wie das Finanzamt oder das Postamt oder Gemeindeamt, mit Stempeln, Formularen und Aktenstaub und mit den „Amtsträgern“ hinter dem Schreibtisch oder am Schalter. Diese Amtsträger sind eben Beamte und verkörpern für unser typisch deutsches Empfinden „Obrigkeit“ und Macht. Es ist

keine Frage, daß in vielen Gegenden auch der Pfarrer und das Pfarramt so betrachtet wurden.

a) Das kirchliche
„Amt“ ist Dienst

Wenn wir vom *Amt in der Kirche* sprechen, ist das völlig anders gemeint; so anders, daß man wenigstens in Deutschland den Ausdruck „Amt“ dafür überhaupt vermeiden sollte. Im Neuen Testament begegnet uns ein Ausdruck für das, was wir unter Amt (als „Obrigkeit“) verstehen, überhaupt nicht. Es kennt einen einzigen Sammelausdruck für alle besonders Beauftragten, mit einer bestimmten Aufgabe Betrauten, nämlich den Ausdruck „diakonia“. Wir kennen das Wort vom Diakon, von der Diakonie, der Diakonisse. Es heißt schlicht *Dienst*. Der Diakon ist Diener, die Diakonisse Dienerin. In der Antike ist solcher Dienst normalerweise Dienst der Sklaven, also der einfachen, schlichten, oft schmutzigen Handarbeit, wie Säubern, Lastentragen. Speziell ist der Diakon-Sklave der Tischdiener. Mit diesem Ausdruck werden also die „Ämter“ im Neuen Testament bezeichnet. Wenn man später für „diakonia“ „Amt“ sagte, so war das nur eine Übersetzung. Gemeint war aber in der Sache dasselbe, nämlich ein Dienst. Und so gibt es in der Kirche nur Dienste: den Dienst des Predigers und der Katechetin, des Gemeindevorstehers und Kassenverwalters, des Bischofs und des Papstes, des Krankenpflegers und Fürsorgers. Auch hier gilt dasselbe, was wir zur Bruderschaft sagten, daß alle Dienste *grundsätzlich gleich sind*. Sie sind gleich, weil sie denselben Ursprung haben und auf dasselbe Ziel gerichtet sind. Sie haben den Ursprung im Wirken des Heiligen Geistes und in der Sendung Christi, und sie haben das gemeinsame Ziel, der Bruderschaft der Glaubenden zu dienen.

b) Verschiedenheit
der
Dienste

Dieser Dienst geschieht allerdings in *verschiedener Weise*. Der Dienst eines Bischofs ist anders als der einer Seelsorgehelferin und der des Kantors anders als der einer Pfarrsekretärin. Jeder hat einen anderen Bereich, andere Verantwortung und Aufgaben, aber alle sind hingeordnet auf das gleiche Ziel. Manche Dienste sind von *besonderen zusätzlichen Merkmalen* geprägt, wie der des Priesters und des Bischofs durch eine besondere Weihe, des Papstes durch eine Wahl und Beauftragung, die ihn wieder aus dem Kollegium der Bischöfe als sichtbare Verkörperung seiner Einheit heraushebt. Diese besonderen Merkmale ändern aber nichts daran, daß sie alle vorher schon mit den anderen Diensten in der Kirche auf einer Ebene stehen.

So gleicht die Kirche nicht einer Pyramide mit der Basis der Ortsgemeinden und ihrer Pfarrer und mit dem Papst an der Spitze. Das ist ein falsches Kirchenbild, das wir vergessen

müssen. Sie gleicht mehr (auch dieser Vergleich sagt wie jeder Vergleich nicht alles!) einer biologischen Wirk- und Lebensgemeinschaft, wie der Wald, die Wiese, die Steppe oder das Gebirge mit je ihrer Fauna und Flora. Vielfältiges lebt da miteinander und voneinander – und doch ist alles *in der Vielfalt eine Einheit*. Gelegentlich verwendet Paulus als Vergleich dafür den menschlichen Leib, der viele Glieder mit verschiedenen Aufgaben hat und der doch nur einer ist, ein Leib.

c) Dienste wachsen
aus den
„Charismen“

Diese Vielfalt kommt aus dem Wirken des *Geistes Gottes*. Der Heilige Geist erweckt in der Kirche Gnadengaben oder Geistesgaben, mit dem griechischen Wort „Charismen“ genannt. Die Gnadengaben werden einem jeden zugeteilt, wie der Heilige Geist es will. Sie sind überall da, auch in den kleinen Diasporastationen und in den Dorfgemeinden. Sie werden nicht dem einzelnen zum persönlichen Nutzen gegeben, sondern zum Dienst an den anderen. Der Geist Gottes ist ein Geist der Fülle, des Reichtums, der Vielfalt. Unsere Aufgabe besteht darin, diese Vielfalt zu entdecken, auch die versteckten Gnadengaben herauszulocken, sie füreinander fruchtbar zu machen. Gerade die Vielfalt sollte ein Zeichen lebendiger Gemeinde sein. Es müssen nicht alle dasselbe denken und wollen und tun. Es kann und muß verschiedene Auffassungen und auch Verhaltensweisen geben. Uniformität, Gleichschaltung und eine *nur* rationale Planung sollten der Kirche fremd sein.

Wie die Vielfalt vom Geist Gottes geschenkt ist, so ist die Aufgabe der *Einheit der Kirche* von demselben Geist gegeben. Die Vielfalt soll nicht zersplittern und auflösen, sondern die Einheit bewirken. Alle sollen diese Einheit suchen und dafür auch, wenn nötig, einschneidenden Verzicht leisten. Das bedeutet keineswegs, seine Meinung einfach zu opfern, seine Überzeugung zu verbergen, sein Verhalten zu heucheln. Die Einheit, die wir hier meinen, muß jeweils neu errungen werden, und sie baut sich immer wieder von unten aus der Vielfalt der Auffassungen und Erfahrungen auf. Es ist heute in vielen Fragen einfach nicht mehr möglich, zu sagen: So verhält sich ein Katholik und so nicht. Es wird viel Geduld miteinander und Aufmerksamkeit füreinander brauchen, daß Gemeinden so großzügig denken lernen.

d) Vorstedterdienst
und die
anderen Dienste

Die Glieder einer bruderschaftlichen Gemeinde und die verschiedenen Dienste in ihr arbeiten zusammen und sind füreinander da. Daraus ergibt sich auch *ein gewisses Gegenüber*. Die „Räte“ zum Beispiel sind weder verlängerter Arm des Pfarrers (als Helferkreis, „Laienapostolat“), noch sind sie

das Organ der Gemeindeleitung schlechthin. Der Ortspfarrer ist geistlicher Vorsteher und Leiter der Gemeinde. Insofern steht er der Gemeinde gegenüber und steht auch die Gemeinde ihm gegenüber. Aber das ist nur die eine Hälfte der Wahrheit, die wir bisher allein gesehen haben. Die andere und gewichtigere Hälfte heißt eben, daß zuerst alle Brüder im Glauben sind und daß dieser Dienst des Vorstehers einer unter den anderen Diensten in der Gemeinde ist. Daher kann ein solcher Vorsteherdienst überhaupt nur mitten, in und unter den Brüdern und Schwestern im Glauben und in Zusammenarbeit mit den anderen Diensten ausgeübt werden. Sonst kommt notwendig Herrschaft statt Dienst heraus.

Der Vorsteher der Gemeinde muß die Möglichkeit haben und behalten, zu mahnen, brüderlich zuzusprechen, auch einmal im Namen des Evangeliums hart zurechtzuweisen. Aber auch die Gemeinde und die Träger anderer Dienste in ihr müssen die Möglichkeit haben, brüderlich zu kritisieren, Anregung und Rat zu geben und manchmal wohl auch ein kräftiges Wort zu sagen. Brüderlichkeit heißt nicht Nachgiebigkeit, nur übersehen und „verstehen“ wollen, sondern auch männlich-entschieden zu ermahnen und gerade darin den anderen ernst zu nehmen. Was Ehemänner und Ehefrauen sich ein ganzes Leben hindurch zu beider Nutzen schenken, nämlich sich gegenseitig zu helfen, zu korrigieren, die Ecken abzuschleifen und so (wenn es wirklich gut geht!) aneinander zu wachsen, das darf dem Priester nicht vorenthalten werden. Natürlich muß das menschlich ordentlich geschehen, mit Takt und Feingefühl, aber *zuviel* und permanente Rücksicht sollten wir auf die sprichwörtliche Empfindlichkeit der Priester auch nicht nehmen.

II. Der heutige „Demokratisierungs- prozeß“

Wie verstehen wir, was heute in der Kirche geschieht? Altes wird kritisiert und abgeschafft, Neues wird eingerichtet. Was noch vor zehn Jahren kaum denkbar erschien, wird heute als selbstverständlich betrachtet. Themen werden öffentlich behandelt, die bisher unter einem Tabu standen. Das Schlagwort von der „Demokratisierung“ der Kirche hat faszinierende Anziehungskraft und ist zum Programm progressiver Personen und Gruppen in der Kirche geworden. Wie finden wir uns zurecht und wo finden wir Orientierung? Stehen wir in einem Prozeß des Verfalls und der Auflösung oder in einem Prozeß des Umbruchs und der Erneuerung?

1. Der Mensch als Partner

Mit dem Umbruch der Gesellschaftsordnung, für die die Französische Revolution charakteristisch ist, hat sich bis heute in zunehmendem Maße ein neues Verständnis für

a) Partnerschaft
und
Mitverantwortung

den Menschen in seinen sozialen Bezügen, in seinem gesellschaftlichen Wesen ergeben.

Dieses neue Verständnis ist am treffendsten mit dem Ausdruck „Partnerschaft“ zu kennzeichnen. Der Mensch lebt nicht mehr in einer Ordnung, die ihm einen bestimmten Platz auf einer Stufe in der Gesellschaft zuweist. Vorrechte eines Adelsstandes, Bildungsprivileg des Bürgertums, „Untertanengesinnung“ gegenüber einer „Obrigkeit“ werden nicht mehr anerkannt. Die Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit soll für alle in gleichem Umfang und mit gleicher Verpflichtung gelten. Jeder Mensch will als Mensch ernst genommen sein und gleiche Rechte wie die anderen haben. Das gilt im Kleinen wie im Großen. Im Kleinen: Das Bild von der Ehe hat sich stark gewandelt. Die Ehe gilt nicht mehr als eine patriarchalische Einrichtung im Kleinen, sondern als Partnerschaft. Noch vor wenigen Jahren wurde nach katholischen Trauungsriten von der Frau Gehorsam gegenüber ihrem Mann verlangt! Heute sprechen auch die Theologie und die Ehelehre der Kirche von der Ehe als Partnerschaft und als personaler Gemeinschaft. Und im Großen: In vielen Ländern steht heute das Problem der „Mitbestimmung“ in den Betrieben im Vordergrund der sozialen Forderungen. Der Arbeiter will wirklich Mitarbeiter sein, der Mitarbeiter aber Partner, der Mitspracherecht hat und Einfluß auf seinen Betrieb ausübt.

b) Partnerschaft
in der Kirche

Mitten in dieser Entwicklung steht die Kirche, weil sie nicht jenseits der Geschichte, sondern mitten in ihr lebt. Die Menschen der Kirche sind die gleichen Menschen wie in der Arbeitswelt, im Betrieb, im Büro, in der Verwaltung und in der Politik. Der Prozeß, der zur „Partnerschaft in der Kirche“ führt, ist unaufhaltsam und in vollem Fluß. Jeder einzelne ist besser informiert als früher. Jeder weiß auch um Ereignisse der ganzen Kirche durch Presse, Radio und Fernsehen. Ein patriarchalisches Bild von der Kirche ist durch die Zeit überholt. Der Pfarrer, der Bischof oder Papst können nicht mehr als eine Art Monarchen ihrer Pfarrei, ihres Bistums, der Weltkirche gesehen werden, die alles allein wissen und alles allein entscheiden. Von diesem monarchischen Bild ist aber unser Verhalten noch weithin bestimmt und auch religiös so untermauert. Ohne zu fragen, vertraut man, daß schon das Richtige entschieden werde. Man gehorcht selbstverständlich und meint, in diesem schlichten Vertrauen und fraglosen Gehorchen den religiösen Gehorsam gegen Christus und seine Kirche zu vollziehen. Das ist in dem eigentlichen Bereich der Offenbarung auch nötig: Der Glaube ist auch „Glaubensgehorsam“. Aber gilt das für

alles, was „von oben“ kommt? Es gibt heute Krisenerscheinungen, in denen das Zerschneiden eines solchen undifferenzierten Gehorsams sichtbar wird und die mit dem Umbruch des gesellschaftlichen Verhaltens in der ganzen Menschheit zusammenhängen.

c) Partnerschaft
muß zur
Bruderschaft werden

Trotzdem müssen wir fragen, was hier in der Kirche geschieht: eine Emanzipation von der Autorität, die Aufkündigung des Gehorsams überhaupt – oder etwa der Durchbruch zu einem neuen Verstehen von Kirche und einem neuen Verhalten in ihr? Brechen die Dämme ein, ohne daß die Kirche etwas dagegen tun könnte, oder werden nur überlebte Formen aufgesprengt, die sich von sich aus nicht erneuern? Aus dem biblischen Fundament haben wir erkannt, daß die Kirche eine Grundgestalt hat. Diese brüderliche Grundgestalt muß mit dem verbunden und gefüllt werden, was wir heute als partnerschaftliches Verhalten kennen. Das muß möglich sein, auch wenn es sicher schwierig ist. Ein partnerschaftliches oder demokratisches Verhalten entspricht sicher der brüderlichen Grundgestalt der Kirche besser als ein autoritär-monarchisches, aristokratisches oder patriarchalisches.

d) Partnerschaftliche
Ausübung
der Dienste

Kein Katholik wird das *Petrusamt* abschaffen wollen; aber viele fragen heute, ob das Papsttum im Zeitalter der Partnerschaft noch so ausgeübt werden kann, wie es bis zur Stunde geschieht. Niemand wird sagen, daß das Volk Gottes keine *Bischöfe* brauche, aber viele sehen die Art, wie oft das Bischofsamt noch autoritär-monarchisch ausgeübt wird, als überholt an und ersehnen eine brüderlich-partnerschaftliche Art der Ausübung. Wenn der Bischof zur Firmung ins Dorf kommt, freuen wir uns nicht über die Ankunft eines „Landesfürsten“, sondern über den Bruder im gemeinsamen Glauben und den Vorsteher im Herrn. Ebenso wird niemand fordern, die *Pfarrer* und geweihten Priester durch Leute aus den Gemeinden zu ersetzen, die die verschiedenen Aufgaben unter sich aufteilen, die ein *Pfarrer* und *Priester* jetzt hat. Aber die Fragen sind doch berechtigt: ob der Dienst eines *Pfarrers* und *Priesters* wirklich als Dienst *erscheint* und nicht als Herrschaft; ob der *Pfarrer* wirklich alles weiß, auch das, was heute in der Theologie geschieht – wo sich jeder informieren kann, wenn er will; ob der *Pfarrer* möglichst alles allein entscheiden kann und darf, wo viele andere da sind, die auch ein Urteil haben und es in manchen Fragen gar besser wissen? (Hat es heute ein einzelner nicht überhaupt schwer, unsere so vielgestaltige Welt zu überschauen?) Kein *Pfarrer* oder *Bischof*, der seinen Dienst eifrig tut und der ein wirklich „geistlicher“ Mann ist, braucht darum Sorge

zu haben, daß ihm etwas an Ansehen und Geltung genommen würde. Solche Männer werden immer geachtet sein. Gerade ein eifriger und geistlicher Priester wird sich aber nach Beratern sehnen, die ihm helfen, seinen Dienst noch eifriger und geistlicher zu tun.

Alles das gilt analog für die anderen Dienste in Gemeinde und Kirche. Es ist leicht, an der Ausübung jener Ämter, die heute im Vordergrund stehen, Kritik zu üben, aber schwer, sie auch gegenüber allen anderen „Diensten“, auch den Mitgliedern von „Räten“, durchzuhalten. Hier muß mit dem gleichen Maß gemessen werden, das für alle das Evangelium ist. Zwar wird es manchmal keine Änderungen geben ohne einen handfesten „Krach“, aber der Normalfall ist das sicher nicht – und die Versuchung der Macht lauert überall und zu jeder Zeit.

2. Die Kirche ist eine göttliche und menschliche Institution

a) Unwandelbare Ordnungen

Ihre Fundamente sind von Gott gelegt, „denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, nämlich Jesus Christus“ (1 Kor 3,18).

Mit diesem Fundament, das nur der Glaube erkennt, sind auch die Ordnungen ihrer sichtbaren, geschichtlichen Gestalt gegeben. Zu diesen Ordnungen gehören vor allem: grundlegend die *Brüderlichkeit*, die *Einheit* der Kirche (in der Vielheit der Ortskirchen), der Dienst der *Verkündigung*, das kirchliche *Amt* als Hauptträger der Verkündigung und des Vorsterdienstes in den Gemeinden.

b) Wandelbare Ordnungen

Diese Ordnungen können und müssen aber in den jeweiligen Zeiten und Situationen in verschiedener Weise verwirklicht werden. Jede Zeit schafft sich dafür die Formen, die sie für die besten ansieht. So gibt es eine menschliche Seite der Kirche, Einrichtungen, die von Menschen erdacht und geschaffen wurden und die von später lebenden auch wieder kritisiert oder abgeschafft werden. In Jesus Christus sind Gottheit und Menschheit aufs innigste miteinander verbunden. Auch die Kirche existiert aus dieser göttlich-menschlichen Einheit. Das heißt etwa: In dem Wesen ihrer Botschaft muß sie die Wahrheit der Offenbarung sagen, und sie tut das auch kraft des verheißenen Beistandes, des Heiligen Geistes. Aber in der Beurteilung von Situationen und Zeiterscheinungen kann sie irren, und das tut sie auch. Es gehört zu ihrer Geschichtlichkeit. (Vgl. das Beispiel der Religionsfreiheit: Die Päpste Gregor XIII. und Pius IX. haben die Lehre von der Religionsfreiheit aufs schärfste verurteilt. Das II. Vatikanum hat sie als Lehre der Kirche feierlich verkündet.)

Die Kirche ist in ihrem inneren Wesen, in ihrer göttlichen

(eschatologischen) Wirklichkeit, heilig wie die heiligen Sakramente, und sie hat zu jeder Zeit auch „Heilige“ hervorgebracht. Aber sie ist auch Kirche der Sünder und selber sündig. Es gibt nicht nur Sünde von einzelnen Sündern in der Kirche, sondern auch Sünden der Kirche. Auch das entspricht – so bitter es für uns alle ist – ihrer Geschichtlichkeit. Die Kirche ist nicht nur der „Leib Christi“, der einzig und heilig ist und durch und in Christus den Anfang einer neuen Menschheit darstellt, und das Volk Gottes, das *Gottes* „Eigentumsvolk“ ist (1 Petr 2,9). Sie ist auch das wandernde Volk Gottes, das durch die Geschichte geht, das sich wandelt, das vom Staub bedeckt ist, das Niederlagen erleidet und Wunden und Narben empfängt, das die Zukunft sucht und aus der Hoffnung lebt; und sie ist auch der „Leib Christi“ des *Gekreuzigten*, der verwundet und zerschlagen ist, der die Not und das Leid der Welt erfährt und erträgt (vgl. Röm 7,4; 2 Kor 4,10 f).

c) Ratgeber und „Räte“

Praktisch war es immer so, daß Papst, Bischöfe und Pfarrer ihre Ratgeber hatten; es blieb ihnen weithin selbst überlassen, wen sie sich dafür wählten (was auch heute durchaus bestehen bleiben muß). Wichtiger ist die Erkenntnis, daß dieser Beraterkreis eng mit der veralteten Struktur der Kirche verbunden war. Der Papst kann mit der römischen Kurie allein nicht auskommen, sondern braucht das Bischofskollegium der Weltkirche. Der Bischof kann sich nicht allein auf ein Domkapitel oder Ordinariat oder auf seine engsten Mitarbeiter stützen, sondern braucht das Presbyterium und die Laienschaft des Bistums. Und der Pfarrer soll nicht nur den Herrn Doktor oder Apotheker oder den Herrn Lehrer um Rat fragen, sondern die ganze Gemeinde, die ihr Vertrauen einem Kreis gewählter Glieder schenkt und die durch dieses Gremium repräsentiert wird.

So gesehen ist der Prozeß, in dem wir stehen, notwendig und richtig. Es ist ein Prozeß der Erneuerung der Kirche in ihrer geschichtlichen, menschlichen Seite. Diese Erneuerung kann nur gelingen, wenn alle daran beteiligt sind, wenn alle informiert sind, mitsprechen und mitentscheiden, wenn sich ein partnerschaftlicher „Stil“ durchsetzt. Gelänge das, wäre es ein Vorbild auch für die „weltlichen Bereiche“. Man sollte gerade in der Kirche und an der Kirche sehen können, wie moderne, mündige, selbständige und freie Menschen miteinander reden und handeln!

3. Demokratisierung der Kirche

Ist das, was heute in der Kirche vor allem durch die neue Einrichtung der „Räte“ geschieht, eine Demokratisierung der Kirche?

a) Demokratisierung in der Kirche

Die Antwort darauf heißt: ja und nein. Das Wort „Demokratie“ bezieht sich nach dem gängigen Sprachgebrauch zunächst auf eine politische Wirklichkeit, eine Staatsform. Diese politische Wirklichkeit ist aber nicht abzulösen von der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Im gesamten gesellschaftlichen Leben, nicht nur in der Politik, vollzieht sich ein Demokratisierungsprozeß. (Die Soziologen nennen ihn „Fundamentaldemokratisierung.“) Im wesentlichen haben wir ihn unter Punkt 1 „Der Mensch als Partner“ beschrieben. In diesem („gesellschaftlichen“) Sinn kann man auch von einer Demokratisierung *in der Kirche* sprechen, die notwendig und legitim ist. Dieser Prozeß drückt nur aus, daß das Verhalten der Menschen in der Kirche sich entsprechend dem heutigen Verständnis des Menschen wandelt.

Aber damit geschieht noch keine Demokratisierung *der Kirche* schlechthin. Denn im politischen Sinn ist die Kirche keine Demokratie und sie kann auch keine werden. Sie ist allerdings auch keine Monarchie, ja überhaupt nicht mit irgendeiner Staatsform identisch. Sie hat eine eigene „Verfassung“, die *in dem Dienst Jesu für das Wohl und Heil der Menschen* begründet ist. (Da das Wort „Demokratisierung“ so mißverständlich ist, scheint es mir besser zu sein, es für den Erneuerungsprozeß der Kirche nicht zu verwenden.) Ohne Frage ist die Entwicklung demokratischer Formen der Zusammenarbeit nötig. Diese Formen sind aber nur *Mittel*, um den eigentlichen Dienst der Kirche besser ausrichten zu können. Äußerlich unterscheiden sie sich nicht von den Formen in einem Verein, einer Genossenschaft, einer politischen Partei usw.; aber innerlich sind sie doch etwas anderes, weil sie auf andere *Ziele* gerichtet sind. Diese Ziele sind das Wohl und Heil des Menschen. Dem „Wohl“ des Menschen dienen auch manche andere Ordnungen, z. B. die UNO. Aber dienen sie auch dem „Heil“, das heißt der letzten Erfüllung und Rettung des Menschen?

b) Demokratische Formen

Zu diesen Formen und Mitteln gehören etwa folgende: die *Wahl*. Die Wahl eines Gemeinderates oder eines Dekanatsrates wird in demokratischen Formen durchgeführt (wenn sie gut gemacht wird!); aber innerlich ist eine solche Wahl doch etwas anderes als z. B. die eines Betriebsrates. Sie soll nicht einfach „Interessenvertreter“ herausfinden, die also die Interessen einer Gruppe oder Richtung wortgewandt und taktisch geschickt wahrnehmen. Es sollen dabei Leute gefunden werden, die das Vertrauen der Wähler dafür geschenkt bekommen, den Dienst am Wohl und Heil des Ganzen zu sehen und gut wahrzunehmen. Das ist im Grunde also ein geistlicher Vorgang! Deswegen soll eine

Gemeinde auch dafür beten, und jeder einzelne Wähler soll sein Gewissen vor Gott prüfen.

Es gibt *Protokolle*. Sie sind mühsam zu verfassen und langweilig anzuhören, aber sie sind notwendig. An ihnen soll geprüft werden, ob eine Diskussion und ein Beschluß möglichst so festgehalten sind, wie sie stattfanden, und ob alle Beteiligten damit nachträglich auch einverstanden sind. So wird die Achtung vor jedem einzelnen zum Ausdruck gebracht, daß sich keiner „überfahren“ fühlt.

Es gibt eine *Tagesordnung*, die (was weithin nicht beachtet wird) allen rechtzeitig vorher zugestellt werden muß. Auch das entspricht der Achtung vor der Person und vor jedem einzelnen. Man muß sich vorbereiten und auch untereinander beraten können; man darf nicht von einem Thema überrascht werden, das man nicht vorher überdenken konnte. Die Tagesordnung hilft, bei der Sache oder bei den Sachen zu bleiben, damit eine „Sitzung“ nicht zerfließt, uferlos wird und „nichts dabei herauskommt“. Ein freies Gespräch braucht keine Tagesordnung, ja es kann dadurch zerstört werden; aber eine „Sitzung“ braucht eine Tagesordnung, weil bei ihr eben etwas herauskommen muß.

Es gibt eine *Diskussionsordnung*. Nicht jeder kann darauf losreden, wann und wie lange er will. Auch andere sind da, die etwas zu sagen haben und zu Wort kommen müssen. Das soll die Diskussionsordnung ermöglichen. Nicht jeder muß zu jedem Punkt reden und das berühmte „letzte Wort“ haben wollen. Jeder muß kurz und sachgemäß sprechen und keine Vorträge halten. Schon Gesagtes braucht nicht wiederholt zu werden. Die Reihenfolge der Wortmeldungen ist zu beachten. Dies und vieles andere muß geübt werden (am besten schon im Familienkreis). Es dient der Achtung vor dem einzelnen als Mensch und Partner.

In unseren Räten sind *Abstimmungen* nötig, aber die Art ihrer Durchführung ist ebenfalls einzuüben. Es kommt nicht darauf an, daß sich ein einzelner oder eine Gruppe oder Fraktion „durchsetzt“ („Fraktionen“ können übrigens durchaus legitim und notwendig sein!), sondern darauf, daß das Richtige gefunden wird. Die Abstimmung muß nicht einstimmig sein; aber eine „KampfAbstimmung“ mit knapper Mehrheit sollte eine seltene Ausnahme sein, dann, wenn man gar nicht mehr weiterkommt. Manchmal wird man die Abstimmung vertagen, weil die Sache noch nicht reif ist oder weil manche sich noch nicht entscheiden können, da sie noch keine Klarheit gewonnen haben. Es ist sicher besser, nach vier Wochen nochmals darüber zu sprechen, als sich schnell zu entscheiden und bald einzusehen, daß der

Beschluß falsch war oder nicht durchgeführt werden kann oder jemand eben „überfahren“ wurde.

Es gibt *Kontrollorgane*. Sie gehören zu jedem gut funktionierenden gesellschaftlichen Bereich. Die „Räte“ schaffen sich eigene Kontrollinstanzen, damit die Durchführung der Beschlüsse gesichert ist. Darin liegt kein Mißtrauen gegen irgend jemanden oder gegen die mit einem bestimmten Vorhaben Beauftragten. Es dient der Gesundheit eines Gremiums und soll Manipulationen, Unsauberkeit und Bummellei verhindern. Auch darin kann man die Achtung vor der Person als Partner erkennen, da alle ihren Willen in einer Abstimmung kundgetan haben und erwarten, daß dieser Wille auch in der Praxis gilt.

Diese Beispiele sollen genügen, um zweierlei zu zeigen: Wir brauchen demokratische Formen, weil sie heute notwendig sind. Aber wir müssen diese Formen recht benutzen. Oder anders: Wir müssen den inneren Sinn dieser Formen für uns erkennen, den Sinn, der von dem gemeinsamen Ziel, dem *Dienst am Wohl und Heil des Menschen*, bestimmt ist.

III. Eine „kollegiale Aszese“

Wir brauchen eine „kollegiale Aszese“. Was damit gemeint ist, möchte ich in sieben Punkten entwickeln. Auch sie sollen nur Beispiele sein, an denen das Gemeinte deutlich wird. Wer ein bewußtes Leben aus dem Glauben, ein geistlich tiefes Leben führen wollte, der las etwa in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen oder in der „Philothea“ des Franz von Sales. Vielen wurden diese Schriften zu Büchern, die ihr Leben begleiteten – und das können sie sicher manchem auch heute werden. Doch sie waren auf den einzelnen Christen, auf seine Sorge um *sein* Heil und seine möglichst vollkommene Lebensform zugeschnitten. Heute brauchen wir eine Hilfe, miteinander, im Gespräch, im Hören, im Ertragen des anderen, in mühseligen „Sitzungen“ unser Heil zu suchen. Das meint das Stichwort von der „kollegialen Aszese“.

Auch noch so gut funktionierende „Räte“ und Organisationsformen können mehr Hemmnis als Förderung sein; sie können die Vielfalt der Gnadengaben und Dienste beschneiden und aus dem Dienst, dem alle diese Formen zugeordnet sind, eine *neue Herrschaft* der Bürokratie und des Zentralismus machen. Alles hängt ab von dem Geist, in dem wir sie als Mittel benutzen. Wir müssen nach einer neuen Art des kollegialen und geistlichen Denkens und Verhaltens suchen.

Ehrfurcht

1. Wir brauchen *Ehrfurcht* voreinander, schlichter und weltlicher gesagt: Großzügigkeit und Fairneß. Für jeden einzel-

nen ist sein Gewissen die letzte Instanz, die ihn bindet. Auch ein Mehrheitsbeschluß braucht ihn nicht zu überzeugen, wenn er auch das Beschlossene fair mit durchführen wird. Keiner darf majorisiert werden, keiner darf *sich* durchsetzen wollen. Die Ehrfurcht voreinander ist die Grundlage jeder Zusammenarbeit.

Bereitschaft
zum Dienst

2. Wir brauchen die *Bereitschaft zum Dienst*. Die Kirche als Ganze ist zum Dienst bestimmt. Es kommt nicht darauf an, die Macht zu erringen, wie bei einer politischen Partei, sondern darauf, gemeinsam das Richtige für den Dienst zu finden. Und das Richtige ist eben die konkrete Wahrheit für diese Gemeinde oder jenes Dekanat oder ein Bistum. Sie kann in der Nachbarpfarrei oder im Nachbardekanat anders sein. Aber jeder einzelne, der zu einem „Rat“ gehört, weiß, daß auch dieser Rat im Dienst des Ganzen steht und daß er selber wiederum darin *mehr* dienen soll und kann als bisher.

Bereitschaft
zur Reform

3. Notwendig ist für alle die *Bereitschaft zur Reform*. Das II. Vatikanum hat für die ganze Kirche den Prozeß einer Reform eingeleitet. Damit ist die Grundrichtung unseres Überlegens und Tuns klar. Reform meint immer Änderung, und Änderung setzt Kritik voraus. Diese innere Bereitschaft zum Ändern muß ein jeder mitbringen, d. h. vor allem die Bereitschaft, Hergebrachtes, Eingewöhntes in Frage zu stellen und womöglich loszulassen. Das ist für viele (übrigens oft auch für junge Leute!) schmerzlich. In dieser Bereitschaft zum Ändern kann manchmal das erfahren werden, was Jesus von der bedingungslosen Nachfolge, von dem absoluten Vorrang des Reiches Gottes vor allem anderen sagt. Nicht das Alte ist gut, einfach *weil* es alt ist; und auch nicht ist das Neue gut, nur *weil* es modern ist. Sondern gut ist das, was richtig ist, was das für diese Situation Gemäße und damit das in ihr Wahre ist. Natürlich geht es nicht darum, an allen Säulen zu rütteln, alles in Frage zu stellen oder gar bloß umbauen und umstürzen zu wollen; sondern es geht darum, es besser zu machen als bisher.

Kunst der Kritik

4. Wir brauchen die *Kunst der Kritik*. Das Wort „Kritik“ klingt für viele böse, aber die Sache ist gut. Kritik ist für viele gleichbedeutend mit „herumnörgeln“, mit der Haltung eines Kritikasters, der alles mit der ätzenden Lauge seiner Worte übergießt. Das Wort selber meint das nicht. Es heißt in der Grundbedeutung „Scheidung“ oder auch „Unterscheidung“. Kritik ist auf das *Richtige und Wahre* gerichtet, das nur durch Scheidung und Unterscheidung vom Falschen und Unwahren erkannt wird. Ohne Kritik gibt es keine Wahrheit, dann auch keine Reform und Besserung.

Jede echte Reform fängt mit Kritik, mit Scheidung an. Diese Kritik in und an der Kirche gründet in der Freiheit des Heiligen Geistes, in der Freiheit der Kinder Gottes. Sie ist also ein hohes Gut, das verantwortlich verwaltet werden muß.

Kritik ist aber auch eine *Kunst* des Menschen. Sie muß gelernt und ständig geübt sein. Sie braucht Unabhängigkeit des Denkens, den Freimut der Rede. Ihre Feinde sind Menschenfurcht, falsche Rücksichtnahme, bloße Taktik, Nachgiebigkeit, Verharmlosen wirklicher Gegensätze. Kritik muß sich an die Sache binden und von ihr bestimmt sein. So ist sie selbstlos und lauter. Sie sagt niemals: Es hat doch keinen Zweck; es hat nichts genützt; ich komme doch nicht durch, oder ähnlich. Sie verfährt das, was sie eingesehen hat und was sie für richtig hält — sie läßt sich aber immer auch selbst kritisieren.

Besonders wichtig ist, daß Kritik zwar auf das Wahre gerichtet ist, aber niemals *ohne Liebe geübt* werden darf. Nicht Michael Kohlhaas ist hier Vorbild, sondern eine Heilige wie Katharina von Siena, die die Kirche und den Papst scharf kritisierte, weil sie die Kirche und den Papst liebte. Die Art und Weise, Kritik zu üben, muß immer ein Wohlwollen für den einschließen, den ich kritisiere und dem vielleicht eine Sache (auch wenn es nur eine kitschige Heiligenfigur in der Kirche wäre) kostbar ist. Auch wenn harte Dinge gesagt werden müssen, muß ich den *Menschen*, dem ich sie sage, sehen, wie er ist und denkt und empfindet.

Aufeinander
hören

5. Wir müssen lernen, *aufeinander zu hören* und *den anderen zu verstehen*. Wir waren lange gewöhnt, nur auf *eine* Stimme zu hören. Jetzt müssen wir lernen, auf viele Stimmen, Meinungen, Urteile zu hören; und zwar nicht auf die Worte allein, sondern auf den Menschen, der sie spricht. Keiner kann *genau* das ausdrücken, was er meint. Oft muß ich mehrmals hören, was er sagt, um ihn einigermaßen zu verstehen. Es müssen *alle* gehört werden, auch die „Stillen im Lande“, die vielleicht ermuntert werden müssen, ihre Meinung zu sagen. Dafür wird man die Vielredner und Großsprecher manchmal bremsen. Viele Mißverständnisse entstehen dadurch, daß man einen nicht ausreden und ihn in Ruhe darlegen ließ, was er wirklich meinte. Aus Mißverständnissen entstehen Leerlauf, Zeitverlust, ermüdendes Diskutieren — bis man zum Ende feststellt, daß man eben „aneinander vorbeigeredet“ hat. Meist ist das zu vermeiden, wenn alle von vornherein hörbereit sind für alle und sich um das Verstehen des anderen mühen. (Praktisch ist es, zu versuchen, durch „Rückfragen“ genauer herauszubekommen, was einer meint, ohne sofort dazwischen zu reden.)

Theologische und geistliche Bildung

6. Wir brauchen eine *theologische und geistliche Bildung*. Viele Fragen der heutigen Kirche und Theologie sind für die meisten neu. Nicht jeder kann überall sofort mitreden, einfach deshalb, weil er zu wenig weiß und von der Sache versteht. Die Presbyter müssen dafür sorgen, daß die „Ratsmitglieder“ gut informiert sind und daß sie Hilfen erhalten, um zu einem eigenen Wissen und Urteil zu kommen. Wir brauchen vor allem viele Gespräche miteinander, Lektüre, einführende Bücher, manchmal ernstes Studium. Die höhere Verantwortung, die die Teilnahme an einem „Rat“ einschließt, muß sich auch in der Sorge um unser theologisches Wissen und um unsere geistliche Lebensform auswirken. Dafür kenne ich zur Zeit keine bessere Hilfe als den sogenannten „Holländischen Katechismus“, die Glaubensverkündigung für Erwachsene.

Gebet

7. Wir brauchen für alles Überlegen und Tun das *Gebet*. Das Gebet ist der Akt, in dem wir Menschen unsere Offenheit auf Gott hin ausdrücken. Wir sagen das mit Worten (auch mit den „inneren Worten“ des Herzens), daß wir uns selbst nicht genügen und daß wir uns selbst nicht das Heil und die Rettung unseres Lebens verschaffen können. In dieser Offenheit vor Gott stehen aber auch jede Gemeinde, jeder „Rat“ und die ganze Kirche. Die Gemeinde ist grundlegend betende Gemeinde, und die Kirche ist *ecclesia orans*, betende Kirche. Damit ist nicht nur gemeint, daß man gemeinsam Gebete „verrichtet“, am Anfang oder Ende einer Versammlung, sondern daß alles Überlegen und Beraten in dieser Offenheit zu Gott, im gemeinsamen Hören auf die „Einsprechungen des Heiligen Geistes“ (was wir nur für den einzelnen Christen und für sein eigenes Leben dachten) stehen soll.

Darin drücken wir auch aus, daß es eigentlich nicht *unser* Werk ist, das geschieht, sondern daß es Gottes Werk ist. Dieses Werk Gottes geschieht aber nicht ohne uns. Er hat uns vielmehr bestellt zu „Mitarbeitern“ (vgl. 1 Kor 3,9). Wir können das Werk Gottes verderben oder voranbringen; wir können es lähmen durch unsere Trägheit oder vereiteln durch unseren Eigensinn.

Diese Gesinnung wächst nur aus der Stille und der Meditation. Ohne diesen Untergrund von Stille und Meditation ist alles in Gefahr, „Menschenwerk“, Leerlauf, organisierter Betrieb zu werden. Keiner von uns weiß, ob das, was wir mitbauen, wie das Haus auf dem Felsen stehen wird, das dem Gewitter (des Gerichtes) standhält, oder ob es dem Haus auf dem Sand gleichen wird, das weggerissen und fortgespült wird (vgl. Mt 7,24–28).

Aus dieser Haltung wächst eine letzte *Gelassenheit* in unserem Tun. Denn bei allem Einsatz, aller Kritik, ja Leidenschaft, mit denen wir zu Werke gehen, steht das Urteil darüber, ob es richtig war und wirklich Frucht gebracht hat, nicht bei uns.

Anton Burghardt Die Familie als pastoral-soziologi- sches Problem

Die richtige Einschätzung der sozialen Stellung der Familie ist eine der Voraussetzungen für eine zeitgemäße Familienpastoral. Die folgende Zusammenfassung wichtiger Ergebnisse der Sozialforschung vermittelt zudem Kenntnisse, die für das Gespräch mit Eheleuten und für andere pastorale Hilfen zur Bewältigung ihrer Situationen und Aufgaben nützlich sind.
red

Die Familie als soziales Phänomen

Die Kirche ist nur scheinbar eine Integration von einzelnen. Tatsächlich ist sie auch heute noch, wie die Gesamtgesellschaft, weitgehend von der Familie her permanent begründet. Die Familie ist nicht allein ein biologisch-ökonomisches Phänomen, sondern in ihrer jeweiligen Darstellung auch ein Produkt der Umwelt und der Gesamtgesellschaft. Die familiäre Verfassung ist sowohl ein Stück der Normal- als auch der Realverfassung der Gesellschaft, die überdies die Familie zu disziplinieren sucht, um sich z. B. mittels eines Familienrechtes an ihrer Basis Ordnung zu sichern.

Einige Begriffe und Fakten

Unter Sozialisation versteht man jede Form der Vermittlung von Werten und Verhaltenserwartungen der Gesamtgesellschaft oder einer Subgesellschaft (z. B. einer Minderheit, welcher sich Subjekte zurechnen) gegenüber dem Einzelnen. Durch die Eltern werden Kinder zum ersten Mal in ihr soziales Milieu eingeführt und über dieses in den Gesamtkörper der Gesellschaft. Daher ist die Familie ein sozial-affektiver Verband¹, der die sozial-kulturelle Persönlichkeit seiner Angehörigen aufbaut und sie gesellschaftsreif macht, indem er vor allem die Kinder bewegt, sich die Wertauffassungen und Verhaltensformen der Gesellschaft anzueignen, sie zu internalisieren.

Soziologisch ist die Familie ein System von sozialen Beziehungen der Familienangehörigen und von sozialen Rollen, d. h. von verschiedenen Verhaltensformen, welche die Umwelt und Gesellschaft von den einzelnen Familienmitgliedern fordert, ein System von Vater-, Mutter- und Kinderrollen. Die Ehe aber ist eine Gattungsgemeinschaft, die im Ursprung meist durch die Fürsorgepflicht der Eltern für die

¹ A. Oldendorff, Grundzüge der Sozialpsychologie, Köln 1965, 142.

Kinder konstituiert worden ist, also ein Zweckverband, errichtet unter Aspekten optimaler Versorgung der Kinder². In ihrer Außenerscheinung ist die Ehe in erster Linie ein Rechtsphänomen, eine Formalisierung und Institutionalisierung der Geschlechterbeziehungen, deren Bedeutung mit der Verlängerung der durchschnittlichen Lebenswahrscheinlichkeit der Menschen steigt, wodurch es zu einer wachsenden und pastoral zu beachtenden Entgeschlechtlichung der Gattenbeziehungen kommt.

Die Familie ist also ein in sich mehrfach gegliederter Personenverband: in erster Linie nach dem Alter (Generationen), wodurch das Subordinationsverhältnis der intrafamiliären Generationen begründet ist³, sodann nach Geschlechtern, worauf die interfamiliäre Arbeitsteilung basiert. Neben diesen primären Gliederungsprinzipien gibt es in der industriellen Gesellschaft auch noch eine Gliederung der Familie nach der Höhe des (monetären) Beitrages der einzelnen Familienangehörigen zur Versorgung der Familie, wodurch sich eine Einflußhierarchie der Familienmitglieder ergeben kann.

Nach der Generationstiefe unterscheidet man die Großfamilie und die Kernfamilie. Sozialromantik und zuweilen auch Sozialtheologie gehen zuweilen noch von der vorindustriellen Großfamilie aus; diese war eine Gattungsgemeinschaft, eine Generationenschichtung mit Parentel- und Filialgenerationen und schließlich auch eine geschlossene Produktions- und Konsumgemeinschaft.

Die Trennung von Arbeitsstätte und Wohnstätte sowie das reichhaltige Dargebot einer sozialen Infrastruktur haben zur Entfunktionalisierung der Großfamilie und zu ihrer Rückführung auf die Kernfamilie (Kleinfamilie) geführt. In den Industriegesellschaften ist die Großfamilie eine residuale Erscheinungsform. Im Jahre 1961 gab es in der BRD lediglich in 7,8% der Familien auch noch die Generation der Großeltern. Die Entfunktionalisierung der Familie als Großfamilie ist vor allem in der Aufgabe der Produktionsfunktion ausgewiesen. Die Familienmitglieder erwerben ihr Einkommen außerhalb der Familie und ohne Hilfe des Familienverbandes. Durch die Transformation des Naturaleinkommens in Geldeinkommen sind die berufstätigen Kinder weitgehend emanzipiert; gleiches gilt für die Ehefrau dann, wenn sie außerhalb des Haushaltes beruflich tätig ist.

Nicht minder bedeutsam ist die partielle Abgabe der Erzie-

² Daneben hat es freilich auch andere Versorgungsinstitutionen für die Kinder gegeben wie bei den mütterrechtlichen Kulturen, wo die Mutterfamilie und vor allem der Mutterbruder die Versorgung und die Sozialisation der Kinder mitgesichert haben.

³ T. Parsons, Soziologische Theorie, Neuwied 1964, 112 ff.

hungsfunktion, die vor allem als Berufserziehung fast zur Gänze jenseits der Familie vollzogen wird, zumindest überall dort, wo es sich um eine schulische Berufsausbildung handelt.

Die Kernfamilie

Die typische Familie ist derzeit die Kernfamilie, die Eltern und Kinder (diese bis zur Eigenversorgung) umfaßt. Die Kernfamilie ist so weit differenziert, als sie Kinder umfaßt, die noch eindeutig auf die von den Eltern formulierten Leitbilder orientiert sind, und Kinder, die zwar im Versorgungsverband der Familie leben, aber nicht mehr der Erziehungsmächtigkeit der Eltern ausgesetzt sind oder sich spontan emanzipiert haben.

Trotz ihrer relevanten Kleinheit⁴ ist auch die Kernfamilie ebenso wie die ursprüngliche Großfamilie ein System von Funktionsträgern, die sich zum Unterschied von anderen, organisierten sozialen Gebilden in einem emotional determinierten Gleichgewicht befinden.

Die Erziehungsangebote der modernen Familie, d. h. der Eltern, haben erheblich mehr Hafttiefe als ehemals. Die Kernfamilie ist in einem steigenden Umfang zu einem „Schutzraum der Innerlichkeit“⁵ geworden, der freilich immer mehr von den erwähnten Miterziehern, u. a. auch von Massenmedien, bedroht wird, andererseits aber mehr integriert ist, als man vielfach annimmt. Neben der Erziehungsfunktion hat die Versorgungsfunktion für die noch nicht berufstätigen Kinder weiterhin Bedeutung, wird aber durch ein reichhaltiges Dargebot an exogenen Subsidien (man denke an das Kindergeld) ergänzt, welche die Gesellschaft für schulpflichtige und für weiterstudierende Kinder bietet. Schließlich konstituiert die Familie noch immer eine sozialkulturelle Homogamie, insoweit sie Selektionsprinzipien für die spätere Partnerwahl der Kinder festlegt. Trotz aller Versuche einer sozialen Egalisierung bestehen weiterhin je sozialer Schichte ähnliche Werthorizonte.

Unvollständige Familie

Daneben gibt es noch die unvollständige Familie, bei der ein Elternteil fehlt und statt der typischen zwei Erziehungsträger nur einer vorhanden ist.

Neben der im Sinn der Statistik unvollständigen Familie ist noch die moralisch bzw. pädagogisch unvollständige Familie zu erwähnen, bei der zwar beide Ehegatten vorhanden sind, aber die Erziehungsmacht der Eltern defekt, negativ wirksam

⁴ Die Maximalgröße der Kernfamilie ist derzeit nach Auffassung amerikanischer Soziologen sieben Personen; vgl. T. Parsons, aaO. 113.

⁵ F. Fürstenberg, Die Sozialstruktur der BRD, Köln – Opladen 1967, 49.

oder unwirksam ist, weil sie keine oder keine vollziehbaren Leitbilder zu bieten vermag.

In diesem Zusammenhang muß auf unzureichende Vaterpräsenz in formell vollständigen Familien hingewiesen werden. Bei einer Untersuchung, die an 300 österreichischen Soldaten (Alter 18–22 Jahre) vorgenommen wurde⁶, ergab sich, daß 50 der Befragten ernsthafte Selbstmordabsichten hatten. Von den Selbstmordkandidaten wird – soweit überhaupt vorhanden – der Vater fast durchwegs abgelehnt. Der abgelehnte Vater ist entweder ein autoritär auftretender Herren-Vater, dessen Verhalten nur negativ-provokativ wirkt, oder er vermag kein Vorbild zu sein. Fehlt der Vater körperlich oder als Leitfigur, kommt es oft zu einem „Verfallensein an das Mütterliche“, zu einer Ausgleichsneigung zur Mutter.

Kinderreiche Familien

Bisweilen werden heute Kernfamilien, die eine relativ große Zahl von unversorgten Kindern in ihrem Verband haben, fälschlich als „Großfamilien“ bezeichnet. Die sogenannte kinderreiche Familie ist in der Gegenwart nicht auf die Geburtenhäufigkeit zurückzuführen, sondern auf die starke Verringerung der Kleinkindersterblichkeit. Im Jahre 1966 sind in der BRD nur mehr 238 von 10.000 lebendgeborenen Kindern gestorben⁷; das bedeutet, daß von 40 Geborenen 39 überlebt haben (in Schweden sogar 64 von 65).

Frühehen

Die somatische Akzeleration, die verminderte Abhängigkeit von den Eltern und die verstärkte Neigung, Folgen eines vorehelichen Verkehrs zu legalisieren, haben, wie im Mittelalter, wieder die Frühehe zu einer massenweisen Erscheinung werden lassen, wobei man als Frühehe jene Ehe bezeichnet, bei deren Abschluß zumindest ein Partner noch nicht volljährig ist. Die Deutung der Frühehen ist different; man kann sie positiv, als Reglementierung von frühzeitig erstrebten Liebesbeziehungen, aber auch als eine Form pueriler Liederlichkeit ansehen.

Religiöse Sozialisation⁸

Die Sozialisation beschränkt sich nicht allein auf profane Wertmuster und Verhaltensformen, sondern umfaßt auch die Region des Religiösen. Religiöse Sozialisation ist die Vermittlung von religiösen Werten und die Anleitung von Verhaltenserwartungen einer religiösen Lehre. In der Gegenwart haben die gläubigen Katholiken, integriert um die Amts-

⁶ J. Stock, Informationsdienst für Bildungspolitik und Forschung, Wien vom 9. 8. 1969, 5.

⁷ Statistisches Jahrbuch für die BRD 1967, Stuttgart 1967, 37.

⁸ L. Vaskovics, Familie und religiöse Sozialisation, Linz 1968, passim.

kirche, den Charakter einer Subgesellschaft, welche auf der Basis des Dekaloges Verhaltensmuster anbietet, die oft in Widerspruch zu den konventionellen oder gesellschaftlichen Verhaltensmustern stehen.

Ehedem war scheinbar das religiöse Verhaltens-Soll identisch mit dem gesellschaftlichen Verhaltens-Soll. Diese Annahme gilt jedoch nur mit Einschränkung für jene schmalen Regionen, in denen die Kirche kurzfristig die soziale Position einer sogenannten Volkskirche hatte, in der also die gläubigen Katholiken in der Mehrheit, wenn nicht mit der Summe der Angehörigen der Gesellschaft gleichzusetzen waren. Allerdings dürften sich auch hier profane Schichten über die Bezeugung des Christlichen gelagert und dieses weitgehend säkularisiert haben, so daß es tatsächlich Volkskirche in der vollen Bedeutung kaum je gegeben hat. Die Kirche der Gläubigen war faktisch stets eine Subgesellschaft, eine exklusive Gesellschaft gegenüber der Majorität der tatsächlich oder formell Ungläubigen, auch wenn diese ihre Christen-Rolle perfekt zu simulieren verstanden. Es hat daher nie einen einheitlichen sozialen Consensus bezüglich des Inhaltes des Sittengesetzes gegeben, sondern beispielsweise in der Sexualmoral ein Von-Bis-Schema zwischen Prüderie und Libertinage (Liederlichkeit).

Kirchlichkeit der Kinder

Hinsichtlich der Kirchlichkeit verhalten sich in Österreich 75 % von befragten Personen ebenso wie ihre Eltern; es besteht daher eine erstaunliche Intergenerationskontinuität⁹. Wenn Eltern nie am Gottesdienst teilgenommen haben, praktizieren 75 % der Söhne und 53 % der Töchter ebenfalls nicht. Nach einer anderen Untersuchung¹⁰ sind 82% der Kinder aus religiösen Familien auch später religiös, aber nur 32 % der Kinder aus nichtreligiösen Familien, während eine französische Ermittlung die konformen Ziffern von 88 % und 7 % angibt. Auch die indirekt eine Kirchlichkeit anzeigende Mitgliedschaft in konfessionellen Vereinen ist stark elternkonform¹¹. Zumindest ist das in der Zeit des Vereinskatholizismus so gewesen, als die Vereine eine Art von Kleinkirche in der Kirche waren und in Konkurrenz mit den nichtchristlichen Vereinen gestanden hatten.

⁹ L. Vaskovics, aaO. 217 ff; vgl. auch Der Seelsorger 25 (1965), Religiöse Praxis im Spannungsfeld familiärer Einflüsse, 398–409; und Der Seelsorger 38 (1968), Die Kirchlichkeit katholischer Eltern, 186–197.

¹⁰ G. Allport, zitiert von A. Terstenjak, Psychosozilogie der Zugehörigkeit zur Kirche, in: Intern. Jahrbuch für Religionssoziologie, 4. Bd., Köln – Opladen 1968, 40.

¹¹ H. Kreutz, Jugend, Gruppenbildung und Objektwahl, Diss. Wien 1965, 92.

2. Pastorale Aspekte

Abgehen

von falschen

Voraussetzungen

Wenn die Familie zum Gegenstand einer spezifischen Seelsorge gemacht wird, kommt es nicht selten zu romantischen Verzeichnungen. Das hat zur Folge, daß sich die Seelsorge an einem falschen Objekt orientiert, weshalb die seelsorglichen Angebote nicht immer angemessen akzeptiert werden. Demgegenüber ist die Familie als ein Realphänomen zu sehen. Das bedeutet etwa, daß die Familie nicht mit Vollfamilie verwechselt werden darf. In der BRD waren 1961 nur zwei Drittel der Familien Vollfamilien. Wenn die Morphologie der Durchschnittsfamilie transparent ist, zeigt sich, daß nur eine Minderheit der Familien dem konventionellen Vorstellungsbild entspricht. Ein zweites falsches Kalkül so mancher Form der Familienseelsorge und zuweilen auch der Kultursozio-logie kann die Überbetonung der Bedeutung der Familie für die Gesellschaft sein, der sogenannte Familiarismus. Tatsächlich sind die konstitutiven und repräsentativen Elemente der modernen Gesellschaft überwiegend außer- und überfamiliare Verbände, Assoziationen bzw. Sekundärgruppen. Die Familie hat für die moderne Gesellschaft eher eine katalysatorische Bedeutung. Nicht minder bedenklich ist es, wenn man von der Gesellschaft und auch von seiten der Seelsorge der Familie allzuviel an Einfluß- und vor allem an Erziehungsmacht zumutet. Die Familie als legitime Erziehungsinstitution steht heute in der erwähnten Konkurrenz mit gleichfalls legitimen, ebenso aber mit nichtlegitimen, wenn nicht sogar subkutanen Erziehungsmächten, etwa mit der *Schule*, deren Erziehungseinfluß jedoch merklich abnimmt, und mit den *Massenmedien*, deren Leitbilder oft eine außerordentliche Attraktivität und Hafttiefe besitzen, vor allem dann, wenn sie auf Kinder einwirken, deren Eltern das Instrumentarium einer angemessenen Erziehung nicht beherrschen. Von wesentlicher Bedeutung für die Erziehung sind die *Gleichaltrigen*. Die Kinder suchen die Freizeit überwiegend mit Gleichaltrigen in losen Rudeln oder Gruppen (peer groups) zu verbringen. Allerdings sind die Kinder geneigt, bei Konflikten zwischen Eltern und dem Verhaltensangebot von Gruppen Gleichaltriger den Eltern eher zu gehorchen. Nach einer österreichischen Untersuchung würden 67 % von befragten Mittelschülern (die freilich noch versorgungsabhängig sind, was zu beachten ist) ein Verbot von Eltern, einem bestimmten Verein beizutreten, befolgen¹². Nicht selten geht man in der pastoralen Strategie und sogar in Enzykliken ausschließlich von der christlichen, d. h. von einer weltanschaulich homogenen Familie als der typischen Familie aus. Tatsächlich ist jedoch die typische Familie die nichtchristliche Familie. Die Untersuchungen über die

¹² H. Kreutz, aaO., 158 ff.

Kirchlichkeit in den Großstädten bestätigen diese Annahme. Die weltanschaulich homogene christliche Familie ist in den Regionen der industrialisierten Gesellschaft keineswegs mehr die Regel. In manchen Großstädten ist die christliche Familie, vor allem in einzelnen sozialen Schichten, geradezu eine soziale Anomalie geworden. Oft praktiziert niemand in der Familie oder es sind nur die Kinder, die in der kirchlichen Praxis eine Fortsetzung der Erfüllung ihrer Schulpflichten sehen.

Mit dem Bildungsniveau steigt dagegen die weltanschauliche Homogenität der Familie, u. a. als Folge der überzeugenderen Wertangebote der Eltern. Daher wächst auch die Zahl der christlichen Familien in jenen Kreisen, die man als „gebildet“ im üblichen Sinn ansieht, vor allem im Angestelltenbereich¹³.

Betonung des Liebesaspektes

Nicht unbedenklich in der Konfrontation von Familie und Seelsorge ist der zuweilen noch immer feststellbare und weitgehend merkantilistisch-ökonomisch begründete Biologismus, die Annahme, daß die Ehe in erster Linie eine Zeugungsgemeinschaft ist. Dabei wurde gerade durch das Christentum der Liebesaspekt in der Ehe betont. Die Administration der ehelichen Rechte erfolgt in Vollzug eines von der Kirche in seiner Gültigkeit bekräftigten, aber autonom durch die Ehegatten exekutierbaren Sakramentes. Die Orientierung mancher Seelsorger an ehemals noch ökonomisch relevant gewesenen agrarisch-heidnischen Fruchtbarkeitsriten stößt bei den Ehepartnern heute auf wenig Verständnis.

Im Zusammenhang mit einzelnen Versuchen, eine Art von innerehelichem Pansexualismus zu konstituieren, zeigt sich ein merkwürdiges Zweidenken. Das junge Christentum war in seiner Interpretation von Eros und Sexus weitgehend durch die anarchisch-provokative Unmoral in der Antike bestimmt gewesen. Der Widerspruch etwa der Patristik gegen die geradezu gesellschaftskonstitutive Amoral war ein historisch bedingter Purismus, eine Beurteilung sexueller Fragen in einer Zeit, in der die Legitimierung des Sexuellen durch die Ehe erst rudimentär entwickelt war, wurde doch die Ehe noch bei Paulus als ein „kleineres Übel“ betrachtet. Zumindest kann man Paulus so verstehen, wenn er sagt, es sei besser, zu heiraten, als sich in Begierden zu verzehren. So wie die Ehe auf dem Eigenrecht der Eltern begründet ist, ist auch die Frage der Familienplanung eine familieneigene Komposition. Das bedenkenlose Vollstopfen der Welt mit Menschen ohne Bedachtnahme auf die Proportion zu den Subsistenzmittelfonds und vor allem ohne Rücksicht auf die Menge der nicht reproduzierbaren Güter wie Luft, Wasser und Erho-

¹³ Vgl. L. Vaskovics, Familie 128.

lungsraum ist inhuman. Die absolute Idealisierung der kinderreichen Familie bedeutet eine Vernachlässigung der Real-faktoren und der Vernunft. Die vorherrschenden und all-gemein angenommenen Leitbilder sind heute Ehen mit zwei bis drei Kindern. Die Vielkinderehe, deren Bestand für die Erhaltung der nationalen Substanz nicht (mehr) notwen-dig ist, stellt eine marginale Erscheinung dar.

Ebenso wie eine von romantischen Gedankengängen be-stimmte Befürwortung der Vielkinderehe bedenklich und für die Mehrheit der Eheleute diskriminierend sein kann, wäre selbstverständlich auch die Ablehnung des Kinder-reichtums pastoral abwegig. Bei Kinderarmen und bei Kin-derreichen muß die Gewissensentscheidung der Ehepartner beachtet und vorweg ernst genommen werden.

Bewußt gewollte Elternschaft ist jedenfalls auch geeignet, die Zahl der ungewollten und dadurch oft von den Eltern vernachlässigten Kinder zu verringern und sich überdies positiv auf die geistige und die biologische Qualität der Kin-der auszuwirken.

Gleichrangigkeit der Frau

Die Familienseelsorge muß sich jedoch auch mit anderen Pro-blemen befassen. Zu den aktuellen Problemen gehört die Gleichberechtigung der Frau, die keineswegs in der Real-verfassung der Gesellschaft so gesichert ist, wie man dies an-geichts der gegebenen Rechtslage vermuten müßte. Noch immer gibt es in der Gesellschaft Relikte maskulinen Kultes und männerrechtlichen Denkens: Bei einer bundesdeutschen Befragung („Ehe—Elternschaft“ 1964) bejahten nicht nur 23% der befragten Männer die Vorherrschaft des Mannes, sondern auch 21 % der Frauen.

Die Emanzipation der Frau und ihre tendenzielle Gleich-rangigkeit gegenüber dem Mann haben zu einer stärkeren Intimisierung und Personalisierung der ehelichen Beziehun-gen geführt, ein Umstand, welcher der Familienseelsorge förderlich ist. Keinesfalls aber hat man Belege über einen Verfall der Ehe im Vergleich zu anderen Epochen.

Da die Familienseelsorge von der vollständigen Familie aus-geht, muß sie das zur Realverfassung unserer Gesellschaft gehörende Phänomen der Scheidung als Anomalie betrach-ten, faktisch aber gehört es zum Normalverhalten in be-stimmten Schichten und Ländern.

Für die Soziologie, die nicht zu bewerten, sondern nur Wirk-lichkeiten in Form von Sachurteilen darzustellen hat, ist die Scheidung das Korrektiv einer fehlgeschlagenen Ehe; sie ist u. a. die Folge einer Desaggregation der Familie in je ver-schiedene Wohn- und Betriebsplätze, aber auch der in urbani-sierten Regionen weniger wirksamen sozialen Kontrolle und

der Desintegration der Verwandtschaft. Ebenso spielt die Herabsetzung des Heiratsalters, eine Folge der somatischen Akzeleration und pueriler Interpretation der Ehe und der Familie, eine Rolle.

Jugend und Freizeit

Wenn die Familienseelsorge indirekt auch Seelsorge an den Kindern über das Medium der Eltern sein soll, ist eine Bedachtnahme auf die Morphologie gegenwärtiger Jugend geboten. Diese befindet sich in der Familie nicht in einem exklusiven Erziehungsraum. Die Pflichtschule und gegen deren Ende die Akzeleration führen zur Spaltung der Erziehung der Kinder; diese sind differenten Erziehungsmächten ausgesetzt, die je für sich oft verschiedene Erziehungsziele haben. Dagegen haben der Anstieg des Je-Kopf-Einkommens in den Familien, die Vergrößerung der Wohnung und die Möglichkeit gemeinsamer Ferien und des Erwerbes von intra-familiar nutzbaren Freizeitgütern (Auto, Fernsehapparat) zu einer erneuten Lokalisierung des Jugendlebens im Familienbereich geführt. Dabei haben z. B. die Vereine heute nur den Charakter einer Ergänzung der Familie.

Das Maß und die Qualität der Freizeitnutzung sind vielfach ein Anzeiger der jeweiligen Schulbildung und im besonderen von Konsumwissen, das zum Teil in der Familie erworben wird. Familienseelsorge heißt daher auch, die Familie für die Freizeiträume pastoral ausstatten und ihr für die Situation des Freizeitkonsums jenes Konsumwissen und jene Chancen zur Interpretation von angebotenen Konsumgütern vermitteln, die sie benötigt, um die sie bedrängenden Angebote konform dem Sittengesetz nutzen zu können.

Enge mit der pastoralen Interpretation des Problems der Jugend, als Teil der Familie, ist die Frage der angemessenen Sexualpädagogik verbunden. Die Zeit der Tabuisierung des Sexuellen ist offenkundig von der profanen Pädagogik aufgegeben worden, wenn auch oft zu Gunsten einer unverantwortlichen Laszivität — wie in Schweden und Dänemark. Die Folgen unzureichender Sexualpädagogik waren stets die eminenten Differenzen zwischen einem Verhaltens-Soll in Fragen von Eros und Sexus und dem tatsächlichen Verhalten junger Katholiken. In der Mehrheit ist es dann zum Exodus der Jungen aus dem Verbandskatholizismus gekommen, in dessen Regionen sie sich erst wieder ansiedelten, wenn sie ihr Sexualverhalten mit dem als katholisch gekennzeichneten Verhalten einigermaßen abstimmen konnten. Durch die Lebens- und Denkstile der bündischen Jugend ist dagegen wieder mehr der Liebesaspekt in den Beziehungen der Geschlechter betont worden. An Stelle von Verbotsmustern sind positive Verhaltensmuster getreten. Die Begegnung der

Geschlechter hatte dadurch nicht mehr wie ehemals den Charakter eines an sich Suspekten.

Wenn die Seelsorge es mit Frühehen zu tun hat, muß sie die Familienseelsorge mit Jugendseelsorge kombinieren. Ob nun Frühehen vom Standpunkt der Vernunft richtig sind oder nicht: sie sind ein Tatbestand, mit dem die Seelsorge zu rechnen hat, ganz abgesehen davon, daß sie an sich keine Amoralität anzeigen.

Seelsorge an den Alten

Familienseelsorge wird heute, angesichts der Entfunktionalisierung der Familie, in erster Linie als Seelsorge an den Eltern und an den unversorgten, noch im Familienverband integrierten Kindern verstanden.

Wie ist es nun mit den *Alten*, die entweder noch im Familienverband verbleiben oder lose an diesen gebunden sind? In allen Industriegesellschaften muß man eine soziale Ausgliederung der nicht mehr Erwerbstätigen feststellen, der Alten im Sinn der Bestimmungen der Sozialversicherung. In den USA sind die Alten gleichsam eine am Rand der Gesellschaft angesiedelte Großgruppe von Altersarmen, die zu den Passiven der Gesellschaft gerechnet werden. Eine komplette Familienseelsorge muß aber den Versuch machen, auch die Altenbetreuung als Pflicht der Kernfamilie zu erklären. Das soll aber keineswegs die Annahme fördern, daß die Kindererziehung eine Sache der Alten werden soll. Die Exklusion der Alten aus der Familie hat aber dazu geführt, daß in der Mehrheit der Fälle die Mutter, oft eine berufstätige Mutter, die Last der Kindererziehung und der Kinderbeaufsichtigung allein zu tragen hat, ein Umstand, der auch in Beziehung zur Zahl der gewollten Kinder interpretiert werden soll.

Zusammenfassung

1. Eine objektorientierte Familienseelsorge kann sich nur von der Wirklichkeit bestimmen lassen; die von ihr formulierten Verhaltensleitbilder müssen von einer gegenwärtigen Familie ausgehen, nicht von einem synthetischen Idealtyp, sondern von einem der Wirklichkeitserfahrung entstammenden Realtyp.
2. Die homogene katholische Familie ist eine Minderheit; sie ist „Ärgernis“ in einer in ihrer Substanz stets profan denkenden Masse, die nunmehr christliche Leitbilder legitim ablehnen, wenn nicht deren Nachahmung mit Sanktionen belegen darf.
3. Die Familie als Gegenstand der Seelsorge ist aber auch ein soziales Phänomen, dessen Substrat jedoch nach Raum und Zeit verschieden ist. Daher scheint es geboten, daß die Praxis der Familienseelsorge permanent die sozialen Wandlungen im Bereich der Familie reflektiert, daß sie daher diffe-

renziert vorgeht, je nach dem sozialen Raum, dem Lebensraum der zu betreuenden Familie.

Nur einer an den Realitäten orientierten Familienseelsorge ist es möglich, ihre Verhaltensleitbilder in optimale Verhaltenseffekte der Familienangehörigen zu transformieren.

Wolfgang Nastainczyk Thesen zum Religions- unterricht von morgen

Die bisherigen Überlegungen zur Reform des Religionsunterrichtes und der kirchlichen Katechese werden im folgenden Beitrag auf die Möglichkeiten einer religiösen Unterweisung in der neuen Schule von morgen hin reflektiert. Der Beitrag dient damit zugleich als Einführung für ein „Forum“, das im folgenden Heft die Stellungnahme namhafter Fachleute zur Problematik des schulischen Religionsunterrichtes bringen soll. red

An Anklagen gegen den Religionsunterricht und Anregungen für ihn fehlt es heute wahrhaftig nicht¹. Jedoch ist im wesentlichen Grundsatzdebatte geblieben, was bislang dazu bemerkt worden ist. Die wenigen Beiträge mit Bezug auf die Praxis orientieren sich aber fast ausschließlich an der gegenwärtigen Schulwirklichkeit, obwohl diese höchst umstritten und reformbedürftig ist.

Erst recht hat man bisher das Verhältnis zwischen schulischem Religionsunterricht und Kirchen, speziell kirchlicher Katechese noch nicht genügend bedacht. Wenn schulischer Religionsunterricht aber nicht mehr bleibt, was er ist, wirft das auch katechetische Probleme auf: Wie weit und wie lange kann die Kirche den vorhandenen oder vorgesehenen schulischen Religionsunterricht als religiöse Unterweisung ansehen? Wann hat die Kirche Anlaß, schulischen Religionsunterricht durch eine kirchliche Katechese zu ergänzen oder gar zu ersetzen?

Diesen offenen Fragen der heutigen Diskussion um den schulischen Religionsunterricht wird im folgenden in Form von Thesen nachgegangen. Dabei wird eine Position eingenommen, die für Gesellschaft und Staat annehmbar und interessant sein dürfte, während die Kirche, mindestens die katholische, den nachstehend skizzierten Kompromiß äußerstenfalls noch mittragen kann, ohne selbst religiöse Unter-

¹ Aus der umfangreichen Bibliographie seien zwei Werke ausgewählt, die auch auf weiterführende Literatur verweisen: H. Gloy (Hrsg.), *Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft*, Paedagogica 4, Göttingen 1969, W. G. Esser (Hrsg.), *Zum Religionsunterricht morgen I*, München – Wuppertal 1970.

weisung und erzieherische Glaubenshilfe für das Schulalter in größerem Umfang leisten zu müssen.

1. Schule und Gesellschaft der BRD sind gut beraten, wenn sie dem Religionsunterricht auch in Zukunft Raum gewähren.

Die Schule hat unbezweifelbar den Auftrag, in alle namhaften Bereiche des Lebens sachgemäß einzuführen. Nun leben aber nicht wenige Menschen religiös — in einem weiten oder einem engen Sinn dieses Wortes. Daran wird sich auch in Zukunft grundsätzlich nichts ändern, wenn auch die Zahl bekennender Gläubiger zurückgehen dürfte. Darüber hinaus sind Weltanschauungen und ihre Wertvorstellungen wesentliche Momente der Geschichte, aus der die Gegenwart kommt. So gehören Religionen, Weltanschauungen, Sinnfragen und verborgene Schichten der sichtbaren Wirklichkeit zu den Gegenständen, denen sich die Schule widmen muß, wenn sie nicht fahrlässig handeln will.

Aber auch unter gesellschaftspolitischen Rücksichten ist der Schule von morgen anzuraten, Religionsunterricht zu veranstalten. Gesellschaft und Staat werden morgen unüberschaubare Großgebilde sein. Die technokratische Apparatur, die den Fortbestand der politischen Gemeinschaft sichert, wird vermutlich undurchsichtiger werden. Da ist die Demokratisierung der gesellschaftlichen Bereiche und Gruppen erforderlich. Sie allein kann die Bürger dazu bewegen, kritisches Interesse an ihrer Gesellschaftsordnung aufzubringen.

Staat und Gesellschaft von morgen werden nur dann nicht erstarren und zu Diktaturen ausarten, wenn sie von lebendigen, kritischen Gruppen angeregt und kontrolliert werden. Solche Gemeinschaften sind aber auch die Religionen und Weltanschauungen, jedenfalls ihrem Auftrag und ihrer ursprünglichen Gestalt nach. Ganz besonders sind die Christen, ihre Gemeinschaften und Kirchen dazu gehalten, sich gesellschaftspolitisch und für das allgemeine Heil einzusetzen.

2. Schulischer Religionsunterricht kann und sollte auch morgen von Staat und Kirche gemeinsam verantwortet werden. In einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft besitzen Kirchen und andere weltanschauliche Gruppen nicht von vornherein einen Rechtsanspruch darauf, an der religiösen Unterweisung verantwortlich mitzuarbeiten, die in öffentlichen Schulen geschieht. Wohl aber können Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften vom Staat dazu eingeladen werden.

Die Kirche muß ihrerseits ein Interesse daran haben, daß ihre Überzeugungen ursprungsgerecht und zeitgemäß darge-

stellt werden. Das Christentum wäre uns nicht überkommen oder verdiente doch diesen Namen nicht mehr, hätte die Kirche nicht das Evangelium von Jesus Christus verkündet und sein Heil in Sakramenten und Werken der Liebe immer neu vergegenwärtigt. So empfiehlt sich die Kirche auch morgen als Partnerin der Schule, wenn es um religiöse Belange und spezifisch christliche Fragen geht.

3. Schulischer Religionsunterricht kann eine Form vollständiger kirchlicher Katechese sein, er muß das jedoch nicht notwendig.

Kirchliche Katechese ist der Versuch, mit Hilfe von Unterweisung und Übung gläubige Existenz zu wecken oder zu vertiefen. Katechese verfolgt deshalb zahlreiche Nahziele. Diese lassen sich jedoch auf einige wenige Grundanliegen zurückführen. Unbedingt unterschieden werden wollen in der einen kirchlichen Katechese folgende Dimensionen: Katechese ist einmal Lernprozeß einer menschlichen Gruppe. Insofern wird in ihr festgestellt, was ist, das Erkannte wird gedeutet und notfalls kritisiert; und es führt schließlich, weil Katechese Sache einer menschlichen Gemeinschaft ist, zum Handeln, zu „Politik“ im weiten Sinn dieses Wortes. Katechese ist aber näherhin Aktivität einer menschlichen Gruppe, die irgendwie im Horizont des Glaubens steht. Deshalb geschieht in der Katechese der Kirche Information über Glaubensdinge und Auslegung der Wirklichkeit aus Glauben heraus oder auf Glauben hin; Katechese ist ferner Prophetie, d. h. der Versuch, im Glauben von der Gegenwart und der gestaltbaren Zukunft zu sprechen. Endlich bietet die Katechese Eschatologie oder Theologie im engeren Sinn; sie lehrt die gläubige Erwartung und Annahme des Handelns Gottes an dieser Welt, das menschlichem Handeln immer zuvorkommt und es vollendet.

Schon in der kirchlichen Katechese können diese Bereiche und Anliegen voneinander geschieden werden und in ihrer Eigenart recht deutlich zutage liegen. Erst recht müssen im schulischen Religionsunterricht nicht immer alle Dimensionen zur Sprache kommen, schon gar nicht alle diese zugleich und in gleichem Maß.

4. Soweit sich heute sehen läßt, gibt es nur drei Grundmöglichkeiten für den schulischen Religionsunterricht.

Zunächst kann der Religionsunterricht grundsätzlich so angesehen und angelegt werden, daß er je nach den Bedürfnissen der Schüler verschieden ausfällt. Auch wenn er einer bestimmten Weltanschauung verpflichtet ist, z. B. einer christlichen Konfession, hält er sich für alle Fragen des religiösen

und sittlichen Lebens offen. Aus diesen vielen Möglichkeiten wählt der Religionsunterricht dann jeweils aus, was die Schüler eben fordern oder brauchen. Was ihnen gut tut, wird entweder „von oben herab“ entschieden, z. B. durch den Lehrer oder einen „Aufsichtsrat“, etwa die Eltern, und dann den Schülern „vermittelt“ oder so verlockend angeboten, daß sie versuchen, es zu erobern. In diesem Fall wäre Religionsunterricht ein Steuerungsvorgang im Sinn der modernen Informationstheorie oder eine Form von Selbstregulierung. Ein Religionsunterricht dieser Art wirkt also so ähnlich wie ein Steuermann oder ein Lotse. Man kann ihn deshalb auch als „kybernetisch“ bezeichnen.

Möglich ist jedoch auch, daß Religionsunterricht sich von vornherein auf bestimmte Aufgaben und Anliegen beschränkt, beispielsweise auf religiöse Sachkunde oder auf Lebenshilfe und christliche Lösungsversuche für menschliche Probleme. Beispielsweise könnte der Religionsunterricht auch nach und nach die einzelnen Dimensionen der kirchlichen Katechese wahrnehmen. Deshalb darf ein solcher Religionsunterricht als „sektoral“ bezeichnet werden.

Schließlich kann Religionsunterricht auch noch die verschiedenen Anliegen und Aufgaben der kirchlichen Katechese in einzelnen Kursen wahrnehmen, die parallel zueinander laufen, aber bezüglich ihrer Voraussetzungen und ihres Anspruchs verschieden sind. Er würde also in mehreren Leistungs- oder Neigungsgruppen vollzogen. Die Schüler müßten sich für diese niveaueverschiedenen Gruppen und Arbeitsgemeinschaften, z. B. über die Weltreligionen oder über ein biblisches Buch, für einen gewissen Zeitraum entscheiden, etwa für ein Schuljahr oder für ein Schuljahrsdrittel. Religionsunterricht von dieser Art kann also als „parallelgeschaltet“ bezeichnet werden.

5. Dem Interesse der katholischen Kirche und der Schule und Gesellschaft von morgen dürfte am besten ein Religionsunterricht entsprechen, der die genannten Grundmöglichkeiten in sich vereinigt.

Ansatzpunkt und Maßstab dieses Unterrichts wären die Situation, die Lebensfragen und die Glaubenslage der Schüler. Der Unterricht wählte aus, was für die Schüler jeweils Hilfe zu vollerm oder gläubigerem Leben werden könnte. Das würde im Sinn des exemplarischen Lernens geschehen, das grundlegende Hilfen vermittelt und dazu anregt, sich später weiterzubilden.

Vorschulische Einrichtungen und die Grundschule ließen Eltern, Lehrern und Schülern dann die Freiheit, den Religionsunterricht „kybernetisch“ durchzuführen. Der Religions-

unterricht für diese Kinder dürfte also prinzipiell allen Anliegen der kirchlichen Katechese gerecht werden — je nach den Entscheidungen der Eltern, der Vorbildung der Kinder im religiösen Bereich und nach ihrer beider Interesse. Ein Religionsunterricht von dieser Art entspräche dem Gesetz, unter dem diese Bildungseinrichtungen vermutlich morgen stehen werden. Vorschulische Einrichtungen und Grundschulen müssen ja mindestens noch längere Zeit mit sehr verschiedenen Voraussetzungen ihrer Schüler rechnen und sich darauf einstellen. Wahrscheinlich wird das sogar teilweise in Kleingruppen innerhalb einer größeren Lerngemeinschaft geschehen müssen. Pläne und Materialien für diesen Religionsunterricht könnten also einmal allen denkbaren Dimensionen der kirchlichen Katechese Spielraum lassen. Praktikabler ist es aber sicher, bei ihrer Gestaltung von zwei Grundformen des Religionsunterrichts auszugehen: von einem stärker lebenskundlich-religionskundlichen und von einem lebenskundlich-konfessionell ausgerichteten Religionsunterricht.

Hingegen könnte der schulische Religionsunterricht für das Hauptschulalter, für die künftige Sekundarstufe I, in allen Schulstufen einheitlich ausgerichtet sein. Die pubertäre Identitätskrise ist ja bestimmendes Merkmal dieser Entwicklungsphase. Weil in den anderen Schulfächern Hilfe für diesen Erkenntnis- und Reifungsprozeß nicht im wünschenswerten Maß gegeben werden kann, ist gerade für diese Entwicklungsphase ein eigenes Schulfach erforderlich, das Lebens- und Religionskunde gibt. Hier wäre also ein „sektoraler“ Religionsunterricht am Platz. Er hätte Phänomene und Fragen des Lebens festzustellen, zu deuten, kritisch zu würdigen und sie als Ausgangsbasis für verantwortliches Handeln kenntlich zu machen. Darüber hinaus hätte dieser Religionsunterricht die Aufgabe, über Weltanschauungen und Religionen nüchtern zu informieren und sie kritisch zu vergleichen. Dieser Religionsunterricht könnte durchaus interkonfessionell oder gar überkonfessionell gestaltet werden, mindestens streckenweise.

Die Schüler im oberen Sekundarschulbereich hingegen haben entscheidende Schritte auf dem Weg zu sich selbst, ihren Mitmenschen und der Welt bereits hinter sich. Ihre Begabungen und Neigungen treten deutlicher zutage. Die Schule von morgen wird dem Rechnung tragen, indem sie den Schülern große Freiheit in der Wahl der Unterrichtsfächer und der Unterrichtsintensität läßt. Ein „paralleler“ Religionsunterricht von unterschiedlichem Niveau fügte sich also gut in die Didaktik und Methodik ein, die dieser Stufe angemessen sind. Die Arbeitsgruppen richteten sich nach den Fähig-

keiten, Neigungen und Entscheidungen der Schüler. Dadurch wären die Schüler auch in der Lage, gewissen Schwankungen ihrer menschlichen und religiösen Interessen Rechnung zu tragen.

6. Die schulpolitischen Entscheidungen für den Religionsunterricht von morgen haben in jedem Fall Auswirkungen auf die kirchliche Katechese.

Je nachdem, wie Religionsunterricht in der Schule von morgen aussieht, wird sich auch die Katechese der Kirche neu orientieren müssen. Sicher ist schon jetzt, daß die Kirche für die Katechese in Zukunft erheblich mehr investieren muß als bislang — in theologischer, didaktischer, personeller und finanzieller Hinsicht. Der Lehrplan der Glaubensverkündigung ist neu festzulegen. Über die Ansatz- und Schwerpunkte der Glaubensunterweisung müßten die Menschen der jeweiligen Gegenwart bestimmen. Nur wenn das geschieht, kann die Katechese „Anechese“ (J. Dreißen) werden: Hilfe, die den Menschen abholt, wo er steht, und hinführt zu dem, was er nach Gottes Willen werden soll.

Nicht minder wichtig ist, daß die Kirche für die Ausbildung der Religionslehrer neue Wege sucht. Diese Ausbildung muß auf die veränderte schulische Situation Rücksicht nehmen und in Einrichtungen erfolgen, deren Ansehen nicht geringer ist als das der Ausbildungsstätten anderer Lehrer. Für ihre eigene Katechese außerhalb des schulischen Religionsunterrichts freilich wird die Kirche morgen wohl auf die Mithilfe sehr vieler im Leben und Glauben bewährter Mitarbeiter angewiesen sein, deren wissenschaftliche und methodische Qualifikation nicht von vorneherein gesichert ist.

Ferner muß den verschiedenen Formen der Katechese ein fester Platz im Investitionsprogramm der Kirche eingeräumt werden. Die Höhe der kirchlichen Mittel wird sich nach dem Rang der einzelnen Stufen und Stätten von Katechese bemessen. An erster Stelle sind sicher die Einrichtungen und Maßnahmen finanziell abzusichern, die der Ausbildung und Weiterbildung (hauptberuflicher) Katecheten dienen. Danach wollen die Hilfestellungen für die Multiplikatoren des Glaubens, insbesondere die Eltern, bedacht sein. An dritter Stelle verdienen gewiß die vorschulischen Institutionen Unterstützung, gefolgt von den andern katechetischen Einrichtungen und Maßnahmen. Diese sind in etwa wohl als gleichrangig anzusehen und entsprechend auszustatten.

7. Die Kirche und die Katechese, von denen hier die Rede ist, sind längst nicht in allem beschaffen wie Kirche und Katechese heute.

Bis zur Stunde erscheint die Kirche vielfach nur als Hüterin von Wahrheiten, die klar zutage liegen, die in Sätzen weitergereicht und angelernt werden wollen. Die Katechese der Kirche hat unter diesen Umständen viel von Indoktrination an sich. Sie bietet nicht so sehr an, sondern erlegt auf. Sie duldet allenfalls Nachfragen, die besserer Einsicht dienen. Hinterfragen will sie sich und ihre Position jedoch nicht gern lassen.

Die Kirche von morgen wird hoffentlich mindestens an ihren Rändern offener und in ihrer Mitte beweglicher sein. Sie glaubt, so Gott will und wir es nicht verhindern, den Geist Gottes am Werk in den Sorgen der Menschen und Aufgaben der Zeit, über die sie selbst noch nicht nachgedacht hat. Gerade dieses Neue und Ungewohnte packt die Kirche von morgen hoffentlich schöpferisch an, läßt sich von ihm aneignern und inspiriert es selbst — durch ihre Sachverständigen und Heiligen. Der Katechese dieser Kirche ginge es dann wesentlich um Innovation, um stetes Aktuellbleiben und Neuwerden des Glaubens. Diese Katechese würde also gerade die Impulse von unten und außen her aufnehmen und aufarbeiten, um dem Heil der Welt zu dienen, das Gott auch ihr anvertraut hat.

Bernard Jan Alfrink

Zur Lösung des Zölibatsproblems

Aus der
Eröffnungsansprache
zur letzten
Sitzungsperiode
des niederländischen
Pastoralkonzils

Wegen der Mißverständnisse, denen man oft begegnet, möchte ich darauf hinweisen, daß in der Erklärung der niederländischen Bischöfe vom 19. Januar nicht von der Abschaffung des Zölibats gesprochen wird. Diese Erklärung beabsichtigt in gleicher Weise, den evangelischen Wert des Priesterzölibates zu bewahren, wie die Möglichkeit des Ehepriestertums vorzuschlagen. In unserer Zeit ist der Zölibat um des Reiches Gottes willen mehr als je ein wertvoller Dienst an der Gemeinschaft. Der Mensch droht sich in innerweltliche Perspektiven einzusperren; die Aussicht auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, wohin wir unterwegs sind, wäre in Gefahr, wenn wir uns beim Aufbau einer menschlicheren Welt nicht mehr vom Auftrag Jesu führen ließen, um der Verkündigung der Frohbotschaft willen alles zu verlassen.

Die Erklärung enthält Vorschläge, die zum Teil im Ausland schon von einzelnen Bischöfen, Gruppen von Bischöfen oder ähnlichen Unternehmen wie unserem Pastoralkonzil verteidigt wurden. Ich meine hier namentlich die Priesterweihe für Verheiratete. Auch der Brief Papst Pauls VI. vom 2. Februar an Kardinal Villot, in dem der Heilige Vater seinen Standpunkt in Hinsicht auf den Priesterzölibat darlegte und

seinen Staatssekretär mit dem Kontakt mit den Bischöfen über dieses Thema beauftragte, spricht über diese Möglichkeit, wenn er sie auch mit Einschränkungen umgibt. Sie scheint wohl begründet, wenn man voraussetzt, daß die vielen Zeichen der Übereinstimmungserklärungen mit dem Heiligen Vater sich auch auf diesen Aspekt beziehen.

Wir haben in den vergangenen Monaten feststellen können — nicht nur an Hand der Reaktionen ausländischer Bischöfe, sondern auch an Hand der Reaktionen eines wichtigen Teiles der Gläubigen im In- und Ausland —, daß das zweite Element der bischöflichen Erklärung, nämlich in bestimmten Fällen und unter bestimmten Bedingungen verheiratete Priester wieder in das Amt aufzunehmen, viel mehr Zurückhaltung in der Kirche findet. Der Appell, dem einmal gegebenen Wort treu zu bleiben, wie dieser von der Kirchengemeinschaft an diejenigen ergeht, die den Zölibat auf sich genommen haben, darf nicht verstummen. Man erwartet von ihnen, daß sie mit der Hilfe Gottes und mit der Unterstützung und Hochschätzung der Glaubensgemeinschaft auf dem eingeschlagenen Weg weitermachen. Die Glaubensgemeinschaft muß sie in dieser Treue bestätigen dadurch, daß sie die Botschaft des zölibatären Lebens versteht, während die Ehelosen, um des Reiches Gottes willen Unverheirateten, ihrerseits eine evangelische und glaubwürdige Gestalt ihres Lebensstandes geben müssen.

Andererseits braucht man nicht notwendigerweise zu meinen, daß ein Priester, für den das zölibatäre Leben trotz seiner Bemühungen zu schwer geworden ist, damit seinem Priestertum untreu geworden ist. In einer solchen Situation liegt eine menschliche Tragik vor, für die die Kirche Aufmerksamkeit und Verständnis haben muß. Das Evangelium will den Menschen frei machen. Es fordert eine Opferbereitschaft und einen uneigennütigen Einsatz für den Nächsten. Es fordert jedoch auch Milde. Es will nicht zwingen, sondern ladet ein.

Bei allem Verständnis für eine gewisse Ungeduld und für die Not im Hinblick auf das Zölibatsproblem — diese Not ist uns auch in den vergangenen Monaten aus vielen Briefen klar geworden — können wir redlicherweise nicht erwarten, daß man in einer solch delikaten und die ganze Kirche berührenden Angelegenheit in kurzer Zeit Entscheidungen treffen wird, sogar dann nicht, wenn diese Entscheidung als für bestimmte Teile der Kirche wünschenswert anerkannt wäre. Jedermann würde verstehen, daß sich neue Probleme melden, wenn die Gedanken, die die niederländischen Bischöfe zum Ausdruck gebracht haben, in der Kirche Anerkennung gefunden haben. Dann stehen wir vor sehr ernsten Pro-

blemen, so zum Beispiel, welche Stellung und Funktion der Amtszölibat in Zukunft erhalten soll. Diese Probleme fordern eine ebenso ernste Antwort.

Die Bischöfe haben — wie die Plenarversammlung des Pastoralkonzils — klar zum Ausdruck gebracht, daß eine solche wichtige Angelegenheit nur gemeinsam mit dem Papst und mit der Weltkirche geregelt werden kann. Einseitig und eigenmächtig vollzogene Maßnahmen und Beschlüsse würden uns in die Isolation drängen und der Glaubensgemeinschaft ernsthaft Schaden zufügen. Das kann die lokale oder partikulare Kirche nicht beabsichtigen. Und die Erklärung der Bischöfe vom 19. Januar macht — wie die Empfehlungen der vergangenen Vollversammlung dieses pastoralen Rates — klar, daß die niederländische Kirchenprovinz nie derartiges beabsichtigte. Ich zweifle daran, ob man das immer und überall gut verstanden hat. Ich möchte hier darauf hinweisen, was uns im 15. Kapitel der Apostelgeschichte über die Urkirche erzählt wird. Die Lokalkirche von Antiochien hatte Schwierigkeiten mit einem Problem, das die ganze Kirche betraf. Sie unterbreitete ihre pastoralen Sorgen den „Aposteln und Ältesten“ in Jerusalem mit ehrfurchtsvoller Anerkennung jener Autorität, die der Herr der Führung der Kirche gegeben hat. Die niederländischen Bischöfe beabsichtigten mit ihrer Erklärung vom 19. Januar nichts anderes. Sie wollen jetzt von neuem und aus voller Überzeugung ihre tiefen Gefühle der Verbundenheit mit dem ganzen Bischofskollegium und ganz besonders mit dem Heiligen Vater als dem Oberhaupt dieses Kollegiums zum Ausdruck bringen: auf ihm lasten die Probleme und Nöte der Kirche der ganzen Welt am schwersten. Wir möchten diese Lasten nicht vergrößern, sondern sie zu den unsrigen machen, so wie unsere Sorgen und Lasten auch die Seinigen sind. Unsere Verbundenheit mit dem Heiligen Vater gründet auf unserem Glauben und auf unseren aufrichtigen Gefühlen der Ehrfurcht, Treue und Verbundenheit.

In der jetzigen delikaten Situation brauchen wir mehr als je Serenität, beiderseitiges Vertrauen und Gebet um das Licht des Heiligen Geistes. Wenn ich hier das Gebet erwähne, meine ich das nicht als eine billige Ausflucht, sondern als einen gläubigen Ausdruck der Überzeugung, daß Gottes Geist der Wahrheit uns zur vollen Wahrheit leiten wird (Joh 16, 13). Lasset uns dermaßen für seine Wahrheit aufgeschlossen sein, daß wir nicht zuerst um die Erfüllung unserer eigenen Wünsche bitten, sondern um all das, was die Kirche von heute braucht und was für sie eine Quelle des Friedens und Heiles ist gemäß der Absicht des Geistes des Herrn.

Anton Grabner-Haider Bessere Information in der Kirche

Dem Verfasser geht es darum, auf dem Hintergrund der teilweise zu geringen Informationsbereitschaft in der Kirche die Notwendigkeit und die Erfordernisse einer besseren Information darzustellen und möglichst konkrete Hinweise für die kirchliche Praxis zu geben. Er verzichtet allerdings darauf, diese Anregungen in „Rezepte“ zusammenzufassen. red

I. Zur Situation

Der Begriff Information ist seiner Herkunft nach untheologisch, aber legitim auf kirchliche Vorgänge zu übertragen; denn was er meint, gab es immer schon auch in der Kirche, wenngleich nur sehr eingeschränkt. Er meint die Weitergabe von sprachlichen Inhalten ohne Wertung dieser Inhalte. Damit ist Information nicht dasselbe wie Verkündigung, wenn auch ein gewichtiger Teil von ihr. Zu ihr gehört noch das Engagement an den sprachlichen Inhalten, die weitergegeben werden, das persönliche Bekenntnis, das Glauben zu wecken vermag. Der Verstehenshorizont des Gläubigen muß geweitet werden, damit dieser der Botschaft Jesu begegnen kann. Der problemlose Zuhörer, dem sein Dasein wie seine Umwelt nicht zur Frage geworden sind, wird die Botschaft Jesu kaum als Anspruch empfinden, sondern sie verharmlosen.

Information im Dienste der kirchlichen Verkündigung hat inhaltlich zwei Aufgaben zu bewältigen: a) Sie muß sachlich über Glaubensinhalte informieren und damit die bekennende Verkündigung und die personale Aneignung dieser Inhalte vorbereiten; b) sie hat dem Gläubigen ein konkretes Bild von seiner gesellschaftlichen und kirchlichen Umwelt zu vermitteln, um so sinnvolle Praxis des Glaubens zu ermöglichen.

Eine solche Information funktioniert in der Kirche von heute weithin sehr schlecht, und dies wird vielerorts gar nicht als Problem, sondern als Vorteil angesehen. Es wird unterschoben, dem überdurchschnittlich in der Theologie und in seiner Umwelt Informierten falle es schwer, zu glauben, zumindest aber kirchentreu zu sein. So liegt manchen Kirchenleitungen wenig an exakter und umfassender Information der Gläubigen. Dabei sind aber Verkündigung und Aneignung des Glaubens ohne diese Information gar nicht möglich. Wo nämlich gesellschaftliche und kirchenpolitische Information unterschlagen wird, wird Glaube geschichtslos und seine gesellschaftliche Praxis unmöglich, dann werden Kir-

chen harmlos und „weltfremd“. In der kirchlichen Verkündigung gibt es viel Bekenntnis zu älteren und neueren theologischen Einsichten, und diese werden durchwegs mit viel Engagement vorgetragen, so daß sie nicht selten ein verstehendes Gespräch erschweren oder unmöglich machen, weil die gemeinsame Basis dafür fehlt. Sprachschwierigkeiten können auf mangelndes Sprachwissen oder auf geminderte Artikulationsfähigkeit zurückgehen. Gesprächsschwierigkeiten aber basieren auf dem unterschiedlichen Problemhorizont der Gesprächspartner, sowie auf den verschiedenen Abstufungen von Information, die gerade in der Kirche sehr groß ist und kaum abzunehmen scheinen.

Da ist z. B. eine Disziplin in der katholischen Theologie, die in den letzten Jahren ungeheure Fortschritte gemacht hat, die *Exegese*. Seitdem die offiziellen kirchlichen Dokumente zu exakter biblischer Forschung aufgerufen haben — und das ist für das Neue Testament noch keine 10 Jahre her (1961 ein Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission und 1965 das Konzilsdokument über die Offenbarung) —, ist die historisch-kritische Methode auch in der katholischen Exegese zum Durchbruch gekommen. Noch um 1950 bekamen katholische Exegeten kein Imprimatur für ihre Veröffentlichungen, wenn sie sich zu dieser Methode bekannten, die sich in der historischen Forschung längst bewährt hatte. Es bereitete Schwierigkeiten, die Ergebnisse solcher historisch-kritischen Forschung in der Kirche offen auszusprechen, da sich häufig eine Diskrepanz zum bisherigen, kirchlichen Glaubensverständnis zeigt. Dies ist auch gar nicht verwunderlich, weil heute zum ersten Mal in der ganzen Kirchengeschichte die biblischen Texte annähernd in ihrem ursprünglichen Sinn ins Blickfeld kommen, und weil andererseits das kirchliche Glaubensbewußtsein eine lange Entwicklung vom Ursprung weg durchgemacht hat. Mit dieser Forschungsmethode kommt aber zugleich die ursprünglich christliche Botschaft in Sicht, die ein vertieftes Glauben und Hoffen möglich macht. Es zeigt sich, daß die Bibel gar nicht sein will, wofür sie lange in der Kirche gehalten wurde, nämlich ein historisches Buch, oder gar ein Lehrbuch der Moral und der Metaphysik; daß sie kein naturwissenschaftliches Buch ist, hatte sich in der Kirche seit längerem herumgesprochen. Das biblische Jesusbild hat nur wenig gemeinsam mit dem Jesusbild der kirchlichen Frömmigkeit. Was in den Evangelien über die Kindheit Jesu gesagt ist, ist nur vom religionsgeschichtlichen Kontext her zu verstehen und hat wenig historischen Wert. Auch dürfen in den synoptischen Evangelien nur wenige authentische Jesusworte angenommen werden, die nicht durch die urkirchliche Überlieferung abgewandelt wurden.

Die neuen Einsichten in die literarischen Gattungen und Aussageweisen der biblischen Schriften zwingen zu einem neuen Verständnis von „Wunder“ in der Bibel. Jesus hat kaum die Sakramente so eingesetzt, wie sie heute in der Kirche eingerichtet sind. Paulus erwartete mit seinen Gemeinden noch jeden Tag die Wiederkunft Christi. Zwischen der gegenwärtigen Kirchenstruktur und den Anfängen dieser Kirche zeigt sich eine eigenartige Diskrepanz. Die neutestamentliche Moral entstammt zum allergrößten Teil ihrer Umwelt und will nur Paradigma für ein mögliches christliches Handeln sein. Diese Beispiele könnten sehr weit fortgesetzt werden.

Wie geschieht nun die innerkirchliche Information über derartige, von den qualifizierten Forschern als richtig angesehene Forschungsergebnisse? Offizielle Information über die historische Erforschung der Bibel wird kaum betrieben. Die zuständigen kirchlichen Stellen scheinen solche Informationen eher aufzuschieben, damit nicht unnötige Unruhe unter dem Kirchenvolk verbreitet wird. Doch werden Bibelkurse abgehalten, gibt es eigene Bibelwerke, die exakte Information über diese Forschung leisten; diözesane und pfarrliche Bildungswerke befassen sich mit biblischen Themen. Aber damit wird nur ein kleiner Kreis von Gläubigen erreicht, und nicht immer werden diese Informationen von wirklich Informierten gegeben. Die Ergebnisse der biblischen Forschung werden wohl in den Fachzeitschriften vorgestellt, finden aber kaum Eingang in die Kirchenpresse oder in Kirchenfunksendungen. Auch in der Sonntagspredigt sind solche Informationen nicht sehr breit gestreut, und selten sind sie sachlich genug, um das bisherige Glaubensverständnis langsam weiterzuführen. Wenn z. B. ein Prediger behauptet, Jesus sei nicht über den See gewandelt, ohne aber die eigentliche Glaubensaussage einer solchen Wundergeschichte aufzeigen zu können, dann wird nicht Glaubensinformation geleistet, sondern werden die Gläubigen höchstens verunsichert und schockiert. Dies trägt dann sehr zu den oben genannten Gesprächsschwierigkeiten bei, und es entstehen jene zwei Grundhaltungen solchen Informationen gegenüber, die dem Gespräch nicht förderlich sind: die einen werden sich begeistert zu den neuen Einsichten bekennen, auch wenn sie diese nicht ganz verstanden haben, die anderen aber werden sich vor diesen entschieden wehren, weil sie ihren bisherigen Glauben davon bedroht sehen. Wer über neue theologische Einsichten so informiert wurde, daß er diese in sein bisheriges Glaubensverständnis hereinnehmen und dieses so entfalten konnte, der wird solche Einsichten entschieden vertreten und so weitergeben können, daß sie auch ande-

ren zu einer neuen und vertieften Glaubensmöglichkeit werden. Wer aber mit neuen theologischen Erkenntnissen unvorbereitet konfrontiert wird, der wird allzu leicht befürchten müssen, von diesen überfahren zu werden; der wird um seinen bisherigen Glauben bangen, weil ihm keine Möglichkeit gezeigt wird, das Neue mit dem Bisherigen zu vereinen. Glaube hat immer auch eine sehr menschliche Seite: durch ungekonnte oder halbbrichtige Informationen kann Glaube zerstört werden, auch menschlicher Glaube, es kann Hoffnung klein werden und es können Menschen innerlich zugrunde gehen. Die Aufgaben der Seelsorger werden hier enorm schwierig.

Mit den immer größer werdenden Gesprächsschwierigkeiten zwischen den Mehrinformatierten und denen, die nicht die Möglichkeit zur sachlichen Information haben, wächst auch die Spannung zwischen den bewahrenden und den vorwärtstreibenden Kräften in der Kirche. Denn eine vertiefte und exaktere Einsicht in den Glauben der Urkirche kann nicht ohne Folgen bleiben für die Kirche heute. Wo Jesu Botschaft besser in Sicht kommt, wird auch die Diskrepanz zwischen ihr und der heutigen Kirche immer deutlicher. Wer dem biblischen Glauben begegnet, der ist von ihm betroffen und zum Umdenken genötigt. Solche Christen wollen nun langsam oder schnell die Umkehr ihrer Kirche betreiben, sie werden aber von den Kirchenleitungen selten verstanden und noch seltener gefördert, wenn sie dieses Evangelium aus der starren Institution und aus der Verniedlichung gelöst und in ihrer Gesellschaft wieder als das wirksam sehen wollen, was es ursprünglich war: als Freudenbotschaft. Dies macht die Spannung innerhalb der Kirche von heute aus. Allein eine sachliche und verständliche Information auf breiter Basis im Kirchenvolk kann diese Spannung vermindern und kann menschliche Tragödien vermeiden helfen.

Zweites Vatikanum

Ein anderes Beispiel, wo die innerkirchliche Information schlecht funktioniert oder funktioniert hat, sind die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils. Diese hätten sehr oft eine einschneidende Bewußtseinsänderung unter den Gläubigen zur Folge, etwa wenn man an die Erklärung der Religions- und Gewissensfreiheit denkt oder an das neue Kirchenverständnis. Von solcher Bewußtseinsänderung ist aber in der Kirche nicht viel zu merken, weil die erklärende, interpretierende und somit kritische Information über die Konzilsbeschlüsse ausgeblieben ist. Die neuen Möglichkeiten und Grundlinien des Glaubens, die in diesen Beschlüssen kirchenoffiziell geworden sind, sind meist nur den Theologen einsichtig, die für ihr spezielles Forschungsgebiet davon betroffen sind. Die Information in der Kirchenpresse oder

auch in der offiziellen Verkündigung ist bislang weithin ausgeblieben. Die Gegner der Konzilsbeschlüsse hatten keinen Grund, diese zu verbreiten. Viele andere aber hielten das wenige, das das Konzil brachte, nicht wert, weiterzugeben. So wurde aber den Gläubigen eine wichtige Stufe der Bewußtseinsänderung unterschlagen.

Zur Information in der Kirche gehört sicherlich noch viel mehr als die Weitergabe von neuen theologischen Einsichten. Dazu gehören vor allem die sachliche Darstellung der innerkirchlichen Vorgänge wie auch die Erweiterung des gesellschaftlichen und politischen Horizonts und die Schärfung des umweltlichen Problembewußtseins. Kirchentreue Christen sind häufig über beides sehr schlecht informiert. Die innerkirchlichen Vorgänge werden in der Kirchenpresse vielfach in einer einseitigen Auswahl dargestellt; Schwierigkeiten und Gegensätze werden entweder verschwiegen oder verkleinert. Die Hintergründe von bestimmten Vorgängen werden selten aufgezeigt. Häufig wird der Standpunkt vertreten, die Probleme der Kirchenleitungen gingen die Gläubigen nicht unmittelbar an. Damit werden die Gläubigen bewußt unselbstständig gehalten. Was eine Kritik an den Kirchenleitungen hervorrufen könnte, wird von vornherein aus der Information ausgeklammert. Entweder wird der Eindruck erweckt, alles in der Kirche sei in bester Ordnung, oder es wird eine gewisse Schwarz-Weiß-Malerei betrieben, wobei allzu schnell die Vokabel Freund und Gegner, orthodox und ketzerisch zur Hand sind. Eine demokratische Kirchenpresse gibt es erst in Ansätzen. Wichtige Informationen über die Kirche müssen aus der nichtkirchlichen Presse geholt werden. Dabei hat jeder Christ das Recht auf sachliche Information. Wo ihm kirchliche Schwierigkeiten verschwiegen werden, werden ihm auch Chancen nicht gezeigt. Nur wer weiß, was gespielt wird, wird gewillt und fähig sein, die Kirche mitzutragen. Auf solche Christen werden die Kirchenleitungen aber zusehends angewiesen sein.

Politische Information

Die politische Information mag jedem Christen selber überlassen bleiben. Nun geschieht aber durch die Kirchenpresse vielfach eine einseitige und unkritische Umwelteinformation; politische Zusammenhänge werden, ähnlich wie in Parteizeitungen, vereinfachend oder in übertriebenen Kontrasten und Schablonen dargestellt. Dabei ist der christliche Glaube auf eine vielschichtige Umwelteinformation angewiesen, denn er muß in einem ganz konkreten, gesellschaftlichen Zusammenhang getan werden. Dafür ist ein Problembewußtsein nötig, das weiß, was in der Umwelt vorgeht. Inhumane Zustände müssen als solche durchschaut werden, damit sie abgeschafft werden können. Oder es muß die konkrete Not der

Mitmenschen, auch die seelische Not, gesehen werden, damit christliche Caritas überhaupt möglich wird. Wo aber bewußt christliche Scheinprobleme aufgebaut werden, ist der tätige Glaube auch ein Scheingefecht. Solche Information hat in der eigenen Familie, beim Nachbarn und am Arbeitsplatz anzufangen, reicht aber bis zur Weltgesellschaft und Weltpolitik. Für ihn ist z. B. nicht belanglos, was in Griechenland geschieht oder in Spanien, was in Lateinamerika oder in Asien, welche „heiligen Kriege“ geführt werden, ob die Zahl der Verhungerten zunehmen wird usw. Seine Betroffenheit wird umso größer sein, wenn im Namen Christi Diktaturen mit allen Formen von Inhumanität aufrechterhalten werden, ja wenn diese von Kirchen noch den Segen erhalten. Ein Glaube, der davor die Augen verschließen würde, wäre ein welt- und geschichtsloser Glaube, jedenfalls keiner, der sich auf Jesus berufen könnte, der als politischer Verbrecher abgeurteilt wurde. Freilich genügt es nicht, über inhumane Zustände in unserer Weltgesellschaft informiert zu werden. Es muß auch über konkrete politische Möglichkeiten, Pläne und Aktionen etwas gesagt werden, darüber, wie solche Zustände vermindert und geändert werden können. Die Kirche muß durch ihre Informationsmöglichkeiten das oft minimale politische Bewußtsein zu verbessern und ein kritisches, gesellschaftliches Bewußtsein zu bilden helfen, damit Glaube geschichtsmäßig und gesellschaftsverändernd wird. Um echt gesellschaftskritisch wirken zu können, müssen Christen sogar überdurchschnittlich politisch informiert sein.

II. Die mögliche Information

Intensivierung der theologischen Information

Was kann und was muß getan werden, um die Information in der Kirche zu verbessern? Zunächst muß die sachliche, theologische Information intensiviert und vielfach erst systematisch aufgebaut werden; dies auf allen Ebenen, auf pfarrlicher, diözesaner und überregionaler Ebene, durch Bildungsinstitutionen wie durch die Massenmedien. Eine Erneuerung der Kirche wird es erst dann geben, wenn die Glaubensinformation wirklich in der ganzen Breite der Kirche funktioniert. Dabei wird viel Eigeninitiative der Gläubigen nötig sein. Pfarrliche Bildungsinstitutionen können die Weiterbildung im Glauben in die Hand nehmen, sei es durch Vorträge, Arbeitskreise, Gesprächsrunden und Diskussionen. Wichtig ist dabei, daß die Multiplikatoren dieser Information sachlich ausgebildet und fähig sind, bisheriges Glaubensverständnis zu weiten und zu entfalten. Es darf keine „Umschulung“ im Glauben stattfinden, sondern ein echtes Weiterführen. Hier ist das Problem, daß es nur wenige solcher qualifizierter Multiplikatoren in der Kirche gibt; der theologische Fachmann kann sein Wissen nicht verständlich wei-

Aufbauen auf dem
bisherigen
Glaubensverständnis

tergeben; wer verständlich reden kann, verfügt häufig über wenig theologische Information. Zunächst sollten wohl die Kirchenleitungen selbst Mut und Demut aufbringen, sich über neue theologische Einsichten zu informieren. Weiter darf es nicht dem Belieben der kirchlichen Verkündiger überlassen bleiben, sich solche Einsichten anzueignen und sie weiterzugeben oder nicht; sie müssen vielmehr überprüfbar dazu verpflichtet werden. Dazu ist eine ständige, obligate, theologische Weiterbildung aller Verkündiger notwendig. Theologische Wochen, Kurse und auch Fernkurse bieten sich als Möglichkeiten an. Es geht aber dabei nicht nur um die neuen theologischen Einsichten, es geht vor allem um die Methode, wie diese Einsichten verstehbar weitergesagt werden können, wie bisheriges Glaubensverständnis behutsam weitergeführt werden kann. Sonst kommt es unter den Gläubigen zu Verwirrung und Unsicherheit. Es ist eine völlige Verkennung der menschlichen Glaubenssituation, wenn einfach gesagt wird: das Bisherige war falsch, das Neue allein ist richtig. In dieser Weise kann kein Gespräch geführt werden. Für eine systematische Glaubensinformation des Kirchenvolkes genügt aber nicht die bisherige Verkündigung im Gottesdienst und in der Schule. Dafür muß die religiöse Erwachsenenbildung intensiviert werden, es müssen zusätzliche Multiplikatoren des sich anbahnenden neuen Glaubensbewußtseins ausgebildet und sinnvoll eingesetzt werden, etwa die zahlreichen „Laientheologen“. Auch für die religiöse Erwachsenenbildung müssen neue Methoden adaptiert werden, um Glaubensinformationen verstehbar weitergeben zu können. Die nichtkirchliche Umwelt hat heute viele Anregungen parat, etwa zur Methodik der Gesprächsführung oder der Gruppendynamik. In diesen Gebieten ist eine methodische Nachschulung der Verkündiger unabdingbar. Auch für diese berufsbegleitende Weiterbildung gibt es in den seelsorglichen Arbeitstagen und Wochen einen vielversprechenden Anfang. Die Verkündiger müßten in zwei verschiedenen Gruppen zu Spezialisten ausgebildet werden: einerseits zu Missionaren, die das Evangelium glaubhaft aus der Kirche hinausragen können, andererseits zu geduldischen Gesprächspartnern der Gläubigen.

Wie kann die geforderte Information von unten her auf der Ebene der Pfarre aufgebaut werden? Ein gewisses Informationsbedürfnis ist unter den Gläubigen von vornherein da, bedingt durch die zunehmende Verunsicherung in der Kirche. Durch die Verkündiger und Seelsorger kann dieses Bedürfnis intensiviert werden, ohne daß die Seelsorger jetzt die ganze Information, sei es die theologische oder die politisch-gesellschaftliche, in die Hand nehmen müßten.

Gesprächskreise und Arbeitsrunden

Sie sollen vielmehr die selbständige Informationsarbeit der Gläubigen anregen. Es soll zur freien Bildung von Gesprächskreisen und Arbeitsrunden kommen. Diese sollen durch kein Einteilungsprinzip nach „Ständen“ oder Berufen von vornherein festgelegt werden, sondern sich nach freiem Interesse bilden können, wobei bestehende Freundschaften und Bekanntschaften förderlich sein können. Wichtig ist, daß die Bildung einer Gruppe ein konkretes Informationsziel hat, sei es ein bestimmtes theologisches, gesellschaftliches oder kirchenpolitisches Thema. Aus dem Gespräch mit den Gläubigen werden die dringlichsten Fragen und Probleme leicht herauszuhören sein. Dann müssen ein paar Verantwortliche gefunden werden, die den Arbeitskreis in die Hand nehmen („Gruppenleiter“). Die Gruppe kann sowohl von Einzelpersonen, als auch von einem Team geleitet werden, wobei das zweite erstrebenswerter ist. Die Gruppenleitung hat zuerst einmal die Aufgabe, Interessenten und Teilnehmer für den Arbeitskreis zu gewinnen. Mit diesen werden in demokratischer Weise die Arbeitsmethoden und das Thema festgelegt; man überlegt sich, in welchen Zeitabständen man sich treffen will und andere technische Dinge.

Die *Arbeitsmethode* dieses Arbeitskreises ist das *Gespräch*. Es geht dort nicht um das widerspruchslose Anhören von Vorträgen und Monologen, es geht vielmehr um die persönliche *Aneignung* von Information. Es müssen in der Gruppe Informationsträger (Referenten) da sein, die ihre Information in einem Kurzreferat einmal vorstellen — ein Referat sollte nicht länger als 20 bis 30 Minuten dauern. Das Wichtigste ist das darauffolgende Gespräch. Dabei geht es nicht in erster Linie um die Vermehrung von theoretischem Wissen, sondern um die persönliche Konfrontation mit der neuen Information. Mögliche Fragen wären etwa: Was bedeutet das Gesagte für unsere konkrete Gemeindesituation, für den gesellschaftlichen Kontext, für mein Leben? Wo ergibt sich daraus eine mögliche oder notwendige Änderung unserer christlichen Praxis? Was ist konkret zu tun, um der neuen Information Genüge zu tun? Was muß kirchlich oder gesellschaftlich initiiert, geplant oder gestoppt werden? So haben diese Arbeitskreise nicht nur vermehrtes Glaubenswissen oder einen vergrößerten Problemhorizont zum Ziel, sondern eine veränderte christliche Praxis. Es muß im Gespräch überlegt werden: Was kann jetzt schon getan oder anders gemacht werden, um dem Evangelium zu entsprechen, was wird in der nächsten Zeit möglich oder erforderlich sein? Hier wird deutlich, daß Glaubensinformation immer mit der gesellschaftlichen Information konfrontiert werden muß. Anders sind Glaube und christliche Praxis nicht möglich.

Informationsträger und Gruppenleiter

Eine Schwierigkeit liegt in der Findung der *Informationsträger* und der *Gruppenleiter*. Denn der Informationsträger muß über exakte und fundierte Informationen verfügen, der Gruppenleiter wiederum muß etwas wissen von der Methodik der Gruppenleitung und der Gesprächsführung. Informationsträger können Fachleute oder einzelne Teilnehmer des Arbeitskreises sein, die sich mit einem Problem intensiv befassen, so daß sie ihre Information dem Arbeitskreis weitergeben können. Jede Art von Information wird kritisch überprüft und diskutiert werden müssen, um tendenziösen Informationen oder Fehlinformationen zu entgehen. Wo Fachleute aus dem Gebiet der Gesellschaft und Politik als Referenten erreichbar sind, wird man ein gesellschaftliches Thema wählen und sein Glaubenswissen mit diesem konfrontieren. Theologische und kirchenpolitische Informationsträger stehen immer häufiger in spezialisierten Laientheologen oder -verkündigern zur Verfügung. Der Seelsorger soll nur in Ausnahmefällen die theologische Information übernehmen. Er soll sich vielmehr an der gesprächsweisen Aneignung der Information beteiligen. Die Informationsträger der einzelnen Pfarren können untereinander ausgetauscht werden, oder sie können von der Diözese aus zentral ausgebildet und eingesetzt werden.

Die *Gruppenleiter* müssen es verstehen, in einer Gruppe ein schöpferisches Gespräch zu provozieren und so die Gruppe zusammenzuhalten und aufzubauen. So müssen sie wissen, was einem Gespräch hinderlich ist, was es hemmt, was den einzelnen aus sich herausgehen und teamfähig werden läßt. Sie haben die Gruppe nicht zu lenken, sie haben nicht zu diktieren, vielmehr haben sie in demokratischer Einordnung die Fäden des Gespräches fest in der Hand. Unbedingt sollten sie in der Methodik der Gesprächsführung und der Gruppendynamik geschult und ausgebildet werden. Freilich wird das nicht von Anfang an möglich sein. Ein Seelsorger wird in seiner Pfarre zuerst einen Gruppenleiter suchen, der kontaktfähig ist und von dem anzunehmen ist, daß er eine Gruppe leiten kann. Dieser wird sich im Laufe der Zeit methodisch schulen oder aber einem anderen methodisch ausgebildeten Leiter Platz machen. Das Funktionieren eines Arbeitskreises steht oder fällt mit dem Gruppenleiter oder mit dem Leitungsteam. Der Seelsorger soll möglichst nicht eine Gruppe leiten, wiewohl es wünschenswert wäre, daß auch er von der Methodik der Gesprächsführung etwas versteht.

Diözesane Informationsstelle

Für die einzelnen Arbeitskreise in den Pfarren muß eine zentrale diözesane Stelle eingerichtet werden. Sie hat die Aufgabe, mit allen Arbeitskreisen in Verbindung zu sein, deren

Arbeitsergebnisse auszutauschen, die Informationsträger und Gruppenleiter auszubilden und die Referenten zu verteilen. Diese Zentrale liefert das angeforderte Informationsmaterial an die einzelnen pfarrlichen Gruppen. Sie hat aber keine Direktionsbefugnis und Kontrollvollmacht. Sie wird die Kirchenleitungen über die Ergebnisse der Gruppen ständig informieren.

Aus diesen Informationsgruppen auf der kirchlichen Basis ergibt sich ein neues Modell von Kirche. Kirche basiert so auf bewußter Entscheidung und gesellschaftlicher Praxis der Gläubigen. Die bestehenden Kirchenstrukturen werden dabei nicht angetastet. Mit der gesteigerten Information kommt mehr Verantwortung und Selbständigkeit unter die Gläubigen, ihre gesellschaftliche Praxis wird konkreter. Durch solche Informationsarbeit kann die Kirche auch missionarisch wirken, denn auch Kirchenfremde können zur Mitarbeit in den Arbeitskreisen eingeladen werden. Vor allem kann diese intensivierte Information die kirchliche Verkündigung beleben, unterstützen, aber auch kritisieren; sie wird zu einer neuen Sprache für das Evangelium in unserer Zeit beitragen.

Chancen der Massenmedien

Zugleich müssen die vielen neuen Chancen und Methoden innerkirchlicher Information gesehen werden, die sich längst anbieten. Morgenbetrachtungen und Predigten in Hörfunk und Fernsehen sowie Kirchenzeitungen sind für diese dringliche Information einfach zu wenig. „Worte zum Sonntag“ in profanen Tageszeitungen mögen für viele wache Christen neue Probleme aufreißen. Aber es geht darum, einen neuen kirchlichen und christlichen Horizont zu gewinnen, vom Evangelium her ein neues Bewußtsein zu bilden, das das Sein der Kirche verändert. Um das zu erreichen, muß eine konsequentere und breitere Information durch die Massenmedien eingeleitet werden. In Kirchenfunksendungen wird zu oft fromm gesprochen, in anderen Sendungen zu oft schockierend. Beides ist nicht Information. Es muß vielmehr eine systematische und in der Stoßrichtung einheitliche Information aufgebaut werden. Es genügen nicht Teilfragen des Glaubens, es muß sein ganzes Umdenken schrittweise vorgestellt werden. Es werden ja von den Massenmedien bereits ganze wissenschaftliche Disziplinen in Kursen angeboten. Dasselbe sollte auch für eine umdenkende, christliche Glaubensbotschaft möglich sein. Voraussetzung dafür sind Fachleute, die die Methodik dieser Medien kennen und die über ein neues Glaubensbewußtsein informieren können. Die Information muß verständlich und nachvollziehbar sein, sie muß beim konkreten Glaubensbewußtsein des Hörers oder Sehers einsetzen und dieses langsam weiterführen. Auch

über die profane Tages- und Wochenpresse kann echte religiöse Information geschehen.

Wo durch eine sachliche Glaubensinformation ein neues Glaubensbewußtsein entsteht, bereiten auch die Informationen über innerkirchliche Vorgänge keine Schwierigkeiten mehr, denn dann muß den Gläubigen nichts mehr vorenthalten werden, und dann müssen sie nicht länger vor „Gefahren“ bewahrt werden. Wer z. B. weiß, daß Protest und Opposition in der frühen Kirche eine legitime, nämlich prophetische Möglichkeit waren, wird nicht mehr verunsichert oder verwirrt, wenn er von Protest und Opposition in der Kirche heute hört. Oder wer über die innerkirchliche Diskussion über das Priesteramt informiert ist, wird es verstehen können, wenn Priester in der Kirche auf ihr Amt verzichten, ohne ihr kirchliches Engagement aufzugeben, und er wird zugleich die neuen Möglichkeiten kirchlicher Dienste sehen. Jedenfalls sind es die Ämter der Kirche den Gläubigen schuldig, sie über alle innerkirchlichen Vorgänge, Experimente, Chancen und Rückschläge genauestens zu informieren. Würde z. B. der Vatikan seine Finanzgebarung offenlegen, wären alle unseriösen Spekulationen um diese überflüssig.

Gesellschaftskritische Informationen

Zu den gesellschaftskritischen Informationen in der Kirche ist zu sagen, daß bewußte Einseitigkeit abgebaut werden muß, daß Scheuklappen der Kirchenpresse fallen sollen. Den Gläubigen sollte der Weg zu einer selbständigen, umfassenden politischen Information nicht verbaut werden, sondern solche Information sollte unter Christen angeregt und gefordert werden. Es bleibt aber die konkrete Möglichkeit, daß auch die Kirchen mehr und mehr zu einer kritischen, gesellschaftlichen Information beitragen werden. Allein die sachliche, theologische Information auf breiter Basis kann vor einem innerkirchlichen Gesprächsabbruch und vor menschlichen Glaubenstragödien bewahren und zu einem neuen Glaubensbewußtsein und zu einer neuen Kirche führen. Die Angst vor der Information in der Kirche ist einerseits die Angst vor dem Evangelium, andererseits die Angst vor der Welt. Ein Scheinevangelium in einer fingierten Welt macht noch keine Christen und auch keine Kirche. In einer Kirche, in der Jesus lebt, besteht aber kein Grund, dem Evangelium wie der Welt nicht ins Auge zu sehen.

Johannes Gründel Modell einer berufsbegleitenden theologischen Weiterbildung

Das vorliegende Modell ist aus der Praxis erwachsen und unter Mitarbeit der in der Praxis stehenden Priester erstellt. Die Einführung soll zudem die Einsicht in Wert und Notwendigkeit einer möglichst intensiven Weiterbildung und das Interesse an solchen Kursen bei den Teilnehmern wie bei den Verantwortlichen in den einzelnen Diözesen verstärken.

red

Die hektische Unruhe unserer Zeit gründet zu einem nicht geringen Teil darin, daß die Entwicklung auf nahezu allen Gebieten unseres Lebens in einem kaum mehr überschaubaren Ausmaß voranschreitet. Dem einzelnen ist es nur mehr schwer möglich, sich auf dem laufenden zu halten, „up to date“ zu bleiben. Für einen Bauingenieur, mehr noch für einen Arzt setzt man es als selbstverständlich voraus, daß er sich mit den für seine Berufsausübung relevanten Neuerungen vertraut macht. Ein übervoller Veranstaltungs- und Tagungskalender enthält für seine berufliche Weiterbildung ein reichhaltiges Angebot.

Will der Seelsorger wirklich das Evangelium in der modernen Welt und in einer dem heutigen Menschen verständlichen und treffenden Sprache verkünden, so muß er sich auch mit den neu aufbrechenden Problemkreisen in Theologie und Gesellschaft gründlich befassen. Dafür reicht die gelegentliche Lektüre eines theologischen Artikels oder ein für ein breiteres Gremium der Pfarrei organisierter Vortrag — etwa im Rahmen einer theologischen Erwachsenenbildung oder eines Glaubensseminars — nicht mehr aus. Der moderne Theologe kann heute zwar keineswegs mehr ein „all-round-man“ sein, und er soll es auch nicht; doch müßte er sich mit den wichtigsten aktuellen theologischen Fragen einigermaßen befassen, da er die ihm aufgetragene Aufgabe sonst nicht in der von ihm zu erwartenden Weise erfüllt. Wer sich natürlich über Jahre hindurch nicht mehr mit einem eigentlichen theologischen Studium befaßt hat, dem wird der Einstieg nicht leicht fallen. Es gibt durchaus auch eine Flucht in Arbeit und ständige Aktivität, die häufig — wenngleich oft unbewußt — als „Alibi“ gegen eine längst anstehende theologische Fortbildung benutzt wird. Vielleicht fürchtet auch mancher, seine gut eingefahrenen „alten Geleise“ verlassen zu müssen und aus der festgefahrenen (aber falschen) Ruhe und Sicherheit aufgeschreckt zu werden, wenn er sich mit den modernen Fragen der Theologie befaßt. Umso größer wird dann die Kluft zwischen diesen alten Routiniers und der nachrückenden jungen Generation.

Auf der Suche
nach einer Konzeption
für ein Kontaktstudium

Erfreulicherweise finden in nahezu allen Diözesen jährlich mehrere Pastorkonferenzen oder „Theologische Tage“ statt,

auf denen theologische Themen erörtert werden. Sie bieten eine erste Hilfe, vermögen aber den wachsenden „Bildungsnotstand“ (im weiteren Sinne) nicht zu beheben. Abgesehen von einigen Diskussionsbeiträgen bleiben doch die meisten Teilnehmer derartiger Konferenzen mehr oder weniger passive Hörer, „Konsumenten“ von einigen theologisch dargebotenen Gedanken, wobei der „Verdauungsprozeß“ bei den einzelnen äußerst verschieden verläuft. Was läßt sich zudem in zwei oder drei Tagen auf einer Konferenz schon ausdiskutieren. Aber gerade halbverdaute Erkenntnisse verursachen Beschwerden — unter Umständen in weiten Kreisen, wenn der Konsument zum Produzenten derartiger „Halbwahrheiten“ in seiner Gemeinde oder Schule wird.

Die deutschen Bischöfe haben im Frühjahr 1968 auf ihrer Vollversammlung eine neue Ordnung der theologischen Studien verabschiedet. In diesem 20 Seiten umfassenden Studienplan ist nur eine halbe Seite (mit 13 Zeilen) dem Kontaktstudium gewidmet. Darin wird auf das von einigen Hochschulen bereits mit Erfolg durchgeführte Studium hingewiesen und empfohlen, „daß nach einem Abstand von sechs Jahren die in der Seelsorge Tätigen für ein Semester an ihre Hochschule zurückkehren; dieser Abstand hat sich bereits als sehr zweckmäßig erwiesen“. Die Hochschulen werden zudem gebeten, dem jeweiligen Bischof detaillierte Vorschläge zu unterbreiten.

Diese Anregung eines Kontaktstudiums an der Universität bzw. Hochschule wurde bereits im Sommer 1968 in München auf einer Konferenz mit Vertretern sämtlicher bayerischen theologischen Hochschulen, aus dem Seelsorgeklerus und von den Ordinariaten der Diözesen Bayerns sowie mit dem Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz gründlich diskutiert. Es war das einmütige Ergebnis, daß diese Aufgabe von den Hochschulen allein nicht zu leisten ist. Selbst wenn über das normale Programm hinaus in Form von eigenen Arbeitskreisen und Sondervorlesungen ein Angebot für ein solches Kontaktstudium geschaffen würde, so wäre damit zwar eine entsprechende Wissensvermittlung möglich, das Anliegen als solches aber noch keineswegs genügend erfüllt. Abgesehen von der Tatsache, daß es älteren Jahrgängen schwer fallen dürfte, sich in dem heutigen Universitätsbetrieb wieder heimisch zu fühlen, geht es eben doch um mehr als bloß um eine reine Wissensvermittlung. Im Auftrage der Bayerischen Bischofskonferenz wurde darum in Freising bei München im Herbst 1969 ein Versuch gestartet, der unter Umständen Ausgangspunkt für weitere Überlegungen und Planungen einer gezielten theologischen Fortbildung werden könnte.

Unbeschadet der bereits bestehenden Angebote von seiten der Diözesen oder einzelner Hochschulen für eine theologische Fortbildung wurde in den Räumen des ehemaligen Priesterseminars am Domberg in Freising eine theologische Fortbildungsstätte für den Raum der Bayerischen Bischofskonferenz errichtet. Ziel derselben ist es, eine breit angelegte theologische Weiterbildung in einem dem heutigen Seelsorger zumutbaren Mindestzeitraum von vier Wochen pro Kurs zu gewährleisten. Dabei geht es nicht bloß um einen Einblick in neu aufgeworfene Fragen aus Kirche und Gesellschaft und um eine Auseinandersetzung mit den anstehenden soziologischen, psychologischen, anthropologischen und theologischen Problemen oder um die Aneignung neuer Forschungsergebnisse. Vielmehr sollen die Teilnehmer aus der von ihrem Studium her noch weithin gewohnten rein rezeptiven Haltung des „Konsumenten“ herausgeholt und zu aktiver Mitarbeit wie zur Gestaltung dieser Kurse herangezogen werden. Gerade diese gemeinsame Erarbeitung gewährt ein tiefergehendes ganzheitlicheres Verständnis und vermag auch die Basis zu schaffen für eine so viel beschworene Intersubjektivität und Zusammenarbeit. Dabei geht es um die Beseitigung einer für den Theologen und Seelsorger besonders gefährlichen lähmenden Stagnation, mag diese in einer gewissen Müdigkeit und Resignation oder in einem ideologischen ungeschichtlichen Denken begründet liegen. In einer gut vorbereiteten Gruppenarbeit soll bei den Teilnehmern eine Bewußtseinsänderung erreicht bzw. die Beseitigung eines falschen Individualismus angestrebt werden. Natürlich läßt sich ein solcher Prozeß nur in Gang bringen, wenn über die Arbeitsstunden hinaus auch eine entsprechende Wohn- und Lebensgemeinschaft zustande kommt. Darum ist für die Kursteilnehmer ein „Pendelverkehr“ nicht eingeplant; es wird vorausgesetzt, daß alle Teilnehmer eines solchen Kurses während dieser vier Wochen eine Wohn- und Arbeitsgemeinschaft bilden, wobei die anfallenden Wochenenden mit eingeplant bleiben. Eine Unterbrechung des Kurses durch Seelsorgearbeit dürfte sich nur negativ auswirken. Der vorgesehene Zeitraum erweist sich für eine gediegene Arbeit und für eine möglichst günstige Aktivierung des notwendigen Gruppenprozesses als besonders gut geeignet. Zudem kann man jedem Seelsorger eine einmonatige Abwesenheit noch zumuten, nicht aber ein ganzes Semester. Der erste Kurs fand vom 21. September bis 17. Oktober 1969 statt. Das genaue Programm wurde in den Amtsblättern der Diözesen Bayerns einschließlich Speyer ausgeschrieben. Um die Einhaltung eines vorgesehenen „Numerus clausus“ von ca. 40 (höchstens 50) Teilnehmern zu gewährleisten, wurde

den einzelnen beteiligten Diözesen nur eine beschränkte Teilnehmerzahl zugewiesen. Dieser erste Kurs war nur für Priester vorgesehen, doch wird man später auch Laientheologen mit einbeziehen. Entgegen einigen anderslautenden Vorschlägen wurde bewußt nicht auf bestimmte Weihejahrgänge oder Altersstufen zurückgegriffen. Vielmehr meldete sich eine altersmäßig recht bunte Mischung; der jüngste Teilnehmer zählte 29 Jahre, der älteste 65 Jahre, der größere Teil war jedoch zwischen 35 und 50 Jahre alt. Das Verhältnis zwischen Pfarrseelsorgern und hauptamtlichen Religionslehrern betrug 7 : 1; bei der abschließenden Testbefragung wurde eine zahlenmäßig stärkere Beteiligung von hauptamtlichen Religionslehrern, ebenso aber auch der Ausschluß der Religionslehrer von diesen für Seelsorger bestimmten Kursen eindeutig abgelehnt. Die 43 Teilnehmer dieses ersten Kurses verteilten sich auf die bayerischen Diözesen einschließlich Speyer sowie auf die Diözese Berlin (und ein Diasporapriester aus Kopenhagen).

Im allgemeinen blieb für die Referate und die anschließende Diskussion nur der Vormittag vorbehalten. Der Nachmittag stand Arbeitskreisen und einer abschließenden Plenumsdiskussion zur Verfügung, die Abende waren für Gesprächskreise, aber auch für kulturelle und gesellige Veranstaltungen reserviert. In einer jeweils gegen Ende der Woche vorgenommenen „Manöverkritik“ wurden die positiven wie die negativen Erfahrungen besprochen. Es erwies sich als fruchtbar und notwendig, daß ein Team von zwei bis drei Theologen als ständige Begleiter dieses Kurses stets die Brücke schlugen zwischen den einzelnen Fachbereichen, vor allem dann, wenn die betreffenden Referenten nicht an der gesamten Tagung teilnehmen konnten.

Themen
einer theologischen
Weiterbildung
und des „Modellkurses“

Der Theologie tut heute eine Besinnung auf den hermeneutischen Ansatz (eine Methodenreflexion), auf den Verstehensprozeß, auf die Sprachprobleme und die mit der Vermittlung der Glaubenswahrheiten zusammenhängenden Fragen — aber auch auf die theologische Relevanz der empirischen und soziologischen Erkenntnisse — not. Dabei soll ja das Bedürfnis zu eigener Weiterbildung geweckt und auch die Befähigung dazu in einem Mindestmaß vermittelt werden. Erst dann wird sich auch die für den Christen geforderte Dialogbereitschaft, Offenheit und Toleranz herausbilden, die nicht den Eindruck bloßen Taktierens macht, sondern Ausdruck einer inneren Überzeugung ist und in einer pluralistischen Gesellschaft Voraussetzung für einen fruchtbaren Dienst einer Glaubensverkündigung sein dürfte. Dabei geht es nicht nur um rein intellektuelle Auseinandersetzungen,

sondern um die Einübung eines vielschichtigen Prozesses des Verstehens und Vermittelns theologischer und anthropologischer Wahrheiten. Aus der Fülle der sich anbietenden Themen muß dabei eine Auswahl getroffen werden. In den wichtigsten Fachbereichen sollte jeweils exemplarisch an Hand von ein oder zwei Themenkreisen der hermeneutische Ansatz aufgezeigt werden. Den sich anschließenden Arbeitskreisen (mit einer Teilnehmerzahl von etwa zehn Personen) fällt dabei das Hauptgewicht der Erarbeitung zu. Bei dem ersten Freisinger Kurs, der von der Bayerischen Bischofskonferenz als „Modellkurs“ genehmigt wurde, standen folgende Fachgebiete auf dem Programm:

Erste Woche:
exegetisch-biblische
Theologie

Thema: *Die moderne Exegese – Hilfe für ein vertieftes Schriftverständnis*. An Hand der Auferstehungsberichte sollten sich die Teilnehmer kritisch mit den jüngsten Versuchen einer Neuinterpretation des neutestamentlichen Kerygmas auseinandersetzen (Prof. Franz Mussner und seine beiden Assistenten, Regensburg).

Der letzte Tag dieser Woche diente sofort der auf die Seelsorge bezogenen Konkretisierung der vorausgehenden Thematik: *Katechetische Konsequenzen aus der Auferstehungsbotschaft* (Dozent Wolfgang Langer, Katechetisches und Homiletisches Institut, München).

Die Spätnachmittage und teilweise die Abende der ersten Woche sowie der Sonntagvormittag dienten einigen gruppendynamischen Informationen (Dr. med. Otto Hürter.)

Zweite Woche:
dogmatische und
fundamental-
theologische Fragen

Montag bis Mittwoch: *Zugang zu einem rechten Verständnis des Dogmas und der Dogmenentwicklung*. Am Modell des Amtsverständnisses (und z. T. der Erbsündenlehre) wurde der Wandel einiger Glaubensaussagen aufgezeigt und der Weg zu einer Neuinterpretation des Glaubens aufgewiesen (Prof. Josef Finkenzeller, München).

Donnerstag bis Samstag: *Zu einer fundamentalen „Begründung des Glaubens“*. Auf dem Hintergrund der heutigen Infragestellung des Glaubens sollten Möglichkeit und Verantwortbarkeit des Glaubens für den modernen Menschen erschlossen werden (Prof. Heinrich Fries und seine beiden Assistenten, München).

Dritte Woche:
soziologische und
moraltheologische
Fragen

Montag bis Mittwoch: *Zur Begründung sittlicher Weisungen heute*. Die pluralistische Situation der Gegenwart verlangt neue Überlegungen zu einem überzeugenden Aufweis sittlicher Normen, was an Hand der Fragen aus der Sexualmoral und am Thema Autorität und Gehorsam exemplarisch dar-

gelegt wurde. (Prof. Johannes Gründel und Prof. Antonellus Elsässer, München).

Donnerstag bis Samstag: Zum *Leitbild einer kirchlichen Gemeinde von morgen*. Die veränderte Seelsorgesituation von heute erfordert konstruktive Überlegungen für neue Strukturen der Gemeinde (Prof. Norbert Greinacher, Tübingen). Hinzu kamen Arbeitskreise, die sich mit einer kritischen Stellungnahme und mit Neuverschlängen zu dem vorliegenden Entwurf für die Synode der deutschen Diözesen 1972 befaßten.

Vierte Woche:
religionspädagogische,
katechetische und
homiletische Übungen

Der Weg von der Schrift und Theologie zur Predigt und Katechese wurde in konkreten Schritten eingeübt (Leitung Prof. Erich Feifel, Dozent Wolfgang Langer und Dr. Elmar Bartsch, München).

An einigen Abenden der zweiten und dritten Woche fanden Gesprächskreise zur Spiritualität des Weltpriesters sowie zu liturgischen Fragen statt. Ein Abend war einer Diskussion mit dem Münchner Regionalbischof Ernst Tewes gewidmet, wobei Fragen des priesterlichen Amtes und des Zölibates diskutiert wurden.

Dieser erste Kurs wollte in den wichtigsten theologischen Fächern einen Einblick in die hermeneutische Fragestellung vermitteln. Deshalb hielt er sich in der Fächerauswahl in dem üblichen traditionellen Rahmen. Es versteht sich, daß bei dem für die Zukunft vorgesehenen Angebot eine gewisse Differenzierung erfolgen wird und einzelne Kurse mit verschiedenen Schwerpunkten, aber grundsätzlich noch mit einer entsprechend breit angelegten Fächerwahl angeboten werden. Neben diesen Normalkursen sollen jährlich ein bis zwei Spezialkurse zur Heranbildung von Multiplikatoren bzw. für ein bestimmtes Fachgebiet besonders interessierter Priester vorgesehen werden.

Erfahrungen aus dem
Freisinger „Modellkurs“

Eine abschließende anonyme Testbefragung der Teilnehmer bezüglich ihrer Erfahrungen und Kritik zu dem ersten Modellkurs ergab, daß mit dem Grundaufbau und der Fächerauswahl des Kurses 100 % einverstanden waren. Mit einer Ausnahme sprachen sich auch alle für den Einbau von gruppendynamischen und psychologischen Informationen, die sich für das Gelingen und auch für das Zusammenwachsen der Arbeitsgemeinschaft äußerst fruchtbar erwiesen, aus. Zwei Drittel waren mit der dargebotenen und verarbeiteten Stoffmenge einverstanden, einem Drittel aber war es „zu viel“. Über 90 % hielten auch eine Kursdauer von vier Wochen für den günstigsten und gerade noch verkraftbaren Zeitraum. Einstimmig wurde die Begrenzung der Teilnehmerzahl auf

40–50, die Abwechslung von Vorlesungen und Arbeitskreisen und die weitere Aufgliederung in kleinere Gruppen für gut befunden. 64 % plädierten für eine gemeinsame theologische Fortbildung von Priestern und Laientheologen. Selbstverständlich kann sich dieses „Freisinger Modell“ nur als eines verstehen, das neben andersgearteten Formen einer theologischen Fortbildung einen Platz erhalten sollte. Ab 1. Juni 1970 finden planmäßig (jährlich ca. 6) überdiözesane theologische Fortbildungskurse in Freising statt. Inzwischen wurden auch in den nord- und westdeutschen Diözesen Überlegungen zur Errichtung regionaler theologischer Fortbildungsstätten eingeleitet. Entscheidend für ein Gelingen einer solchen Fortbildung bleibt der Erfolg, der im wesentlichen darin bestehen dürfte, daß falsche Sicherheiten und ideologisch starre Positionen aufgebrochen, ebenso aber auch das Gefühl der Frustration und eines „Schwimmens“ in theologischen Fragen beseitigt und eine neue Integration des theologischen Wissens, gleichzeitig aber auch ein Anstoß und neue Freude für die pastorale Arbeit vermittelt werden. (Vgl. hierzu auch meinen Beitrag: Überlegungen zu einer überdiözesanen theologischen Priesterfortbildung, in: Klerusblatt 50, 1970, Nr. 2, 23–25).

Information

Mit einem Bekenntnis zur Wiedervereinigung zwischen katholischer und armenischer Kirche ging ein offizieller Besuch zu Ende, den das Oberhaupt der armenisch-gregorianischen Kirche, Katholikos Vasgen I., Papst Paul VI. und dem Heiligen Stuhl abgestattet hatte. In einer gemeinsamen Erklärung wird betont, daß die Wiederherstellung dieser Einheit den Willen des gemeinsamen Erlösers erfülle und den christlichen Weltdienst viel fruchtbarer gestalten werde. Die Theologen beider Kirchen werden aufgefordert, sich einem gemeinsamen Studium zu widmen, das der Vertiefung ihres Wissens um das Geheimnis Jesu Christi und der in ihm erfolgten Offenbarung diene. Die gemeinsame Forschung müsse auf gegenseitiger Anerkennung des gemeinsamen christlichen Glaubens und sakramentalen Lebens sowie auf der gegenseitigen Achtung basieren. Die Forschung laufe jedoch Gefahr, steril zu bleiben, wenn sie nicht im ganzen Leben der Kirche wurzelt. Deshalb wünschen Papst und Katholikos, daß sich eine engere Zusammenarbeit auf allen möglichen Gebieten des christlichen Lebens entwickelt.

Paul VI. sei der Papst, dem die Aufgabe zugefallen sei, der Vollstrecker der Resultate zu sein, die das II. Vatikanische Konzil erarbeitet hat, schreibt der Kieler evangelische Kirchenhistoriker Peter Meinhold in einem Artikel der Katholischen Nachrichtenagentur zum 50jährigen Priesterjubiläum des Papstes. Er müsse in feste Bahnen lenken, was dadurch an neuen Bewegungen in der katholischen Kirche ausgelöst worden sei. Auf Grund dieser Tatsache wie auch durch seine Reisen von wahrhaft ökumenischer Bedeutung sei Paul VI. dazu berufen, das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften neu zu bestimmen. Der echten Brüderlichkeit dieses Papstes, der wegen seines wiederholten Mutes zur Unpopularität vielfach nicht gerecht gewürdigt werde, sei es zu danken, daß Klima und Atmosphäre für den ökumenischen Dialog wesentlich verbessert worden seien.

Anläßlich eines Visitationsbesuchs in der Vereinigten Arabischen Republik betonte der griechisch-katholische (melkitische) Patriarch von Antiochien, Maximos V. Hakim, die Bedeutung der unierten Ostkirchen innerhalb der katholischen Weltkirche, die durch ihr starkes Traditionsbewußtsein und die unverfälschte Bewahrung des frühchristlichen Kirchenlebens und -rechts ihren zahlenmäßig viel stärkeren Brüdern, bei denen eine große Unruhe und Ungewißheit ausgebrochen ist, mit Rat und Tat zur Seite stehen könnten. Als konkrete Beispiele nannte der Patriarch den ostkirchlichen Mittelweg in Zölibat, Ehescheidung und der Beteiligung der Laien an der Kirchenverwaltung.

Für die Abhaltung eines nationalen Pastoralkonzils haben sich die katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten mit 130 zu 67 Stimmen ausgesprochen. Da für die erforderliche Zweidrittelmehrheit jedoch zwei Ja-Stimmen fehlten, hat der Beschluß noch keine Rechtskraft. Die Bischofskonferenz setzte ein aus 50 Mitgliedern bestehendes Komitee ein, das die Modalitäten eines nationalen Pastoralkonzils prüfen und das Ergebnis ihrer Studien der nächsten Vollversammlung des US-Episkopats zur endgültigen Entscheidung vorlegen soll. Dem Komitee gehören aus den zehn geographischen Zonen des Landes je ein Bischof, ein Weltpriester, ein Ordensgeistlicher, eine Ordensfrau und ein Laie an. Angesichts der starken Reserven, die unter manchen amerikanischen Bischöfen noch gegenüber allen Formen einer Mitbestimmung von Priestern und Laien bestehen, appellierte der Präsident der Bischofskonferenz, Kardinal John Dearden von Detroit, an seine Amtsbrüder, die umfassende, reiche, christliche Erfahrung willkommen zu heißen, die ihnen von anderen zukomme. Autorität und Verantwortlichkeit der Bischöfe werden durch eine Mitverantwortung anderer nicht beeinträchtigt, wohl aber werde die Bürde der Verantwortung leichter.

Der erste interkonfessionelle Kibbuz entsteht derzeit in der Nähe von Kirjat Jearim bei Jerusalem unter dem Namen „Neve Schalom“. In ihm sollen Juden, Christen und

Moslems unter voller Wahrung der religiösen Eigenständigkeit brüderlich zusammenleben. In Neve Schalom soll auch ein Begegnungszentrum geschaffen werden, in dem in erster Linie ökumenische Tagungen stattfinden sollen. Den Dialog zwischen Christen und Juden in Israel hat sich auch das Christendorf „Nes Amim“ in Galiläa zum Ziel gesetzt, das von Einwanderern aus verschiedenen christlichen Ländern aufgebaut wurde. In der Nachbarschaft latente Widerstände gegen die Anwesenheit von Deutschen in der christlichen Siedlung konnten in langen Gesprächen und vielen Begegnungen nach und nach abgebaut werden.

Gegen eine voreilige Gleichsetzung von Entwicklungspolitik und Friedenspolitik sprach sich der Leiter der Forschungsstelle der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler (Hamburg) und Mitglied der EKD-Kammer für Entwicklungsdienst, Jürgen Heinrichs, in einer Thesenreihe im epd-Informationsdienst aus. Nach Meinung Heinrichs' ist Entwicklungspolitik auch heute noch das Gegenteil von Friedenspolitik. Eine der Hauptursachen kriegsgerischer Auseinandersetzungen in der Dritten Welt seien die Interessen der hochindustrialisierten Länder. Als eklatante Beispiele nennt er Vietnam, den Nahost-Konflikt und den Bürgerkrieg zwischen Nigeria und Biafra. Häufig genug könne das wirtschaftspolitische Verhalten gegenüber den Entwicklungsländern nur mit dem Begriff Ausbeutung zutreffend beschrieben werden. Hier von Friedenspolitik zu reden, sei ein massiver Mißbrauch des Friedensbegriffes, der nur dazu dienen könne, die wahren Verhältnisse zu verschleiern. Entwicklungspolitik habe nichts mit Friedenspolitik zu tun, solange die offenen und versteckten Maßnahmen zur Militärhilfe ignoriert werden. Die für Militärhilfe zur Verfügung gestellten Mittel erreichten oder überstiegen oft die Mittel der Entwicklungshilfe.

Migration und Entwicklung war das Thema der im Mai in St. Pölten (Niederösterreich) abgehaltenen 13. Tagung des Weltkirchenratsausschusses für Fragen der ausländischen Arbeitnehmer in Westeuropa. Dabei wurde betont, daß sich die Gastarbeiter in den

Industrieländern Westeuropas als Opfer von Verhältnissen fühlten, die ihre Ursache nicht nur in der zurückgebliebenen wirtschaftlichen Entwicklung ihrer Herkunftsländer, sondern auch in der ungenügenden gesellschaftlichen Entwicklung der Aufnahmeländer hätten. Weiters wurde hervorgehoben, daß die Mitarbeit der ausländischen Arbeitnehmer in allen sie betreffenden Fragen sowie ihre Teilnahme am kirchlichen und gesellschaftlichen Leben auf lokaler und nationaler Ebene unerlässlich sei.

Scharfe Kritik an der amerikanischen Indochina-Politik übte der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf. Er bedauert den Einmarsch der US-Truppen in Kambodscha und meint, die Gründe, die Präsident Nixon dafür angeführt habe, ließen auf Gleichgültigkeit gegenüber den Verlusten an Menschenleben unter der indochinesischen Bevölkerung schließen. Nixon habe seinen Entschluß zudem mit abgegriffenen, überholten Worten gerechtfertigt. Der Ökumenische Rat verlangt in der Stellungnahme den Abzug aller ausländischen Truppen aus Indochina und die Einberufung einer neuen Indochina-Konferenz durch Großbritannien und die UdSSR. Seine Mitgliedskirchen forderte er auf, ihren ganzen Einfluß bei den Regierungen geltend zu machen und auf einen Verhandlungsfrieden zu drängen, bevor dieser Krieg in eine Katastrophe ausarte, in die die ganze Menschheit verwickelt würde.

Gegen die Militarisierung zahlreicher latein-amerikanischer Länder und das „Bündnis“ der Kirche mit der Armee in verschiedenen Staaten des Subkontinents wandte sich der Erzbischof von Santiago, Kardinal Silva Henríquez. Eine solche Interpretation der Religion sei sehr zu bedauern. Mit Nachdruck unterstrich Silva Henríquez auch die Mitverantwortung der Kirche für die in Lateinamerika herrschende soziale Ungerechtigkeit. Die bisherigen Vorstellungen der Kirche hätten die Erstarrung der ungerechten Strukturen begünstigt. Meist beschränkte sich die Verkündigung der Gerechtigkeit auf die Mahnung zur Befolgung der bestehenden Gesetze,

wobei man übersah, daß dadurch dem Fortbestand einer ungerechten Ordnung Vorschub geleistet wurde.

Berichte über Folterungen in Brasilien bestätigte Erzbischof Helder Camara von Olinda und Recife in einem Interview anläßlich eines Europaaufenthalts im Mai 1970. Allerdings könne er nicht sagen, ob der Staatspräsident oder die Behörden dafür verantwortlich seien. Die Schuld an den Vorkommnissen sei in dem Gewaltregime selbst begründet, das keine freie Presse und kein freies Parlament zulasse, die Ungerechtigkeiten aufdecken könnten. Der Behauptung der brasilianischen Regierung, sie wende nicht von sich aus Gewalt an, sondern reagiere lediglich auf die Gewalt der „Straße“, hielt Camara entgegen, daß der Anfang der Gewalt nicht von den Unterdrückten ausgehen könne.

Das nationale Priesterseminar in Cochabamba, in dem zahlreiche Experimente zur Erneuerung und Neugestaltung der Priesterausbildung durchgeführt wurden, hat auf Anordnung des bolivianischen Episkopats mit Ende des Studienjahres 1969/70 seine Pforten geschlossen. Die in diesem Seminar erprobten Reformen riefen in gewissen Kreisen des einheimischen Klerus und der ausländischen Missionare Kritik und heftigen Widerstand hervor und veranlaßten den Episkopat zur Zurücknahme der Reformen und zur Entfernung von Professoren und Erziehern. Die Ausbildung der Theologen lag seit der Gründung des Seminars im Jahr 1965 in den Händen einer Gruppe junger Priester der postkonziliaren OCHSA-Priesterbewegung. Die Bischöfe hatten den Seminaristen gestattet, in kleinen Gemeinschaften in der Stadt zu leben. Auf Grund der heftigen Kritik wurden die Professoren zuerst auf Seelsorgsstellen in einem Armenviertel am Rand der Stadt versetzt. Nach einiger Zeit wurde ihnen auch diese Tätigkeit untersagt. Daraufhin schlossen sich zahlreiche Laien zusammen, um sich gegen die Entfernung der OCHSA-Priester aus der Seelsorge auszusprechen.

Das griechische Kultusministerium hat griechisch-orthodoxen Schülern verboten, die

römisch-katholische Schule auf der Insel Korfu zu besuchen. Wie die Zeitung „Makedonia“ berichtet, sei das Verbot für das laufende Schuljahr mit der Begründung ausgesprochen worden, dadurch werde ein Verstoß gegen die Gesetze über den Proselytismus vermieden. Gleichzeitig werde eine griechische, christliche und sittliche Erziehung gewährleistet. Der Einspruch des Erzbischofs von Korfu, Antonio Verthalitis, gegen diese Entscheidung wurde von einer Gerichtskommission zurückgewiesen. Die katholische Privatschule befindet sich auf dem der Diözese gehörenden Gelände.

Neue Anweisungen für die Anmeldungen zum Religionsunterricht bei den Schuldirektoren untersagen staatlichen Angestellten in Ungarn grundsätzlich, ihre Kinder zum Religionsunterricht anzumelden. Der Kirche wird jede Werbung unter Androhung von Strafe verboten. Die Schulleiter werden angehalten, während der Anmeldung die Eltern auf die möglichen Folgen ihres Tuns hinzuweisen.

71 Prozent der rund 4,5 Millionen Slowaken sind religiös gläubige Menschen, 14 Prozent sind Atheisten und 15 Prozent stehen religiösen Fragen gleichgültig gegenüber. Diese Zahlen hat das Institut für Soziologie der Slowakischen Akademie der Wissenschaften bei einer wissenschaftlichen Untersuchung über die Religiosität in der Slowakei festgestellt. Die Untersuchungen wurden in den letzten drei Monaten des Jahres 1969 durchgeführt. Vier Fünftel von den 71 Prozent gläubiger Slowaken sind Katholiken. Nach Altersgruppen gegliedert, verteilen sich die religiös gläubigen Menschen wie folgt: Unter den 18- bis 24jährigen sind es 58,7 Prozent, unter den 25- bis 29jährigen 65,5 Prozent, unter den 40- bis 54jährigen 75,1 Prozent und unter den 55jährigen und älteren 82 Prozent. Bei der Gliederung nach Berufsgruppen stehen die Angehörigen der landwirtschaftlichen Berufe an der Spitze. Beobachter bezeichnen die Tatsache als bemerkenswert, daß sich nach mehr als 20jähriger intensiver antireligiöser Propaganda und entsprechender Beeinflussung in den Schulen noch immer ein überwiegender Prozentsatz von jungen Menschen zwi-

schen 18 und 24 Jahren als gläubig im engeren Sinn oder als „unentschieden“ bezeichnet hat. Insgesamt handelt es sich dabei um 84,4 Prozent. Ihnen stehen nur 15,6 Prozent gegenüber, die sich eindeutig als Atheisten bezeichnet haben.

Der Arbeitskreis Mischehe Würzburg erklärte in einem Offenen Brief an die deutschen katholischen Bischöfe, das Dekret *Matrimonia mixta*, das ohne Mitwirkung der Betroffenen und Seelsorger verfertigt wurde, sei ein schockierendes Dokument lebensferner Bürokratie. In dem Schreiben wird Klage geführt, daß sich die Amtskirche zusehends von der Wirklichkeit des Lebens entferne, und die Frage gestellt, warum man nicht dem Brautpaar die Entscheidung überlasse, ob es sich evangelisch, katholisch oder ökumenisch trauen lassen wolle. Es sei für einen Katholiken unwürdig und für den evangelischen Partner verletzend, in der Frage der Kindererziehung ein Versprechen abgeben zu müssen. In dem Arbeitskreis arbeiten Geistliche und Laien beider Konfessionen zusammen.

Einen heftig umstrittenen „Bericht über persönliche Beziehungen“ hat die Generalversammlung der (reformierten) Kirche von Schottland in Edinburgh angenommen und beschlossen, für seine weitestmögliche Verbreitung in der Öffentlichkeit zu sorgen. Das Dokument enthält u. a. die Empfehlung, empfängnisverhütende Mittel auch an unverheiratete Frauen mit wechselnden Partnern auszugeben. Dieser Abschnitt über „die Pille“ löste stundenlange Diskussionen aus. Während die Gegner meinten, damit würden die von der Kirche selbst gesetzten Maßstäbe entwertet, sagten die Befürworter des Berichts, die Kirche habe heute nur noch die Wahl zwischen zwei möglichen Übeln, nämlich der Pille oder dem unerwünschten Kind; sie müsse sich für das kleinere dieser beiden Übel entscheiden.

Gegen jede Form kirchlicher Beteiligung an der Filmzensur hat sich der Filmbeauftragte der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, Pfarrer Dolf Rindlisbacher (Bern), während der XXIII. Inter-

nationalen Filmfestspiele in Cannes ausgesprochen. Außerdem setzte sich Rindlisbacher, der seit 1967 hauptberuflich dieses Amt versieht, für die allgemeine Abschaffung der Erwachsenenzensur ein, da sie jenen Raum der Freiheit einenge, den der Mensch brauche, um zu einem eigenen Urteil zu gelangen. Auch bei der Prüfung von Filmen für Jugendliche sollten die Kirchen höchstens beratend am Rande mitwirken. Als gegenwärtige Schwerpunkte der evangelischen Filmarbeit in der Schweiz bezeichnete der Filmbeauftragte die Ausbildung geeigneter Persönlichkeiten für das Einüben der Zuschauer im kritischen Sehen von Filmen und das Beschaffen von Filmen für den Religionsunterricht in Kirche und Schule.

Ein ehemaliger Jesuit, der mit einer früheren Ordensschwester kirchlich verheiratet ist, wurde zum Gastprofessor an der Theologischen Fakultät einer der bedeutendsten katholischen Universitäten Amerikas, der Fordham-Universität in New York, berufen. Francis Clark war seinerzeit Professor am Jesuitenkolleg in Heythrop bei Oxford und nach 1963 auch an der Päpstlichen Gregoriana-Universität in Rom. 1968 wurde er seiner Ordensgelübde und priesterlichen Verpflichtungen entbunden. Die Berufung Clark's, der Vorlesungen über Christologie, die Theologie der Eucharistie sowie über die anglikanische Kirche halten wird, wird als Zeichen einer neuen Einstellung amerikanischer kirchlicher Autoritäten gegenüber ehemaligen Klerikern angesehen.

„Freundschaftsbünde“ von Personen ein und desselben Geschlechts kirchlich zu segnen, könne nicht erlaubt werden, da durch eine solche Segnung der gesamten Gesellschaft Schaden zugefügt und die Homophilen als Sondergruppe von der übrigen Gesellschaft abgekapselt würden, heißt es in einer Erklärung der niederländischen Bischofskonferenz aus Anlaß einer angekündigten Segnung. Die Kirche müsse aber den Problemen der Homosexualität größere Aufmerksamkeit zuwenden, die Diskriminierung Homosexueller bekämpfen und ihnen jede mögliche seelsorgliche Hilfe angedeihen lassen.

Berichte

Priester in Kirche und Gesellschaft

Einige Ergebnisse der Wiener Priesteruntersuchung 1967

Wie schon die Untersuchung von Lindner, Lentner, Holl über das Priesterbild von Wiener Mittelschülern vermuten ließ¹, gehen die Vorstellungen der Leute über das Leben und Arbeiten der Priester auseinander und unterscheiden sich vor allem vom Selbstverständnis der Priester selbst. Bisher kaum vorhandene umfassende Informationen über Leben und Dienst der Priester hat nun die Wiener Priesteruntersuchung erbracht, die 1967 zur Vorbereitung der Wiener Diözesansynode durchgeführt worden war.

Ein Vergleich der Untersuchungsergebnisse mit dem Kirchen- und damit Priestermodell des II. Vatikanischen Konzils wird eine Reihe von Differenzen aufzeigen. Im Rahmen einer soziologischen Interpretation kann auf Wege hingewiesen werden, die diese Kluft zwischen dem vatikanischen Modell und der vorhandenen Wirklichkeit überbrücken helfen. Der Theologe wird bei der kritischen Bewertung der Fakten vielleicht zum Ergebnis kommen, daß diese in manchen Belangen dem widersprechen, was er über den Priester aussagt. Fakten, wie die in ihnen enthaltenen Prognosen, können so zu einer „self-destroying-prophecy“ werden, indem sie die kirchenpolitisch Verantwortlichen veranlassen, alles zu tun, um die offenbar gewordene Entwicklung zu beeinflussen und in eine andere Richtung zu lenken. Wie jedermann sieht, wird gegenwärtig in der Zölibatsfrage ein solcher Versuch unternommen.

Zu bemerken gilt noch einleitend, daß die zitierten Ergebnisse für die zwischen 1930 und 1966 geweihten Weltpriester der Erzdiözese Wien repräsentativ sind, in etwa also für die Weltpriester zwischen 25 und 62 Jahren².

¹ Lindner, Lentner, Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive, Wien 1963.

² Die Datenverarbeitung, vor allem die Durchführung von Sekundäranalysen (Faktoren- und Varianzanalyse), erfolgte durch

1. Neuer Standort des Priesters in der Kirche

Die Redefinition des Kirchenbildes auf dem Konzil und die miterfolgte Redefinition des Laien hat eine neue Standortsbestimmung des kirchlichen Amtes, damit auch des priesterlichen Amtes in dem Sinn erbracht, daß die Seelsorgspriester³ in verstärkter Weise an konkrete christliche Gemeinden gebunden sind⁴. War bislang der Priester in erster Linie „Exponent der Hierarchie“, „das den Gläubigen zugewandte Gesicht der Hierarchie“, so ist er jetzt soziologisch wie juridisch viel stärker zum „socio-religious leader“ einer religiösen Gruppe geworden⁵. Dies hat zur Folge, daß der traditionelle innere Rollenkonflikt der Pfarrei⁶ ein neues Gepräge bekam.

Er besteht heute nicht mehr sosehr im Konflikt zwischen den Bedürfnissen einer Gemeinde und dem Priester, der die zentral erstellten bischöflichen Erlässe vertritt, sondern eher zwischen den bischöflichen Erwartungen und dem Priester, der die Anliegen „seiner“ Gemeinde wahrnehmen muß. Tatsache ist jedenfalls, daß in der heutigen Situation viele Entscheidungen nicht mehr zentral getroffen werden können, sondern an der Basis fallen: Rechtlich hat sich dieser Tatbestand in der Wiener Diözese darin ausgedrückt, daß in Hinkunft jede Pfarre einen Pfarrgemeinderat errichten wird und es zu dessen wichtigsten Aufgaben gehört, ein pastorales Konzept für die Pfarre entsprechend der jeweiligen sozialen, religiösen und personellen Situation der Pfarre zu erstellen und für seine Durchführung zu sorgen⁷.

S. R. Graupe im Institut für kirchliche Sozialforschung.

³ Hier geht es insbesondere um die Seelsorgspriester. Von den anderen ist nicht die Rede, weil hier zuviele theologische Implikationen zu berücksichtigen wären.

⁴ F. Houtart, Explosion der Kirche? Die Krise der Institution, Salzburg 1969.

⁵ Th. M. Steeman, The Priest as a Socio-religious Leader, in: Clergy in Church and Society, Rom 1967, 151 ff.

⁶ W. Goddiijn, Rollenkonflikt des Priesters, in: Lebendige Seelsorge 17 (1966) 136.

⁷ Grundzüge des Pastoralkonzepts für die Erzdiözese Wien, in: Wiener Diözesanblatt 12 (1969) 150 und 153.

a) Dieser neue Standort der Priester verlangt nach einer *Veränderung des kirchlichen Planungs- und Entscheidungsstiles*. Dies ist auch deshalb vordringlich, weil ansonsten die kirchliche Autorität sich selbst der Möglichkeit begibt, ihren Dienst wirksam zu erfüllen. Veränderungen dieser Art werden auch von den Priestern mit überwiegender Mehrheit erwünscht. Im einzelnen bestehen sie darin:

1. Es muß ein Entscheidungsraum für Entscheidungen an der Basis geschaffen werden. 74% der Priester wollen für ihr seelsorgliches Wirken keine detaillierten Richtlinien, sondern flexible Rahmenpläne.

2. Die Planung an der Basis ruft nach dem Zusammenschluß jener, die diese Entscheidung zu treffen haben. Diese Koordinierung ist um so dringlicher, als pastorale Entscheidungen immer komplizierter werden und deshalb eine Spezialisierung der Priester immer wichtiger wird. Der Wunsch nach Zusammenarbeit ist unter den Priestern groß. 91% legen Wert darauf, priesterliche Aufgaben mit Mitbrüdern zu besprechen, 54% arbeiten mit anderen tatsächlich seelsorglich zusammen, 52% haben bei der Seelsorgsarbeit eigenverantwortlich mitarbeitende Laien gefunden. 51% halten unter den gegenwärtigen Verhältnissen eine engere Zusammenarbeit für möglich. 41% der Wiener Weltpriester treffen sich in unterschiedlicher Häufigkeit in Priesterkreisen. Alle diese Daten lassen den Willen zur gemeinsamen Planung und Entscheidung erkennen. Daß damit das traditionelle System eines autarken Parochialismus gesprengt wird und neue Formen – auch wieder raumbundener – Pastoral sich ankünden, sei nur vermerkt.

3. Dieser erwünschte Freiheitsraum für situationsgerechtes Planen und Entscheiden und der darin enthaltene Prozeß der Dezentralisation soll jedoch nicht auf Kosten der Einheit erfolgen. Die zentrale und letztverantwortliche Autorität ist dadurch nicht in Frage gestellt. Die Mehrzahl der Priester verlangt jedoch nach einem anderen Arbeitsstil dieser zentralen Autoritäten, vor allem der zentralen diözesanen Dienste. Dies geht schon daraus hervor, daß nur relativ wenige Priester mit den einzelnen Ämtern und Einrichtungen der Diözese zufrieden sind, was gewiß nicht als Kritik an den Männern zu verstehen ist, die

diese Stellen leiten. Der letzte Grund für dieses Unbehagen scheint wiederum darin zu liegen, daß die in diesen Ämtern erstellten Hilfen gar nicht mehr den derart verschiedenen pfarrlichen Situationen entsprechen können.

Soweit aber dennoch im Interesse der Einheit zentrale Entscheidungen nötig sind, erwarten sich die meisten Priester, daß sie bei diesen Entscheidungen mitplanen und mitsprechen können. Nur 20% halten eine Mitverantwortung der Priester in einer neuen Form in der Leitung der Diözese durch Priester- oder Seelsorgerat für überflüssig.

b) Diese Standortsbestimmung der Priester hat weiters für die *Aus- und Weiterbildung* der Priester Konsequenzen. Betont sei hier, daß eine Reform der Aus- und Weiterbildung erst nach oder zumindest Hand in Hand mit der zuvor genannten Reform des kirchlichen Entscheidungssystems erfolgen kann. Bloß die Aus- und Weiterbildung zu verändern, das kirchliche System aber gleich zu belassen, hieße praktisch Priester bilden, die wegen eines nichtentsprechenden Systems permanenten Frustrationen ausgesetzt sein müßten⁶. Ziel der Aus- und Weiterbildung müßte sein, die Priester beruflich für die von ihnen erwarteten pastoralen Planungen und Entscheidungen zu befähigen. Es kann also nicht mehr bloß darum gehen, sie zur Durchführung anderswo getroffener Entscheidungen zu erziehen. Vielmehr müssen sie imstande sein, die jeweilige soziale, religiöse und personelle Situation ihrer Gemeinde zu überblicken und mit den zur Verfügung stehenden Mitteln einen Pastoralplan zu erstellen und für die Durchführung zu sorgen. Es fällt in der Wiener Untersuchung auf, daß vor allem die jüngeren Priester mit ihrer Ausbildung eher unzufrieden sind (von den zwischen 1960 und 1966 geweihten Priestern halten ihre Ausbildung nur mehr 19% für ausreichend, unter den zwischen 1930 und 1939 Geweihten sind es immerhin noch 56%). Zudem verlangen 77% der Priester nach Hilfen für die Weiterbildung, wobei theologische Tage (36%), Kurse (27%), Tonbandzeitung (30%) sowie Literaturhinweise (37%) genannt wur-

⁶ J. H. Fichter, *America's forgotten Priests. What they are saying*, New York 1968, 201.

den. In diesem Zusammenhang wäre erneut zu bedenken, daß eine solche Ausbildung und noch mehr eine Weiterbildung spezialisiert werden müßte.

2. Neuer Standort in der Gesellschaft

Das II. Vatikanische Konzil hatte auch den Standort der Kirche in der heutigen Welt neu bedacht. Die Veränderung des gesellschaftlichen Standortes der Kirche hat aber auch eine Veränderung des gesellschaftlichen Standortes dessen zur Folge, der in dieser Kirche hauptberuflich dient. Man hat sich bereits daran gewöhnt, den gesellschaftlichen Standort der Kirche nach dem Modell der weitgehenden Entflechtung der verschiedenen gesellschaftlichen Grundinstitutionen zu beschreiben. Für Österreich ist hier besonders die Entflechtung der Kirche und der parteipolitischen Institutionen eine immer noch aktuelle Frage: Diese Entflechtung wird von 94% der befragten Priester zumindest für nützlich erachtet. Daß die Mehrzahl der Priester auf den traditionellen, noch stark vom Josephinismus geprägten Standort in der Gesellschaft nicht mehr Wert legt, geht auch daraus hervor, daß sie geistliche Titel nahezu einhellig ablehnen (82%). Die kritische Distanz zum traditionellen Standort drückt sich nicht zuletzt auch in der Kleiderfrage und teilweise auch in der Zölibatsbewertung aus. Vor allem die Jüngeren stehen zu diesen Statussymbolen in kritischer Distanz. An der Kleiderfrage bemessen scheint es jedoch so zu sein, daß die Mehrzahl irgendeine Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit will. Der Auszug aus der politischen Institution wird demnach nicht als Auszug aus der Gesellschaft insgesamt verstanden (nur 35% lehnen jegliches Erkennungszeichen ab; 27% halten eine eindeutige qualifizierte Kenntlichmachung für ungünstig, 64% sagten, es genüge für die Kenntlichmachung irgendein zeitgemäßes Zeichen). Die Kleiderfrage ist im Vergleich zu einer gezielten Öffentlichkeitsarbeit jedoch sekundär, so daß es kaum sinnvoll zu sein scheint, in Zukunft dafür Zeit und menschliche Beziehungen zu investieren. Bei der Beschreibung des gesellschaftlichen Standortes der Priester ist wichtig zu berücksichtigen, daß sie an den aktuellen Ereignissen der

Politik rege interessiert sind, sich durch die Massenmedien informieren lassen und durch vielfältige Verkehrskreise, die vielfach die Intensität von Freundschaften erreichen, mit den Menschen unserer Gesellschaft verbunden sind. Wenn man daher den Priester als „heiligen Außenseiter“ verstehen will, dann kann dies gewiß nicht bedeuten, daß er gesellschaftlich isoliert ist.

3. Funktionale Spiritualität

Die Wiener Priesteruntersuchung hat eine Krise in den Formen priesterlicher Spiritualität offenbar gemacht. Vor allem jüngere Priester, aber auch viele ältere, stehen in relativ großer Distanz zu den traditionellen Formen, etwa des Breviers (das nicht ganz von der Hälfte vollständig gebetet wird und von dem nur ein Drittel meint, es fördere das religiöse Leben), der Meditation im strengen Sinn, der Beichtthäufigkeit, der Exerzitien. Soweit Änderungswünsche hinsichtlich des Breviers bekannt wurden, scheint es so zu sein, daß die Mehrzahl der Priester eine viel flexiblere und weniger verbindliche Form wünschen, die mehr den priesterlichen Tätigkeiten entspricht und in diesem Sinn funktionale Spiritualität genannt werden kann.

4. Zölibat

Die Wiener Untersuchung hat sich nicht in erster Linie mit der Zölibatsfrage befaßt⁹. Aus verschiedenen Rücksichten war ihr nur ein Item gewidmet, das die Bedeutung des Zölibats für das pastorale Wirken erkunden sollte. Schon dieses Item allein zeigt aber, daß die Zölibatsfrage im Klerus virulent ist. Wenn gleich auch 50% dem Zölibat hinsichtlich ihres priesterlichen Wirkens (und damit möglicherweise prinzipiell) positiv gegenüberstehen, so ist nicht zu übersehen, daß mit zunehmender Jugend die Problematik schärfer auftritt. Es mag sein, daß hier auch biologische Entwicklungen eine Rolle spielen. Die Tatsache aber, daß 50% den Zölibat nicht bejahen und davon 16% ihn eher als Be-

⁹ Die Frage lautete: „Empfinden Sie den Zölibat für ihr priesterliches Wirken eher als Hilfe (1), als Belastung (2), weder-noch (3)?“

lastung empfinden, ist Grund genug, sich damit auseinanderzusetzen.

Die nähere Analyse des Materials hat ergeben, daß die Zölibatsfrage sehr verflochten ist. Die Einstellung zum Zölibat ist ein Teil der Einstellung eines Priesters zu den traditionellen Statussymbolen. Von da aus gesehen ist die Einstellung zum Zölibat ein Kriterium für die Einstellung eines Priesters zur gegenwärtigen Gesellschaft. Tatsache ist, daß heute eine positive Einstellung zum Zölibat (noch?) mit dem Beharren auf anderen traditionellen Statussymbolen wie besondere Kleidung und Titel verbunden ist.

Die Zölibatsfrage ist auch ein Teil der viel umfassenderen Diskussion um die priesterliche Spiritualität. Wer den Zölibat in Frage stellt und ihn als Belastung empfindet, wer ihn zumindest nicht als Hilfe ansieht, hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit auch bereits mit den überkommenen Formen der Spiritualität kritisch auseinanderzusetzen begonnen. Es handelt sich hier um Priester, die unzufrieden geworden sind mit jenen vielen und vielfältigen Formen, die bisherige Priestergenerationen fraglos und (was nicht mehr so sicher sein muß) mit Gewinn übernommen haben. Die vielfältigen Alterskorrelationen sagen unmißverständlich, daß jüngere Priester vieles davon in Frage stellen, wenn nicht gänzlich ablehnen: Das bezieht sich nicht nur auf das Gebet, die geistliche Besinnung, die Exerzitien oder die Häufigkeit der Beichte, dazu zählt – mit einer gewissen Konsequenz, zudem von der Relation zur Gesellschaft verstärkt – auch der Zölibat.

Überraschen mag, daß das Ausmaß der Bejahung des Zölibats im gegenläufigen Zusammenhang mit dem Wunsch nach Solidarisation steht. Die Mitgliedschaft zu Priesterkreisen spielt hinsichtlich der Zölibatsfrage keine Rolle. Was die Zölibatseinstellung betrifft, unterscheiden sich Angehörige von Priesterkreisen nicht signifikant, also zufallsunabhängig von Nichtmitgliedern. Sehr wohl aber stehen jene Priester dem Zölibat eher distanziert gegenüber, die auch eine Zusammenarbeit, ein gemeinsames Gebet oder auch einen gemeinsamen Haushalt ablehnen und die – wohl damit zusammenhängend – von ihren Mitbrüdern enttäuscht worden sind. Es darf daher vermutet werden, daß Zölibat und

Wertschätzung intensiver Sozialbeziehungen zu anderen Priestern in Leben und Wirken eng zusammenhängen. Das hindert aber nicht, daß die Wertschätzung des Zölibats mit der Forderung nach „kollegialen Autoritätsstrukturen“ (Mitspracherecht, Wunsch nach flexiblen Rahmenplänen) nicht parallel läuft.

5. Situation des Wandels der Formen

Überblickt man die vielfältigen, hier nur auszugsweise zitierten Ergebnisse der Wiener Untersuchung¹⁰, so bleibt der nachhaltige Eindruck, daß sich die Priester voneinander in ihrer Einstellung zu den überkommenen Formen priesterlichen Lebens und Wirkens erheblich unterscheiden. Die Distanz zu diesen Formen ist nach Alter, Dienstverwendung und Dienstort verschieden. Es gibt einen breit gestreuten Einstellungs- und Verhaltenspluralismus, der ein deutliches Indiz dafür ist, daß die Formen priesterlichen Lebens und Wirkens in Wandel geraten sind. Ein solcher Wandel hat bei vielen Priestern Mut zu schöpferischer Initiative und Hoffnung auf Erneuerung des priesterlichen Dienstes ausgelöst, andere hat er unzufrieden und unsicher gemacht. Diese Unzufriedenheit hat bei einigen wenigen einen Grad erreicht, der sie aus dem Amt ausscheiden veranlaßt hat. Die überwiegende Mehrzahl der Wiener Priester (87%) fühlt sich aber heute noch den seelsorglichen Aufgaben gewachsen, wenngleich sie mit vielen einzelnen Formen nicht zufrieden sind. Um diese generelle Zufriedenheit zu erhalten, wird es wichtig sein, nach neuen Wegen zu suchen. Auch dieser Imperativ wurde auf dem Konzil bereits formuliert: „Der gleiche Heilige Geist, der die Kirche antreibt, neue Wege zur Begegnung mit der gegenwärtigen Welt zu eröffnen, rät auch entsprechende Anpassungen des priesterlichen Dienstes an und fördert sie“¹¹.

Paul M. Zulehner

¹⁰ Eine umfassende Darstellung und Kommentierung der Ergebnisse ist unter dem Titel P. M. Zulehner – S. R. Graupe, *Wie Priester heute leben*. Ergebnisse der Wiener Priesteruntersuchung 1967, Wien 1970, erschienen.

¹¹ Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 22.

Zur Diskussion

Offene Kommunion

Die folgenden Überlegungen und Thesen werden von der Arbeitsgemeinschaft der Priesterkreise in Deutschland zur Diskussion gestellt. Sie zeigen Wege auf, die durchaus in nächster Zeit realisierbar erscheinen. red

I. Fakten und Fragen

1. Christen, berufen in die Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, leben getrennt in verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften. Ihre Trennung kommt bis heute besonders deutlich darin zum Ausdruck, daß sie das Herrenmahl an getrennten Tischen halten.
2. Durch Jahrhunderte herrschten in den christlichen Kirchen verletzende Vorurteile, wurden die Gottesdienste der anderen Kirchen verurteilt, wurde verboten, mit einem Christen anderer Konfession zu beten, ja für einen sterbenden „Häretiker“ einen Geistlichen seines Bekenntnisses zu Hilfe zu holen. Einst streng untersagt, werden heute, nicht zuletzt auf Grund der seinerzeit mißbilligten Bemühungen Einzelner und einzelner Gruppen, gemeinsame Wortgottesdienste gehalten.
3. In diesen Jahren haben nun einzelne Christen und christliche Gruppen damit begonnen, die gegenseitige Exkommunikation aufzuheben. Pfingsten 1968 feierten in Paris katholische und evangelische Christen und Amtsträger gemeinsame Eucharistie; während der Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala kommunizierten katholische Priester bei der Abendmahlsfeier der lutherischen Kirche in Schweden; bei der Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1969 in Medellín wurden fünf Delegierte verschiedener nichtkatholischer Kirchen auf ihre Bitte hin zur Kommunion zugelassen. In den Niederlanden gestatten die Bischöfe, daß bei der Trauung eines konfessionsverschiedenen Paares auch der evangelische Partner kommuniziert; das niederländische Pastoralkonzil bittet auf seiner letzten Sitzung die Bischöfe um ihre Zustimmung zur beschränk-

ten offenen Kommunion. Ein afrikanischer Bischof ruft dazu auf, in Afrika mit dem Weg zur Interkommunion zu beginnen. In Lausanne halten katholische und reformierte Geistliche gleichzeitig Abendmahl zusammen mit den Mitarbeitern der ökumenischen Jugendgemeinde. In Utrecht nehmen die beiden Studentengemeinden wechselseitig am Abendmahl teil, nachdem sie in gemeinsamer Arbeit, in Gebet und geistlichem Austausch ihre Verbundenheit erkannt haben.

4. Zur gegenseitigen Zulassung und Teilnahme an der Eucharistiefeier kommt es in ökumenischen Gemeinschaften, in Studentengemeinden und Jugendgruppen auch in Deutschland. In Frankfurt hat im Oktober 1969 eine große Gruppe evangelischer und katholischer Christen gemeinsam Abendmahl gehalten und anschließend mit Unterstützung der offiziellen Vertretungen ihrer Gemeinden um Billigung durch ihre Kirchenleitungen gebeten (bisher mit negativem Erfolg). Viele Mitglieder unserer Gruppen arbeiten in ökumenisch interessierten Gemeinden, in ökumenischen Arbeitsgemeinschaften, Mischengemeinschaften, Studentengemeinden, Jugendgruppen und begegnen dort dem Wunsch nach der einen christlichen Kirche und gemeinsamer Eucharistiefeier. Manche von uns haben die offene Kommunion praktiziert. Welche Überlegungen stehen hinter dieser Praxis?

II. Überlegungen aus dem Glauben

1. Zu Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft gehören seine Mahlzeiten mit den Menschen, denen er begegnet, ohne Vorbedingung und Einschränkung. Im Namen Jesu feiert die Kirche Eucharistie. Dabei bleibt sie an den von Jesus gesetzten Maßstab gebunden. Keiner, der an Jesus glaubt und von ihm sein Heil erwartet, darf von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen sein.
- 2.1. Die Eucharistie ist Zeichen der Einheit der Kirche, die sich durch die Gemeinschaft mit Christus realisiert. Wenn Kirchen ihr Glaubenszeugnis, ihre Dienste und Ordnungen noch nicht gegenseitig anerkennen, ist dies ein Hindernis für Eucharistiegemeinschaften.
- 2.2. Aber die Eucharistiefeier ist (als signum prognosticum – Thomas von Aquin STh. III

60,3) zugleich Zeichen und vorausgreifende Vergegenwärtigung der eschatologischen Versöhnung und Einheit. In hoffender Teilnahme werden Menschen für die zukünftige Einheit in Anspruch genommen; sie erfahren, daß in der Macht der künftigen Versöhnung die von Menschen verschuldeten Spaltungen und Grenzen überwunden werden können. So wird im Herrenmahl Gemeinschaft geschaffen und gewährt, geschieht Einigung und Ermutigung zu gemeinsamem Dienst.

2.3. Die gemeinsame Eucharistiefeier von Christen verschiedener Konfession verschleiert die noch bestehende Trennung der Kirche so wenig wie gemeinsame Wortgottesdienste; sie erklärt diese Trennung nicht für gleichgültig, weist vielmehr auf das Ziel der vollen Abendmahls- und Kirchengemeinschaft hin.

2.4. Christen, die für eine Mahlgemeinschaft eintreten, dienen der Einheit der Kirche, in der Nachfolge derer, die in der Frühzeit des Christentums eine Trennung von Heiden- und Judenchristen beim Herrenmahl nicht duldeten (vgl. Gal 2,11 ff).

3.0. Eine begrenzte Zulassung zum Abendmahl wird bereits vom Ökumenismusdekret nicht ausgeschlossen, sondern offengehalten: „die Bezeugung der Einheit verbietet meistens die *communicatio* (in sacris), die Sorge um die Gnade empfiehlt sie manchmal“ (Nr. 8). Zur begrenzten gemeinsamen Teilnahme am Abendmahl gehört die *gegenseitige* Zulassung und Teilnahme, also auch die Teilnahme eines katholischen Christen am Abendmahl in einer evangelischen Gemeinde. Dem steht weithin die Auffassung entgegen, das evangelische Abendmahl sei nicht in Wahrheit Herrenmahl der Kirche. Dazu folgende Überlegungen:

3.1. Das II. Vatikanische Konzil erkennt die nichtkatholischen Gemeinschaften als Kirche an (Ök. Dekr. 19; Konst. über die Kirche 15; Ök. Dekr. 4), die nicht ohne Bedeutung im Geheimnis des Heils sind, da sich der Geist Christi gewürdigt hat, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen (Ök. Dekr. 3). Ferner erkennt es an: Evangelische Christen „bekennen bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Hl. Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird“ (Ök. Dekr. 22); dabei wird „kraft des Hl. Geistes . . . die lebendige

Gemeinschaft mit Christus bezeichnet und verwirklicht“ (Kard. Bea).

Damit wird grundsätzlich auch ihre Verkündigung, ihr kirchliches Handeln und besonderer kirchlicher Dienst als heilsbedeutsam anerkannt.

3.2. Wo evangelische Christen das tun wollen, was die apostolischen Gemeinden von Anfang an getan haben (*voluntas „faciendi quod facit ecclesia“*), kann die geistliche Wirklichkeit und „Gültigkeit“ ihres Tuns nicht geleugnet werden. Die Leitung der Eucharistiefeier durch einen dazu bestimmten Diener der Kirche ist alte Überlieferung, an der auch die evangelischen Kirchen grundsätzlich festhalten. Ihre Amtsträger stehen zwar nicht in der bischöflichen Nachfolge, wie sie in der alten Kirche rechtlich geregelt wurde. Aber sie stehen mit ihren Gemeinden in der apostolischen Nachfolge in Verkündigung und Lehre sowie in den Grundordnungen der kirchlichen Gemeinschaft. In der Regel werden auch hier Amtsträger durch Amtsträger ordiniert.

3.3. Evangelische Amtsträger erfüllen einen wirklichen und notwendigen Dienst im Auftrag Christi. Das erfahren wir in Glaubensgesprächen und in wachsender Zusammenarbeit mit ihnen immer deutlicher. Wir können ihnen die Vollmacht zur Feier des Abendmahls in ihren Gemeinden nicht absprechen und werden vor die Notwendigkeit eines vertieften Amts- und Sukzessionsverständnisses gestellt, das nicht mehr ausschließlich juristisch fixiert ist. Das vierte Laterankonzil mit seinen diesbezüglichen Aussagen bedarf einer geschichtlichen Interpretation.

III. Bemerkungen zur Praxis

1. Die gemeinsame Teilnahme am Herrenmahl gründet in der Übereinstimmung im Glauben an die Gegenwart Jesu Christi, nicht aber in der Übereinstimmung in theologischen Lehrformulierungen.

2. Gewöhnlich wird die offene Kommunion im Zusammenhang stehen mit dem Engagement in der eigenen Gemeinde.

3. Die Abendmahlsgemeinschaft setzt voraus, daß die verschiedenen Gemeindegruppen durch Gespräche, gemeinsame Gottesdienste und durch gemeinsames Handeln miteinander

menschlich und christlich vertraut geworden sind.

4. Als Situationen, in denen man mit der offenen Kommunion beginnen könnte, bieten sich an:

Bei der Trauung eines konfessionsverschiedenen Paares;

Feiern mit konfessionsverschiedenen Ehepaaren;

in ökumenischen Gruppen, in Studentengemeinden und Jugendgruppen, etwa bei gemeinsamen Tagungen;

mit Christen, die von ihrer Heimatkirche entfernt sind;

in neu entstehenden Gemeinden, z. B. in Neubaugebieten.

IV. Empfehlungen an die Kirchenleitungen

Auf Grund der geschilderten Situation sowie der vorgebrachten theologischen Argumente dürfte der Praxis der offenen Kommunion kein ernsthaftes Hindernis mehr entgegenstehen. Wir erwarten daher, daß unsere Bischöfe, die evangelischen Kirchenleitungen und die kommende Synode sich dafür einsetzen, für die Kirche in Deutschland das Verbot gemeinsamer Eucharistiefiern aufzuheben bzw. für die Aufhebung in Rom einzutreten.

1. Die bestehende gegenseitige Exkommunikation ist als Relikt einstiger gegenseitiger Verkettung aufzuheben.

2. Konfessionsverschiedene Ehepaare, die sich je an ihre Kirche gebunden wissen, sollen öffentlich und amtlich die Erlaubnis haben, am Abendmahl der je anderen Kirchen teilzunehmen.

3. Ökumenische Kurse, die sich durch Gebet und Gespräch eins wissen im Glauben an die Gegenwart Jesu in diesem Sakrament, sollen, wenn es ihr Wunsch ist, gemeinsam das Abendmahl feiern dürfen, in der Form der offenen Kommunion, bei der eine Gruppe die andere an ihren Tisch einlädt; dabei sollen die Amtsträger nicht von der Kommunion zurückbleiben.

V. Nächste Schritte der Gruppen der AGP

1. Das Gespräch über die offene Kommunion soll in der Öffentlichkeit der Gemeinden fortgesetzt werden.

2. Die vorliegende Diskussionsgrundlage soll den einzelnen Gruppen zur weiteren Überlegung und Verwirklichung zugehen.

3. Wo immer nach den angegebenen Kriterien die offene Kommunion verantwortlich ist, werden die Mitglieder der Priestergruppen sie praktizieren und fördern.

4. Ein Arbeitskreis soll weitere Studien und Erfahrungsberichte sammeln und Fachtheologen um Kritik und Weiterführung bitten.

5. Nach entsprechender Überarbeitung soll die Vorlage für die Vorbereitung der Synode bzw. des Synodenkongresses zur Verfügung gestellt werden.

Bücher

André Frossard, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970.

Wenn man einem Buch mit diesem Titel begegnet, wird man unvermeidlich vorsichtig. Man stellt sich leicht vor, es handle sich hier um total subjektive Behauptungen, es melde sich ein Autor, der vielleicht mit einer schrankenlosen Begeisterung über seine ganz subjektiven und unkontrollierbaren Erlebnisse berichtet. Beim Lesen des Buches von André Frossard bekommt man keinen solchen Eindruck. Selbstverständlich berichtet er über *seine* Begegnung mit Gott. Doch tut er dies mit einer nüchternen Bescheidenheit. Der Verfasser des Büchleins, Sohn eines kommunistischen Parteisekretärs, von Jugend an Sozialist, berichtet auf 130 Seiten über seine atheistisch geprägte Jugend und erst in den letzten zehn Seiten über seine eigenartige Begegnung mit Gott, die er als Zwanzigjähriger hatte. Er schreibt, um Zeugnis abzulegen. Seine „mystischen“ Erlebnisse hörten schon vor über dreißig Jahren auf; er lebt heute das normale christliche Leben eines Familienvaters, der sich aber an die Existenz Gottes niemals gewöhnt hat.

Andreas Szennay, Budapest

Thomas und Gertrud Sartory, In der Hölle brennt kein Feuer, Kindler Verlag, München 1968.

Die „letzten Dinge“ sind auch heute noch ein interessantes Thema der Verkündigung, wenn man wirklich zu erklären versucht, wie das menschliche Leben zum Ziel kommt und wie die Lebensgemeinschaft mit Gott die Seligkeit des Menschen sein kann oder wie der Mensch eben sein eigenes „Leben“ oder den totalen Sinn des Lebens verlieren kann. Im vorliegenden Werk bekommt man allerdings den Eindruck, daß die Autoren dieses interessante Thema gewählt haben, um alles sagen zu können, was sie zur Modernisierung des Christentums für notwendig halten. Man erhält eine breite Abhandlung über moderne Exegese, über das kirchliche Lehramt, über Konzilsdefinitionen, Glauben und kirchliches Leben. Mit Recht erwarten die Gläubigen eine Abhandlung über das Jenseits, das wirklich ein „Evangelium“ und kein Schreckmittel ist. Wenn wir in einer erlösten Welt leben, dürfen wir von vorneherein annehmen, daß die Barmherzigkeit Gottes alles umfaßt, und die Menschen nicht in die Hölle fallen wie die Blätter im Herbst. Bei der Darstellung dieser Glaubenswahrheit haben die Verfasser des Neuen Testaments die damalige Ausdrucksweise und Bilderwelt gebraucht. Darum müssen diese Texte in gewisser Hinsicht entmythologisiert werden. Ob man allerdings behaupten kann, daß eine vernünftige Theologie erst mit der Entmythologisierung beginnt? Wohl stehen die Kirche und ihre Lehre unter dem Gesetz der Entwicklung, aber die Kirche selbst kann und darf bei der stets notwendigen Vertiefung einer Wahrheit nicht ausgeschaltet werden, indem man unabhängig vom Lehramt unterscheidet zwischen dem, was in der Bibel steht, und dem, was dort gelehrt wird. Die Autoren behaupten, daß die Hölle nicht auf Grund göttlicher Offenbarung oder durch Eingebung des Heiligen Geistes in die Schrift hineingeraten sei, sondern daß die biblischen Schriftsteller sie aus ihrer Umwelt mitgebracht hätten. Aber diese Behauptung müßte eben bewiesen werden. Das ist noch kein Beweis, daß Christus die geläufigen jüdischen Ausdrücke übernimmt. Die Verdammnis ist in der Schrift kein Schreckmittel,

sondern der Ausdruck der Herrschaft Gottes. Darum kann die Existenz der Hölle auch ein Gegenstand des Glaubens sein. Die Autoren stellen die ewige Strafe der Hölle hauptsächlich deshalb in Frage, weil sie „nach heutigen exegetischen Erkenntnissen biblisch nicht zwingend ist und dem Geiste Jesu fremd ist“ (234). Darum gibt es nach ihnen auch keinen Teufel: er „ist nur Symbol dafür, was man in seinem Inneren sein kann“ (231). Uns scheint dies eine zu subjektive Erklärung zu sein.

Ferenc Gal, Budapest

Martin Boelens, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1968.

Diese rechtsgeschichtliche Untersuchung stellt einen zwar nicht direkten, so doch wertvollen Beitrag zur heutigen Zölibatsdiskussion dar. Vier Zeitabschnitte sind näher untersucht: Die Zeit von etwa 300 bis Gregor I. (604), in der die erste große Enthaltensbewegung entstand. Dann von Gregor I. bis Leo IX. (1049); hier wurde der Versuch unternommen, diese Enthaltensgesetzgebung auch bei den neu missionierten Völkern durchzusetzen. Die gregorianische Reform als Wendepunkt in der Auffassung über die Priesterehe. Und schließlich die Zeit der ersten beiden Laterankonzilien, an deren Ende die höhere Weihe als irritierendes Ehehindernis festgesetzt wurde (1139). Die Fülle an Rechtsdokumenten wurde nach folgenden Fragen geordnet: 1. Wurden Verheiratete in den Weihestand aufgenommen? 2. Wie stand es um die Eheschließung der Kleriker? 3. Was wurde von den verheirateten Klerikern gefordert? Die Dokumente zeigen, daß die Praxis der alten Kirche, Verheiratete zu weihen, wie sie schon in den Gemeinden des Apostels Paulus üblich war, einfach übernommen wurde und im ganzen ersten Jahrtausend vorkam. Es gab zwar hie und da Ansätze, Verheiratete von den Weihen auszuschließen und nur Unverheiratete zuzulassen, solche Strömungen konnten sich aber vor 1139 nicht durchsetzen. Das Eheschließungsverbot für Kleriker (vom Diakonat an zunächst, seit Leo I. [446] auch für Subdiakone) bestand zwar sehr früh, Ost- und Westkirche waren sich in dieser Frage einig. Eine entgegen dem Verbot geschlossene

Ehe war zwar demnach unerlaubt und wurde mit Strafen bedroht, ihre Gültigkeit wurde aber erst in der Reformbewegung des 12. Jahrhunderts angezweifelt und seit dem Laterankonzil abgelehnt. So hat es relativ lange gebraucht, bis die Kirche die Ehe nach der Weihe durch eine Ungültigkeitsklausel unmöglich gemacht hat. Hingegen hat die Kirche die Forderung nach Enthaltsamkeit, auch verheirateter Priester, nie aus dem Auge verloren und trotz einer entgegenstehenden Praxis immer wieder darauf gedrängt. Schon am Beginn des vierten Jahrhunderts hat die Synode von Elvira das eheliche Zusammenleben verboten. Diese Entscheidung wurde für die westliche Entwicklung beispielhaft: nach der Diakonats- und später nach der Subdiakonatsweihe war der Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau nicht mehr erlaubt. Allgemeine Anerkennung hat aber diese Vorschrift im ersten Jahrtausend nicht gefunden. Das zeigt auch die Fülle von Enthaltsamkeitsgesetzen. Das eheliche Zusammenleben mußte bisweilen ausdrücklich geduldet werden, um außerehelichen Verkehr hintanzuhalten. Zudem waren die naturrechtlichen Verpflichtungen der Kleriker ihren Frauen und Kindern gegenüber ein unumgängliches Hindernis für die völlige Trennung der Eheleute. So blieb es bei den wiederholten Strafandrohungen, die bisweilen sehr hart waren: Amtsenthebung, Exkommunikation, Entzug des Benefiziums, Infamerklärung, Erbunfähigkeit der Kinder, Verkauf der Ehefrau, persönliches Interdikt, Körperstrafen und Geldbußen.

Die von Boelens gesammelten Dokumente lassen eine mühsame innerkirchliche Entwicklung erkennen, das Aufzeigen der Entwicklung selbst kann aber mit dem Beurteilen der Entwicklung nicht gleichgesetzt werden. „Kirchenpolitische“ Entscheidungen können auf sie allein nicht aufgebaut werden.

Paul M. Zulehner, Wien

Haye van der Meer, Priestertum der Frau? Quaestiones disputatae 42, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969.

In ihrer ersten Session hat die Wiener Diözesansynode beschlossen, im Notfall auch Laien als Vorsteher von Wohnviertel- und Sprengelgemeinden einzusetzen, wobei aus-

drücklich auch die Möglichkeit genannt ist, daß auf solche kirchliche Stellen auch Frauen berufen werden können. So wichtig es ist, daß die Kirche in pastoralen Notsituationen „Ausnahmebestimmungen“ erläßt, so bleibt doch immer noch die Frage zu bewältigen, ob diese Wiener Lösung nicht im Grunde ein „theologisch heilsamer Unsinn“ ist, weil hier dem Laien (traditionell als jener Christ definiert, der eben nicht das kirchliche Amt der Gemeindeleitung innehat) spezifisch presbyterale Funktionen übertragen sind. Es ist klar, daß sich damit die Frage auch nach dem Priestertum nicht nur Verheirateter, sondern auch der Frau nahelegt, da sie ebenfalls an der presbyteralen Leitungsfunktion teilnimmt. So hat das Buch von van der Meer seinen Sitz im Leben heutiger Kirche. Es beginnt mit der lapidaren Feststellung, daß die Verfasser von Dogmatikhandbüchern nicht viel Zeit für die These „Empfänger des Weihesakramentes ist allein der Mann“ verwenden und man den Eindruck bekomme, daß sie eigentlich meinen, die Sache sei ohnehin klar und überdies schon längst endgültig theologisch sauber bewiesen.

Ein Gang durch die Schrift, die Kirchenväter sowie die theologischen Lehrmeinungen läßt den Verfasser zu dem Ergebnis kommen, „daß es für einen Beweis pro oder kontra noch vieles zu tun gibt“ (194). Feststeht für ihn allerdings, daß das gegenwärtige Pfarramt vom Mann geprägt ist und daher die Frau für es ungeeignet ist. Die Frage sei aber damit nur für die Vergangenheit und die Gegenwart beantwortet. Für die Zukunft stellt sich die Frage, ob das Pfarramt nur männlich sein kann und muß. *Paul M. Zulehner, Wien*

Raymund Kottje – Wolfgang Nastainczyk – Michael Raske – Hermann Stenger, Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart, Verlag Pustet, Regensburg 1970.

Der Diskussionsgrad um die Ehelosigkeit des Priesters ist gegenwärtig zweifellos trotz „Diskussionsverbot“ groß. Informationen über den Stand der Diskussion und inhaltliche Beiträge verdienen daher Beachtung, insbesondere wenn sie jene Kürze aufweisen, wie sie der angeführten Broschüre eigen ist. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Bei-

trag von H. Stenger, der fünf psychologische und soziologische Thesen vorlegt: Geglückte Ehelosigkeit setzt ein genügendes Maß an affektiver Reife voraus (1), ebenso eine tragfähige Motivierung des Verzichts auf die Ehe (2). Zudem sind die Schwierigkeiten zu beachten, die für die Übernahme bzw. Beibehaltung dieser Lebensform in unserer Zeit durch neuartige sozialpsychologische und soziologische Situationen (3) sowie durch die disziplinäre Verpflichtung (4) entstehen. Schließlich ist auf psychologische Faktoren von Einstellungsänderungen aufmerksam gemacht (5). Bemerkenswert an diesen Thesen ist, daß sie – ganz im Sinn empirisch fundierter Aussagen – Entscheidungen nicht vorwegnehmen, jedoch eine unentbehrliche Entscheidungshilfe darstellen. In welche Richtung eine derartige kirchenpolitische Entscheidung gehen könnte, deutet M. Raske's Entwurf zu einer Novelle der Zölibatsgesetzgebung an. *Paul M. Zulehner, Wien*

Marc Oraison, Was ist Sünde?, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1968.

Das Interesse der traditionellen Moraltheologie galt vornehmlich dem Bemühen, den „Niederschlag“ des Willens Gottes in den verschiedenen Gesetzen herauszufinden. Das Gewissen – vor allem das schlechte Gewissen – war meist authentischer Ausdruck dieses Gesetzes; einer Eskalation des Schuldgefühls waren alle Tore geöffnet. Oraison fragt nach möglichen pathologischen Aspekten des Schuldgefühls, und es zeigt sich, daß es deren viele gibt: Fluchtreaktionen, Angriffslust gegen andere oder sogar gegen sich selbst, Besessenheitsstrukturen, schließlich aber jede Form des Schuldgefühls, das sich von der Angst her aufbaut. All diese Phänomene sind Zeichen, daß dem Menschen die Einordnung in seine Umwelt nicht geglückt ist; daß er in einem System „vormoralischer oder pseudo-moralischer Selbstregulierung“ (24) stecken geblieben ist oder über das Autoritätsbild der Ödipusphase nicht hinausgekommen ist. Aus dieser „Verinnerlichung der Schuld“ (30) gilt es herauszukommen, den narzißtischen Charakter einer solchen Moral abzulegen und einen auch den „Ansprüchen geistiger Gesundheit“ (76) genügenden Beziehungsgrund

einer Verhaltensdynamik zu finden: die Beziehung zum Mitmenschen, dem man immer verantwortlich ist. Auf einer solchen Ebene hat der Begriff einer „Sünde“ überhaupt erst einen Sinn. Wenn auch der letzte der fünf Abschnitte des Buches „Buße und Beichte“ wegen einiger exegetischer und systematischer Fragwürdigkeiten als nicht ganz geglückt bezeichnet werden muß, so kann das Buch als Ganzes sicher helfen, ins Zentrum christlichen Verhaltens vorzustoßen.

Anton Schrettle, Graz

Michael Horatzuk, Christliches Happening, Verlag Herold, Wien 1969.

Es sind die kleinen Dinge des Lebens, in denen Horatzuk das Betätigungsfeld der Askese sieht; es geht ihm um uns selbst und um die Begegnung mit dem Nächsten. Aber es fällt schwer, alles zu akzeptieren, was er an Ratschlägen anbietet. Zu viele Phrasen klingen durch. Gerade jüngere Leser, an die sich das Buch der Aufmachung nach richtet, werden kaum angesprochen, wenn – um nur ein Beispiel anzuführen – davon die Rede ist, daß Demonstrationen „fruchtlos und unangenehm“ sind, daß „das Ergebnis bloß Störung und Belästigung der anderen“ ist (S. 17). Und das Anliegen wird unglaublich, wenn es nur um des Effektes willen unter einem unpassenden Titel vorgebracht wird.

Ch. Twaroch, Wien

Elmar Gruber, Arbeitshilfen für die Glaubensunterweisung der 13- bis 17jährigen. Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Erstkommunion, Don Bosco Verlag, München 1968–1969.

Der Wandel in den Strukturen unserer Gesellschaft verlangt von jedem Religionslehrer für die Lebensbereiche seiner Schüler neues Durchdenken und die Bereitschaft, aus neuen Erkenntnissen ernsthafte Konsequenzen zu ziehen. Dazu gehört sicher das ständige Bemühen um die Weiterbildung in der katechetischen Literatur. Elmar Gruber – Referent für die Fortbildung der Laienkatecheten in der Diözese München – veröffentlichte zwei Werkbücher, die aus der Praxis für die Praxis geschrieben wurden.

Das erste Buch richtet sich an Eltern, Lehrer

und Seelsorger, die in rechter Weise Kinder zur eucharistischen Gemeinschaft führen wollen. Erfahrungen aus Elternabenden, Elterngesprächen, Priesterkonferenzen und Katechesen liegen dem Büchlein zugrunde. Für Elternabende, Predigten, Bibelmeditationen und Erstkommunionkatechesen werden wertvolle Wegweisungen und exemplarische Modelle geboten. Eltern und Erzieher werden mit Freude vermerken, daß sie, losgelöst von der theologischen Fachsprache und vom Lehrstoffdenken, konkrete Glaubenserziehung leisten können.

Die Glaubensunterweisung in den Jahren der Pubertät muß der abstrakten Darbietung von theologischen Wissensstoffen eine radikale Absage erteilen. Die „Arbeitshilfen für die Glaubensunterweisung der 13- bis 17-jährigen“ wollen daher von der konkreten Lebenssituation der Jugendlichen und deren Fragen ausgehen, um der Glaubensentfremdung entgegenzutreten. Den in diesem Büchlein angesprochenen Themen liegt eine anonyme Befragung von 1600 Jugendlichen nach gewünschten Problemerkklärungen zugrunde. Der im schulischen Alltag enttäuschte, entmutigte und ernüchterte Katechet findet hier eine echte Arbeitshilfe, aber auch der die Situation des schulischen Religionsunterrichtes optimistischer beurteilende Religionslehrer wird diese Handreichung gern annehmen.

Hans Klinger, Wien

Hans Moritz, Sexualität und Erziehung heute, A. Henn Verlag, Ratingen 1968.

Moritz kann auf jahrelange Praxis als Lehrer, Schulleiter und Erziehungsberater in Wien sowie auf klärende Aussprachen mit seiner in der Mütter- und Elternschulung erfahrenen Frau verweisen, wenn er in dem vorliegenden Buch die „psychologischen und pädagogischen Grundlagen einer Geschlechter- und Geschlechtererziehung in der Gegenwart“ vorzulegen versucht. Längs der „Linie der Tatsachen“ möchte er zu den „tieferen Wesenskernen und Wahrheitsgehalten und Wegweisern“ (16) einer „positiven Geschlechtererziehung“ (13) vordringen. Die grundsätzliche Möglichkeit der Geschlechtererziehung liegt darin begründet, daß man zwischen dem Sexualtrieb [Ausgangslage der sexuellen Tendenzen] und der Sexualität (Gesamtheit des

Sexualtriebs) unterscheiden kann (56). Beim Menschen ist das „Biologische ins Humanum intergriert“ (91). Daraus ergibt sich, daß zusammen mit den Ärzten, denen es allerdings oft „an der Unterscheidung zwischen Sexualität und Liebe gebricht“ (35), die Eltern, Lehrer und Jugendlichen für die Geschlechtererziehung zuständig und verantwortlich sind. Dabei ist wirkliche Erziehung und Bildung immer eingebettet in Geborgenheit mitmenschlicher Begegnung, die sich primär und grundlegend in der Familie ereignet. Freilich, „optimal ist die Familie nur rein institutionell, auf keinen Fall personell“ (109); darum hat die Schule die noch viel zu wenig anerkannte Aufgabe der „Bildung zur Familienfähigkeit“ (117). Nach diesen grundlegenden Darstellungen legt Moritz im praktischen Teil Möglichkeiten einer Geschlechtererziehung auf entwicklungspsychologischem Hintergrund vor: Elementare Voraussetzung für die Geschlechtererziehung ist das „Angenommensein des neugeborenen Kindes“ sowie „die Annahme des jeweiligen Geschlechts in dem neugeborenen Kind“ (130). Die mit zunehmendem Alter notwendige Aufklärung „wird dem Kind immer nur sagen, was es gerade wissen will“ (132). Spätestens bei den Ausführungen über die Jugendlichen in der Pubertät werden dem Leser die Mängel dieses Buches offenbar: Moritz verfügt zwar über eine fleißig zusammengetragene Stoffsammlung und über eine lange Praxis, aber es gelingt ihm nicht, die zahlreich aneinandergefügt Zitate zu einem neuen Guß umzuschmelzen. Indem der Verfasser dazu neigt, über die sexuelle Verfallenheit der Jugend zu jammern, versperrt er sich den Zugang zum Verständnis der tatsächlichen Not junger Menschen; wer aber die aller Erziehung zugrundeliegende Aufgabe des Sich-Einfühlens nicht meistert, der kann auch die Jugend nicht verständnisvoll aus ihrer Not herausführen. Hinweise wie: „Bei gesunder, einfacher Ernährungsweise, knappem und trocknem Abendessen sowie Vermeidung von Verstopfung und nicht zu warmer Bettdecke, bei entsprechender Leibes- und Gedanken-zucht können diese Tendenzen unterbunden werden“ (160), treffen kaum noch den Kern der gegenwärtigen Problemlage.

Hans D. Walz, Friedrichshafen

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Raymond Battegay, Der Mensch in der Gruppe. Bd. 1: Sozialpsychologische und dynamische Aspekte; Bd. 3: Gruppendynamik und Gruppenpsychotherapie, Verlag Hans Huber, Bern - Stuttgart 1968/69
- Arnold Bittlinger, Das Abendmahl im Neuen Testament und in der frühen Kirche, Rolf Kühne Verlag, Schloß Craheim 1969
- Josef Blank, Das Evangelium als Garantie der Freiheit, Echter-Verlag, Würzburg 1970
- Francesco Loris Capovilla (Hrsg.), Johannes XXIII. Briefe an die Familie, Bd. 2 1945-1962, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970
- Helmut Erharder - Hans-Joachim Schramm (Hrsg.), Hoffnung für alle. Weihnachts-Seelsorgetagung 29.-31. Dezember 1969, Verlag Herder, Wien 1970
- Wolfgang G. Esser (Hrsg.), Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis II, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970
- Adolf Exeler - Dieter Emeis, Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970
- Alfons Fischer - Hannes Kramer - Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum, Seelsorge-Verlag, Freiburg 1970
- Renate Frankemölle-Stieler - Hubert Frankemölle - Joop Bergsma, Gebete für heute. Gedanken und Gebete für junge Menschen, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer - Bernard-Verlag, Hildesheim 1970
- Paul Gaechter, Das Mädchen Marjam, Tyrolia-Verlag, Innsbruck - Wien - München 1970
- Gottfried Griesl, Gewissen. Ursprung - Entfaltung - Bildung. Christliches Leben heute Bd. 9, Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1970
- Ferdinand Hahn, Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgarter Bibelstudien Bd. 41, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970
- Raymond Hostie (Hrsg.), Das seelische Erwachen und Reifen der Frau, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1970
- Theodor Kampmann, Jugendkunde und Jugendführung, Bd. II: Die Reifezeit, Kösel-Verlag, München 1970
- Raymund Kottje - Wolfgang Nastainczyk - Michael Raske - Hermann Stenger, Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970
- Elmar Maria Lorey, Mechanismen religiöser Information, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz - Christian Kaiser Verlag, München 1970
- Hans Lubczyk, Die Einheit der Schrift. Viele Theologien - ein Bekenntnis, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970
- Thierry Maertens - Jean Frisque, Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe. Bd. 4: Oktav von Ostern bis Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest; Bd. 5: Neunter bis einundzwanzigster Sonntag, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970
- Wolfgang Nastainczyk, Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute, Seelsorge-Verlag, Freiburg 1970
- Maurus Neuhold, Das Offizium der Schwestern im Geist des II. Vatikanischen Konzils, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1969
- Franz Nuscheler - Hans Zwiefelhofer (Schriftleitung), Christliche Revolution? Kirche und Entwicklung in Lateinamerika. Kirche und dritte Welt Bd. 2-3, Pesch-Haus Verlag, Mannheim-Ludwigshafen 1969-70
- Wilhelm Pesch, Den Menschen helfen. Der besondere Anspruch des Neuen Testaments. Buchausgabe zur gleichnamigen Schallplattenreihe, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1969
- Bernhard Philberth, Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung, Christiana-Verlag, Stein/Rhein 1970
- Marie Dominique Poinset, Vor allem die Liebe. Leben und Dienst der Mutter Euphrasia Pelletier, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1970
- Suzy Rousset, Geist und Leib. Ratschläge einer Psychiaterin für das Leben in der religiösen Gemeinschaft, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1969
- Walter Sauer, Wege kirchlicher Elternbildung, Seelsorge-Verlag, Freiburg 1970
- Wolfdieter Theurer, Das Programm Gott. Theologische Brennpunkte Bd. 18/19, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1970
- Wolfgang Trilling, Die Schrift allein. Moderne Exegese und reformatorisches Auslegungsprinzip, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970
- Paul Weiß, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1970
- Paul M. Zulehner - Sepp R. Graupe, Wie Priester heute leben . . . Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung, Verlag Herder, Wien 1970
- Jetzt. Ordensfrauen - Ordensleben - Kirche. Eine deutschsprachige Zeitschrift, Verlag J. Pfeiffer, München
- Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft, Heft 2, 23 (1970), Verlag Schnell & Steiner, München - Zürich
- Jochen Schmauch, Das neue Land. Zukunft und Gestalt der ländlichen Gesellschaft, Schriftenreihe, Landvolkdienst im „Katholische Landjugendbewegung Deutschlands e. V.“, Dingen

ANMERKUNGEN UND HINWEISE

- Otto Mauer ist Domprediger und Akademikerseelsorger in Wien, Chefredakteur der Zeitschrift Wort und Wahrheit, Mitglied der Wiener Diözesansynode und des Wiener Priesterrates.
- Wolfgang Trilling ist Dozent für neutestamentliche Exegese in Erfurt und Mitarbeiter an mehreren Bibelkommentaren.
- Anton Burghardt ist Vorstand des Instituts für Soziologie an der Hochschule für Welthandel in Wien.
- Wolfgang Nastainczyk ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Regensburg.
- Bernard Jan Alfrink ist Erzbischof von Utrecht (seit 1960 Kardinal) und Vorsitzender der holländischen Bischofskonferenz.
- Anton Grabner-Haider ist freier Mitarbeiter im Verlag Styria.
- Johannes Gründel ist Vorstand des Moraltheologischen Seminars der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München.

Leitartikel

Heinz Schuster Nur Argumente zählen

Wenn die Christen schon glauben, daß in Jesus von Nazareth Gott selbst dem Menschen sein Wort gegeben habe (ein Glaube, der bis heute von seiner grundsätzlichen Kühnheit nichts verloren hat), dann müssen sie auch bereit sein, immer von neuem die Konsequenzen zu ziehen: es zählt also nicht die Religion oder der Gott, den sich Menschen als Substrat ihrer Frömmigkeit gemacht haben; es zählt weder das Blut von Böcken und Stieren noch sonst ein Ritus als Begründung der Heiligkeit und Gerechtigkeit eines Menschen; es zählt vor allem nicht das Gesetz; es zählt allein jenes Wort, jene Rede, jener Dialog, wie er in Jesus nun einmal begonnen worden ist.

Es muß immer wieder daran erinnert werden, daß Jesus mit den Menschen seiner Zeit geredet und immer wieder geredet hat. Das NT ist Beweis genug, daß eine solche Rede unter Menschen nie ganz eindeutig sein kann; daß der springende Punkt hier oder dort vernommen werden kann; daß dieses behalten und jenes vergessen oder überhört wird. Was aber jene Rede überzeugend und glaubwürdig gemacht hat, war die Tatsache, daß sie die leibhaftige Rede eines leibhaftigen Menschen war – und nicht eine Verlautbarung, die Verlesung einer Gesetzesinterpretation oder eines göttlichen Dekretes.

Unter Christen zählt also nicht ein Gesetz, ein Dekret oder eine noch so amtliche Verlautbarung, sondern die Wahrheit, die begründet ist, die immer wieder bis auf ihren letzten Grund zurückverfolgt werden kann – nicht nur von fachmännischen Gesetzeskennern, sondern gerade auch von den „Armen im Geist“, vom sogenannten „christlichen Volk“. Ein Gesetz oder ein Dekret hat nur solange Überzeugungskraft und bildet darum auch nur solange ein Scheinargument, als die Bereitschaft vorliegt, einem nun einmal gegebenen Gesetz zu parieren. Das aber setzt voraus, daß man zum Parieren erzogen hat – und nicht zum Horchen, zum Gehorsam und zur freien Entscheidung. Gewiß: Das Parieren macht weniger Mühe und bedeutet weniger Ungewissenheit als Hinhorchen, Nachdenken, Argumente abwägen, Entscheidungen fällen. Darin besteht die uralte Chance der Gesetze und der Autoritäten, die Gesetze erlassen.

Weiß nur Gott, wie es zur Einbildung unter Menschen kommen kann, daß Dekrete, Verweise auf Gesetze und Tradi-

tionen, Verbote und Berufung auf Autorität schon ein Argument seien und also Überzeugungskraft besäßen! Kann es im Bereich des menschlichen Geistes überhaupt eine andere Autorität als die eben dieses Geistes geben? Hat sich nicht Gott selbst dieser Autorität unterstellt, indem er mit dem Menschen menschlich redete und seine Rede der freien Geschichte des menschlichen Hörens und Nichthörens, des Verstehens oder Nichtverstehens überantwortete? Gibt es seit Jesus Christus eine andere Autorität als die des Geistes, der in ihm sprach und den er seinen Jüngern verheißt hat? Ist dieser Geist Jesu überhaupt denkbar ohne das rationale Fragen, Suchen, Forschen, Verstehen des Menschen? Es mehren sich in der jüngsten Zeit die Zeichen dafür, daß man dem sogenannten Rationalismus innerhalb der sogenannten „modernen“ Theologie energischer zu Leibe rücken will. Die ständigen Mahnungen, „das christliche Volk doch nicht zu beunruhigen“, „die theologische Reflexion strenger von der eigentlichen Wahrheit abzuheben“ (als ob man Wahrheit und Reflexion voneinander trennen könnte!), „sich zunächst auf eine Sprachregelung zu einigen“ haben nicht gefruchtet — so meint man. Das kirchliche Lehramt scheint sich Mut machen zu wollen, wieder häufiger zu verbieten, zu verurteilen und zu maßregeln. Es wird dabei, das ist nicht zu verkennen, unterstützt von vielen, die irritiert sind, weil so viel „in Frage gestellt“, „in Zweifel gezogen“ oder überhaupt „in der Diskussion zerredet“ wird. Die so reden, scheinen a priori im Recht zu sein. Ihr Gerede gilt gar als Argument. Denn es klingt nach Sorge um das Heil der Menschen, auch wenn dieses Heil oft als Seelenruhe mißverstanden wird. Daß einer aus Sorge und wirklicher Liebe zum Menschen zweifelt, fragt, forscht, probiert, riskiert, um Antworten ringt, scheint vielen undenkbar.

So vom Bösen und so unförmig war das mosaische Gesetz doch eigentlich nicht. Und schließlich war mit ihm eine klar umrissene Ordnung gegeben. Wer es in Frage stellte, stellte ja nicht mehr und nicht weniger als die „geordnete Einheit“ eines Volkes Gottes in Frage. Aber genau jenes Gesetz und diese „Einheit“, die auf dem Gesetz ruhte, stellte Jesus in Frage. Er ging dieser Frage auf den Grund — mit der Folge, daß er nach eben jenem Gesetz sterben mußte. Natürlich um „des Gemeinwohls willen“. Das Volk sollte seine Ruhe, seine Ordnung, die Sicherheit, Unfehlbarkeit und Tödllichkeit seines Gesetzes haben!

Die Situation, in der Jesus selbst war, hat sich solange nicht geändert, als es in dieser Welt möglich ist, ein Dekret wie folgendes auch nur ins Auge zu fassen: „Der kirchlichen Autorität kommt es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl

die Ausübung der Rechte, die den Christgläubigen eigen sind, zu regeln oder sogar sie durch Gesetze einzuschränken, welche diese Rechte ungültig und unanwendbar machen" – so im Entwurf des „Grundgesetzes der Kirche“ (Kanon 20). Hier wird nicht gefragt, wer eigentlich den Christgläubigen ihre Rechte zu eigen gegeben hat. Es könnte ja Gott selbst sein. Aber was macht das schon? Es genügt ein Gesetz und eine Autorität, die Gesetze erläßt, damit Menschen rechtlos, Rechte ungültig und unanwendbar werden.

Das Gesetz ist letztlich nur der Widerpart des Argumentes. Die Berufung auf Autorität ersetzt niemals eine Begründung. Im Christentum zählt aber allein darum die immer neue Begründung, weil es keinen anderen Grund gibt als Jesus, den Christus.

Artikel

Franz Joseph
Schierse

Kritik als Charisma

Über Berechtigung, Art und Grenzen einer öffentlichen Kritik ist man sich in der Kirche (wie über viele andere Dinge) zur Zeit nicht einig. Während manche Theologen und Gruppen eine institutionalisierte Kritik fordern oder sich bereits als legitime innerkirchliche Opposition verstehen, betrachten es viele Amtsträger noch immer als persönliche Kränkung, wenn an ihren Verlautbarungen auch sachlich begründete Kritik geübt wird. Der Vergleich mit analogen Vorgängen aus dem gesellschaftlichen und besonders politischen Leben legt sich nahe: Als demokratische Staatsbürger genießen wir das fast unbeschränkte Recht freier Meinungsäußerung, ein Recht, das selbstverständlich auch die Möglichkeit harter Kritik an obrigkeitlichen Maßnahmen einschließt. Auf der anderen Seite gibt es autoritäre Herrschaftssysteme, in denen Kritik nicht nur unerwünscht ist, sondern oft sogar mit schwersten Strafen belegt wird. Solche Systeme kennen Kritik nur als Vorrecht der monarchischen oder oligarchischen Führungsspitze, den übrigen Volksgenossen wird jedoch öffentliche Selbstkritik zur Pflicht gemacht, wenn sie eines ideologischen oder gesellschaftlichen

Vergehens angeklagt werden. Auch hier sind die Parallelen zu kirchlichen Praktiken offensichtlich.

Der nach seiner unmaßgeblichen Meinung befragte Exeget wird sich zunächst bemühen, den Begriff „Kritik“ vom Biblischen her zu erhellen und entsprechende Modelle vorzustellen. Dabei sollte es ihm auch gelingen, den theologischen Ort von Kritik zu bestimmen oder, anders ausgedrückt, ihre charismatische Natur aufzuzeigen.

Das in unsere Sprache übergegangene Lehnwort „Kritik“ stammt aus einer griechischen Wurzel, die eine erheblich größere Bedeutungsbreite besitzt, als es der deutsche Begriff erkennen läßt. Wir hören aus ihm meist nur das Negative und Herabsetzende heraus — die Rede von einer „positiven, aufbauenden Kritik“ ist wegen ihrer mißbräuchlichen Verwendung durch totalitäre Systeme verdächtig geworden: bedeutet sie doch meist nur das Ende jeder wirklich freien und kritischen Meinungsäußerung. Dagegen geht es im Griechischen ursprünglich um die Situation des Gerichts, der Rechtsprechung und des Recht-Verschaffens. In diesen forensischen Zusammenhang gehört auch die Übung von Kritik hinein. Sie ist Anklage, Anprangerung von Verbrechen, Mißständen, Ungereimtheiten, und sie fordert neue, bessere, gerechtere Verhältnisse.

Im Rahmen des biblischen Denkens kann Kritik sinnvoll aber nur vor dem Angesicht des richtenden Gottes oder im Namen seines gerechten Gerichts geäußert werden. Da sie also teilhat am richterlichen Handeln Gottes, trägt sie immer schon die Maßstäbe der richtigen Beurteilung in sich. Ein rein formaler Begriff von Kritik, der auch eine zersetzende, destruktive oder wertneutrale Tätigkeit decken könnte, richtet sich selbst. Es handelt sich immer um die Beurteilung dessen, was recht ist, um das Eintreten für die Sache Gottes. Auf dem Boden des Alten Testaments lassen sich die Kriterien der Kritik mit den Begriffen *zedaqah* (Gerechtigkeit, Bundestreue), *chesed* (Gnade, Mitmenschlichkeit) und *emeth* (Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit) umschreiben, für das Neue Testament wäre die zu realisierende Realität der Herrschaft Gottes zu nennen. Selbstverständlich ersparen diese grundsätzlichen Maßstäbe dem Kritiker nicht die Mühe, im konkreten Fall herauszufinden, was nun tatsächlich dem Willen Gottes widerspricht bzw. seiner Verwirklichung dient.

Anklagende und mit dem Gericht Gottes drohende Kritik will den Menschen nicht endgültig verurteilen, sondern ihn zur Einsicht und Umkehr bewegen. Deshalb erfordern auch die seelsorglichen Tätigkeiten wie Predigt, Zuspruch, Zurechtweisung und Menschenführung — alles eminent kriti-

sche Funktionen — ein hohes Maß an Reflexion über die Art, wie Kritik im einzelnen Fall fruchtbar anzubringen ist. Anders verhält es sich mit der Beurteilung von Zuständen, Institutionen, Gewohnheiten und Gesetzen, die dem Menschen die Möglichkeit zu wahrer Umkehr erschweren oder gar nehmen. Hier kann sich Kritik ungleich schärfer artikulieren und das endgültige Verdammungsurteil vorwegnehmen. Doch schauen wir uns am besten gleich einige prominente Beispiele biblischer Kritik an.

David und Nathan (2 Sam 12,1–15)

Der König David hatte mit Bathseba Ehebruch begangen und ihren Mann, den Hethiter Uria, in der Schlacht umkommen lassen. Die Tat war in Jerusalem nicht verborgen geblieben, und es gab sicher viele fromme Leute, die insgeheim an David Kritik übten. Wer aber konnte es wagen, vor den mächtigen König hinzutreten und ihn zur Rechenschaft zu ziehen? Man muß den Mut des Propheten Nathan bewundern, mehr aber noch seine Klugheit. Er fällt, sozusagen, nicht mit der Tür ins Haus, sondern erzählt dem König zunächst ganz schlicht und ruhig eine Geschichte, ein Gleichnis. David soll sich selber das Urteil sprechen, selbst das Bewußtsein für Recht und Gerechtigkeit wiederfinden. Erst dann sagt der Prophet dem König auf den Kopf zu: „Du bist der Mann!“ Du bist der Reiche, der dem Armen sein einziges Lamm geraubt hat.

Die Methode, durch ein Gleichnis oder eine Lehrerzählung Kritik zu üben, ist auch von Jesus wiederholt angewandt worden. Sie empfiehlt sich besonders bei hochgestellten Personen, die durch einen unverblünten Tadel verärgert werden könnten. Ihr Erfolg beruht darauf, daß der Mensch „den Splitter im Auge“ eines anderen viel leichter sieht als „den Balken im eigenen“ (vgl. Mt 7,3–5) und deshalb durch die Darstellung eines analogen Falles zur unbewußten Selbstkritik herausgefordert wird. Wo freilich völlige moralische Erblindung herrscht oder statt eines „Balken im Auge“ ein Brett vor dem Kopf liegt, nützt auch kein noch so geschickt gewähltes Gleichnis mehr.

Eine andere Voraussetzung der Methode liegt in der Persönlichkeit des Kritikers. Nicht jeder hat Zugang zum „König“, nicht jeder darf sich schmeicheln, bei einem Großen im Staat oder in der Kirche Gehör zu finden. So haben eigentlich nur wenige die Möglichkeit, wie Nathan auf diplomatischem Wege wirksame Kritik anzubringen. Ihre Verantwortung wiegt ungleich schwerer, wenn sie aus Feigheit, Menschenfurcht oder Gleichgültigkeit schweigen — falls sie sich nicht sogar wie Joab in der Sache mit Uria mitschuldig gemacht haben.

David und Simei
(2 Sam 16,5–14)

Bleiben wir noch ein wenig bei David. Sein Beispiel zeigt nicht nur, wie ein Herrschender, ein „Gesalbter des Herrn“, auf sachlich berechtigte Kritik positiv reagiert, es beweist in einem anderen Falle auch, daß selbst wüste Beschimpfungen und haßerfüllte Flüche als von Gott eingegeben aufgefaßt werden können. Die Szene ist bekannt: David muß vor seinem Sohn Absalom aus Jerusalem fliehen, und auf der Flucht wird er von Simei, einem Manne aus dem Geschlechte Sauls, mit Steinen beworfen und verwünscht: „Hinaus! Hinaus! Du Blutmensch! Du Nichtswürdiger!“ Ein Begleiter Davids will Simei den Kopf abschlagen, aber der König sagt: „Laßt ihn fluchen! Wenn der Herr zu ihm gesagt hat: ‚Fluche dem David!‘, wer darf dann fragen: ‚Warum tust du so,‘ ... Laßt ihn fluchen! Der Herr hat ihn geheißt. Vielleicht sieht der Herr mein Elend an und gibt mir wieder Glück für den Fluch, der mich heute trifft.“ Die Haltung Davids ist wahrhaft königlich. Er läßt sich nicht zu primitiven Reaktionen hinreißen und beklagt sich auch nicht weinerlich über das ihm widerfahrene Unrecht. Sogar in den Schmähungen erkennt er Gottes Stimme, einen Anruf, seine Situation zu bedenken und auf mehr „Glück“ zu hoffen.

Der kluge Herrscher (oder Vorgesetzte) muß auch eine maßlose und ungerechte Kritik ertragen können. Sie ist die Kehrseite zu den oft ebenso maßlosen und ungerechtfertigten Lobeserhebungen, die ihm zuteil werden, solange er Erfolg hat. Außerdem dürfte ihm bewußt sein, daß viele Menschen ihren meist nicht ganz unbegründeten Ärger, ihren Unwillen, ihre Ressentiments kaum anders loswerden können als durch persönliche Verunglimpfungen. Es liegt bei ihm selbst, was aus liebloser, verleumderischer Kritik wird: Fluch oder Segen.

Amos und Amazja
(Am 7,10–17)

Amos, der von sich selbst bekannte: „Ich bin kein Prophet und kein Prophetenjünger, sondern ein Viehhirt bin ich und ziehe Maulbeerfeigen“ (V. 14), ist unter Jerobeam II. (787–747 v. Chr.) im Nordreich aufgetreten, obwohl er aus Juda stammte. Es war – etwa 30 Jahre vor dem Fall Samarias – eine Zeit wirtschaftlicher Hochkonjunktur und scheinbar stabiler politischer Verhältnisse, da noch kaum jemand das kommende Unheil ahnte. Amos aber, den „der Herr hinter der Herde weggenommen“ hatte, damit er „wider mein Volk Israel weissage“, ließ sich von dem äußeren Glanz nicht blenden. Seine leidenschaftlich vorgetragene Kritik richtete sich gegen alles, was im damaligen Nordreich als unantastbar galt: die gottesdienstliche Praxis, die Feste und Opfer, die Rechtsprechung, die Geschäftsmetho-

den und Besitzverhältnisse, das gesellschaftliche Leben der Großen und das Königtum. Im Namen Jahwes verkündete er den Zusammenbruch des Staatswesens, die Zerstörung der Hauptstadt Samaria, die Verwüstung der Heiligtümer, die Vertreibung des Volkes, besonders der Vornehmen, den Untergang der Dynastie. Da Amos seine Drohreden vorzugsweise im Gotteshaus von Bethel, dem Zentralheiligtum des Nordreichs, hielt, war ein Zusammenstoß mit den Hütern der staatlichen und religiösen Ordnung unvermeidlich. Amazja, der Oberpriester von Bethel, sandte zu Jerobeam, dem König von Israel, und ließ ihm sagen: „Amos stiftet Aufruhr wider dich inmitten des Hauses Israel; das Land vermag all seine Worte nicht zu ertragen. Denn so spricht Amos: Durch das Schwert soll Jerobeam umkommen, und Israel muß in die Verbannung, hinweg aus seinem Lande.“

Der Vorwurf des Aufruhrs, der Revolution, den der treue Staats- und Religionsdiener gegen Amos erhebt, ist ein typisches Mißverständnis jener Kreise, die den gesellschaftlichen Status quo für gottgegeben und darum sakrosankt halten. Um dem prophetischen Ruf zur Umkehr nicht folgen zu müssen, verschanzt man sich hinter den geheiligten Institutionen von Thron, Altar, Eigentum und Überlieferung. Die Kritik wird als destruktiv, unverantwortlich und „nicht tragbar“ abqualifiziert. Willkommen ist nur, was die etablierten Ordnungen gutheißt und bestätigt.

Nachdem Amazja den unerwünschten Prediger beim König denunziert hat, tut er etwas, was für Leute seiner Art ebenfalls typisch ist: er möchte die Folgen seiner Anzeige mildern und Amos vor dem sicheren Tode retten. Deshalb gibt er ihm die Weisung: „Seher, geh, fliehe ins Land Juda; dort iß dein Brot und dort prophezeie! In Bethel aber darfst du nicht mehr prophezeien; denn das ist ein Königsheiligtum und ein Reichstempel.“ Offenbar will sich der Oberpriester mit seiner halbherzigen Menschlichkeit nach beiden Seiten hin absichern, gegenüber seinem Landesherrn und Brotgeber und gegenüber Gott, in dessen Namen Amos die Zustände im Nordreich geißelt. Deshalb will er auch die Berechtigung der prophetischen Kritik nicht ganz abstreiten. Nur sei ihr Ort falsch gewählt, sie gehöre nicht in das Königsheiligtum von Bethel, sondern nach dem korrupten Juda, in das Land der verfeindeten Schwesternation. Aber dem Hierarchen nutzt sein scheinbar so gewitztes Verhalten wenig. Weil er Amos verboten hat, „wider Israel zu weissagen und zu reden wider das Haus Isaak“, darum spricht zu ihm der Herr also: „Dein Weib wird zur Dirne in der Stadt, deine Söhne und Töchter fallen durch das Schwert, dein Land wird mit der Meßschnur verteilt; du aber

wirst in unreinem Lande sterben, und Israel muß in die Verbannung, hinweg aus seinem Lande."

Prophetische Kritik steht oft in Gefahr, wegen ihrer drastischen Bildersprache, ihrer rhetorischen Verallgemeinerungen und Übertreibungen ihr Ziel zu verfehlen. Man hört oder liest sie gern, weil sie sich kein Blatt vor den Mund nimmt und den Reichen und Mächtigen in Staat und Kirche so richtig die Meinung sagt. Damit aber ist das Wesen charismatischer Kritik verkannt. Sie dient weder der Unterhaltung noch der Abreaktion von Neid, Schadenfreude und Minderwertigkeitsgefühlen. Ihr Ziel erreicht sie erst dann, wenn jeder einzelne, auch der nicht unmittelbar Angesprochene, ihren Anspruch vernimmt und sich zur Umkehr entschließt.

Die Kritik Jesu

Die Worte Jesu haben lange Zeit fast ausschließlich dazu herhalten müssen, die späteren Entwicklungen kirchlicher Formen in Lehre, Verfassung, Ritus und Frömmigkeit zu legitimieren. Dadurch ist nicht nur ein sehr einseitiges Bild der Gestalt Jesu entstanden, die Kirche hat sich auf diese Weise auch mit dem göttlichen Glanz unveränderlicher, göttlicher Ordnungen umgeben. Eine Kritik an ihren Einrichtungen, Gesetzen und theologischen Anschauungen mußte als fluchwürdiges Vergehen erscheinen, bedingungsloser, blinder Gehorsam dagegen als höchste Tugend. Die kritischen Fähigkeiten der Gläubigen wurden in andere Richtung gelenkt, in aggressive Polemik gegenüber Andersgläubigen, Kirchenfeinden und Zeitirrtümern sowie in ständige, zur Skrupulosität neigende Überwachung des eigenen privaten Gewissens.

Die historisch-kritische Evangelienforschung der letzten 150 Jahre hat uns gelehrt, das Verhältnis Jesu zu seiner Kirche etwas differenzierter zu sehen. Jesus von Nazareth ist nicht nur der alle kirchlichen Entscheidungen legitimierende Stifter, sondern mehr noch der seine Kirche stets korrigierende und kritisierende Richter. Diese Kritik ihres Herrn vernehmen die Gemeinden aus dem Mund der neutestamentlichen Propheten: durch sie spricht der Geist (vgl. Apk 2–3). Als pneumatische und daher charismatische Kritik kann jedoch nur gelten, was mit dem Wort des irdischen Jesus übereinstimmt oder zumindest seinen Intentionen entspricht.

Die Predigt Jesu hat viele Anliegen alttestamentlicher Prophetie aufgenommen und weitergeführt: Gesellschaftskritik, Kultkritik, Kritik an religiösen Ideologien und Vorurteilen. Dies im einzelnen darzulegen, ist hier nicht der Ort. Wir beschränken uns auf zwei Fragen: 1. Wodurch unterscheidet

sich das kritische Engagement Jesu von dem der alttestamentlichen Propheten? und 2. Wie kann seine Kritik heute aktualisiert werden?

1. Zunächst lassen sich einige sachliche Punkte nennen, in denen Jesus über die prophetische Kritik hinausgegangen ist oder sie zumindest verdeutlicht hat. Wir erinnern an das Gebot der Feindesliebe, den Rechts- und Gewaltverzicht, die unbedingte, zuvorkommende Vergebungsbereitschaft, die freie Haltung gegenüber dem Gesetz. Ebenso wichtig erscheint uns aber noch ein anderer Unterschied. Während sich die Kritik der Propheten fast ausschließlich in Worten und demonstrativen Zeichen (sofern es sich nicht um bloße Sinnbilder kommenden Unheils handelt) äußerte, hat Jesus die von ihm kritisierten Zustände beispielhaft verändert. Seine Lehre war, wie Markus sagt, „mit Macht“ ausgestattet (Mk 1,27), und deshalb brauchte er sich nicht mit verbalen Protesten zu begnügen. In Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Sündenvergebung und der Berufung von Jüngern ereignete sich Gottes gnädiges Gericht, wurde der berechtigten Kritik an unheilvollen Zuständen der Welt stattgegeben. Von Jesus her bedeutet jetzt „Kritik als Charisma“ nicht nur, daß man sich selbst, die Welt und den Mitmenschen mit den Maßstäben Gottes mißt, das Charisma der Kritik erweist sich auch als mächtig, die geforderten Veränderungen durchzuführen und, wenn es sein muß, den Versuch mit dem Leben zu bezahlen.

2. Die Kirche kann die verändernde Kraft der ihr anvertrauten Botschaft Jesu erst freisetzen, wenn sie sich selbst vorbehaltlos unter das Gericht stellt. Es ist ein im Alten wie im Neuen Testament gültiger Grundsatz, daß „das Gericht beim Hause Gottes anfängt“ (Jer 25,29; Ez 9,6; 1 Petr 4,17). Wie uns die Erfahrungen der Kirchengeschichte gelehrt haben, genügt es nicht, Kritik an den anderen, den Heiden, den Gottlosen, den Sektierern und Abweichlern zu üben oder das Gottesgericht auf den Bereich der privaten Buße einzuschränken. Die Kirche selbst als Institution, als verfaßte, sichtbare Gemeinde ist von Jesu Wort ständig zur Umkehr gerufen. Selbstkritik anstelle von Selbstverherrlichung gehört zu ihren dringlichsten Aufgaben.

Vom Neuen Testament her dürfte ferner klar sein, daß die Aufgabe, Kritik zu üben, kein Vorrecht der höheren Amtsträger ist. Alle Christen haben den Geist empfangen, und dieser Geist will zu selbständigem, kritischem Urteil befähigen. Als Geist der Liebe und der Brüderlichkeit wird er auch dazu anleiten, die rechten Formen innerkirchlicher Kritik zu finden. Solange freilich Servilität und blinde Unterwerfung höher geschätzt werden als freimütige Meinungs-

äußerung, besteht die Gefahr einer verhängnisvollen Radikalisierung. Wir tragen alle, um an ein Pauluswort zu erinnern, den Schatz der charismatischen Gaben „in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), und vielleicht ist dies der Grund, warum in der Kirche erst immer sehr viel Porzellan zerschlagen werden muß, ehe der Geist frei wird.

Adam Zirkel Gültigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe

Häufigere
Nichtigerklärungen

I. Das geltende Recht

Im folgenden Beitrag faßt ein Kanonist seine theologischen, kirchenrechtlichen und pastoralen Überlegungen zur Unauflöslichkeit der Ehe und seine praktischen Vorschläge in drei Thesen zusammen: die Kirche kann und soll mehr Ehen für nichtig erklären; wiederverheiratete Geschiedene sollen nicht grundsätzlich von den Sakramenten ausgeschlossen werden; auch gültige Ehen können zu bestehen aufhören. red

A. Die Kirche kann eine gescheiterte Ehe in weit mehr Fällen als im kirchlichen Gesetzbuch vorgesehen, aber ohne Verstoß gegen göttliches Recht und im Einklang mit anerkannten Rechtsgrundsätzen für nichtig erklären, wenn einem Partner bei der Eheschließung die erforderliche Reife, Erkenntnis, Freiheit oder Ehefähigkeit gefehlt hat.

Die Nichtigkeitstatbestände des geltenden Rechts sind sehr eng gefaßt. Ein Mann kann schon mit 16, eine Frau schon mit 14 Jahren gültig eine Ehe schließen (c. 1067 §1 CIC). Wegen Unkenntnis ist die Ehe nur dann nichtig, wenn die Partner nicht wissen, daß die Ehe eine dauernde Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zur Zeugung von Nachkommenschaft ist. Nach dem Eintritt der Geschlechtsreife wird dieses Wissen vermutet (c. 1082). Nur ein Irrtum in der Person macht die Ehe nichtig; ein Irrtum über die Eigenschaft einer Person nur dann, wenn er auf einen Irrtum in der Person selbst hinausläuft oder wenn eine freie Person die Ehe mit einer Person schließt, die sie für frei hält, während diese in Wirklichkeit dem Sklavenstand im eigentlichen Sinne angehört – ein Fall, der heute praktisch nie vorkommt (c. 1083). Eine aus Furcht geschlossene Ehe ist nur dann nichtig, wenn die Furcht schwer war, durch eine freie Ursache, also durch eine Drohung ausgelöst worden ist, die Drohung ungerecht und die Zwangslage so war, daß sich der Gezwungene nur durch die Eheschließung aus ihr befreien konnte. Alle diese Voraussetzungen müssen zusammen erfüllt sein (c. 1087). Bei dieser engen Fassung der Nichtigkeitsgründe sind kirchliche Nichtigkeitserklärungen verhältnismäßig selten.

II. Ansätze zu einer Weiterentwicklung des geltenden Rechts

1. Gesetzliche Gültigkeitsvoraussetzungen für sonstige Rechtsakte

Kann die Kirche nicht in einem weiteren Umfang als bisher gescheiterte Ehen für nichtig erklären, die schon von Anfang an den Keim des Zerfalls in sich tragen? Verschiedene Ansätze des geltenden Rechts und der Lehre legen es nahe, daß sie dies tatsächlich kann.

Es ist bemerkenswert, daß nach dem geltenden Kirchenrecht bei anderen Rechtsakten ein Mangel an Reife, Erkenntnis oder Freiheit in viel weiterem Umfang die Gültigkeit beeinträchtigt als bei der Eheschließung. So kann man erst mit 21 Jahren gültig ewige Profeß ablegen (c. 572 §1 n. 1; c. 573). Selbst ein unwesentlicher Irrtum, also insbesondere ein Irrtum im Beweggrund, führt zur Anfechtbarkeit eines Vertrages (c. 104). Der Verzicht auf ein Kirchenamt ist nichtig, wenn er durch arglistige Täuschung veranlaßt worden ist (c. 185); dasselbe gilt für den Eintritt in das Noviziat und für die Ablegung des Ordensprofeß (c. 542 n. 1; c. 572 § 1 n. 4). Zur Ungültigkeit einiger Akte oder wenigstens zur Möglichkeit der Befreiung von den daraus sich ergebenden Verpflichtungen genügt es, daß diese Akte aus schwerer Furcht vorgenommen worden sind, ohne daß die übrigen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, von denen die Ungültigkeit einer durch schwere Furcht erzwungenen Eheschließung abhängt; es handelt sich um den Eid, den Eintritt ins Noviziat, die Ablegung der Ordensprofeß, den Empfang höherer Weihen und den Verzicht auf ein kirchliches Amt (cc. 1372 § 2; 542 n. 1; 572 § 1 n. 4; 214; 185). Schwere Furcht und Ungerechtigkeit der sie verursachenden Drohung genügen, um die Nichtigkeit eines Gelübdes zu begründen (c. 1307 § 3.) Unter den gleichen Voraussetzungen kann ein Rechtsakt im allgemeinen durch Klage angefochten werden (c. 103 § 2).

Warum beurteilt die Kirche eine Ehe, die ein noch nicht 21-jähriger abschließt, als gültig, die ewige Profeß hingegen vor dem vollendeten 21. Lebensjahr als ungültig? Die Ehe entspricht der menschlichen Natur mehr als die Profeß, und tatsächlich wollen viele schon vor ihrem 21. Lebensjahr heiraten und tun es auch, wenngleich die erforderliche Altersreife in manchen Fällen durchaus fehlen kann.

Warum wirkt sich nach dem kirchlichen Recht bei der Eheschließung der Irrtum oder die Furcht in weit geringerem Umfang auf die Gültigkeit der Ehe aus als bei den übrigen Rechtsakten? Was den Irrtum betrifft, so könnte man denken: Jede Ehe ist notwendig ein Risiko, das keinem abgenommen werden kann. Aber tatsächlich kommt es vor, daß jemand infolge eines Irrtums eine Ehe schließt, die er bei Kenntnis der Sachlage nicht geschlossen hätte: Ein Mann heiratet ein Mädchen nur deshalb, weil er überzeugt ist,

daß es von ihm geschwängert ist, während es in Wirklichkeit überhaupt nicht oder jedenfalls nicht von ihm schwanger ist; eine Frau heiratet einen Mann, ohne zu wissen, daß er eine schwere, vererbliche Krankheit hat. Man kann gewiß darüber streiten, ob die Kirche durch ihre Gesetzgebung oder Rechtsprechung solche Irrtümer als Nichtigkeitsgründe anerkennen soll; man kann aber nicht behaupten, daß sie durch göttliches Recht daran gehindert wäre, wo sie doch den Irrtum über den Sklavenstand als Nichtigkeitsgrund behandelt. So treten auch Kanonisten dafür ein, daß jedenfalls der durch arglistige Täuschung verursachte Irrtum als Nichtigkeitsgrund eingeführt werden soll.

Daß die Kirche bei der Eheschließung im Falle eines Mangels an Reife, Erkenntnis oder Freiheit mindestens in gleichem Umfang wie bei den übrigen genannten Rechtsakten die Gültigkeit ausschließen könnte und sollte, ja sogar noch mehr als bei diesen anderen Akten, ergibt sich aus einem weiteren Grund: Die aus diesen Akten sich ergebenden Bindungen können — etwa durch Laisierung — gnadenweise erlassen werden, selbst wenn sie ohne anfänglichen Konsensmangel voll gültig übernommen worden sind, wogegen die Ehe unauflöslich ist. Nach einem anerkannten Grundsatz der Rota ist zu einer gültigen Eheschließung eine größere Freiheit und Überlegung erforderlich als bei anderen Verträgen, da die Ehe ein belastender Vertrag (*pactum onerosum*) ist, von dem Wohl und Wehe des ganzen Lebens abhängt¹.

Die folgerichtige Anwendung dieses Grundsatzes würde ergeben, daß viel mehr Ehen wegen fehlender Altersreife (Frühehen) und wegen sonstiger Konsensmängel nichtig sind als nach der üblichen Lehre und Praxis.

2. Nichtigkeit der Ehe wegen Zwang und Furcht

Selbst wenn wir uns mit dem derzeitigen Umfang des Nichtigkeitstatbestandes bei Zwang und Furcht begnügen, so ergibt sich eine bemerkenswerte Folgerung schon aus der bloßen Tatsache, daß Zwang und Furcht überhaupt als Grund für die Nichtigkeit einer Ehe anerkannt wird. Warum kann eigentlich auch der Partner des gezwungenen Teils die Nichtigkeit der Ehe geltend machen? Wieso kann er sich auf eine Furcht berufen, die nicht er, sondern der andere Teil erlitten hat? Man könnte zunächst antworten: Zwang und Furcht machen die Ehe nichtig, und es liege ja im Wesen der Nichtigkeit, daß beide Vertragspartner sie geltend machen könnten. Das ist eine zwar richtige, aber nur formalrechtliche und daher ungenügende Auskunft. Warum behandelt

¹ SRR 28. 6. 1965, DirEccI 76 (1965) II 309, zit. bei U. Mosiek, Neue Entscheidungen der SR Rota in Ehesachen: ÖA fKR 19 (1968) 213 Anm. 13.

denn das kirchliche Recht die durch Furcht erzwungene Ehe nicht nur als anfechtbar oder aufhebbar, so daß sie bis zur Anfechtung oder Aufhebung gültig wäre — wie andere Rechtsakte des bürgerlichen oder kirchlichen Rechts —, sondern als von Anfang an nichtig? Es wäre noch einmal ungenügend, wenn man darauf nur antworten wollte: Wegen der Unauflöslichkeit der Ehe komme keine Anfechtbarkeit in Frage. Warum entscheidet sich die Kirche für Nichtigkeit statt für Gültigkeit? Etwa nur, weil sie dem Gezwungenen helfen will? Hilft sie dann dem anderen Teil nur widerwillig unter dem Zwang einer (wirklichen oder vermeintlichen) rechtlichen Logik? Gewiß nicht. Es ist auch dem freien Partner nicht zuzumuten, in einer Ehe zu verharren, die der andere Teil gar nicht personal vollziehen kann, weil er zu dieser Ehe gezwungen worden ist und seinen Widerwillen auch später nicht aufgeben kann oder jedenfalls tatsächlich nicht aufgibt.

Der eigentliche Grund für die Nichtigkeit der erzwungenen Ehe ist also nicht nur der Konsensmangel an sich, sondern die durch den Konsensmangel bedingte Unmöglichkeit des Vertragsgegenstandes, nämlich der personalen Lebensgemeinschaft. Nur so wird es recht verständlich, daß auch der nicht gezwungene Teil die Nichtigkeit geltend machen kann. Ähnlich dürfte es bei der Geisteskrankheit sein. Sie wird zwar in der Kanonistik als Konsensmangel, nämlich als Mangel des Vernunftgebrauchs verstanden. Richtiger dürfte es sein, die Unfähigkeit zu personaler Lebensgemeinschaft und damit die Unmöglichkeit des Vertragsgegenstandes als eigentlichen Grund der Nichtigkeit zu verstehen, ähnlich wie die Impotenz als Unfähigkeit zum körperlichen Vollzug der Ehe die Eheschließung nichtig macht. — Wenn das aber richtig ist, so kann man fragen: Gibt es nicht neben Zwang, Geisteskrankheit und Impotenz noch andere Ursachen, die eine dem Wesen der Ehe entsprechende personale Lebensgemeinschaft von vornherein absolut oder jedenfalls mit diesem Partner für immer oder auf unabsehbare Zeit unmöglich machen? Und könnte die Kirche nicht solche typischen Ursachen als Nichtigkeitsgründe anerkennen?

3. „Moralische Impotenz“

Im Zusammenhang mit der Nichtigkeit einer Ehe wegen eines positiven Willensaktes gegen die Wesenseigenschaft der Einheit — d. h. wegen des Ausschlusses der Treue — führt die Rota in zwei Urteilen sinngemäß aus: Manche Menschen sind infolge einer Milieuschädigung oder eines unsittlichen Lebens so verdorben, daß sie an einer zwar nicht physischen, wohl aber an einer gewissen „moralischen Impotenz“ leiden und auf diese Weise zur Ehe unfähig sind, Menschen, denen nicht nur dem Willen nach, sondern auch dem Verstand nach

jeder Sinn für eheliche Zucht abgeht. Eine solche Verdorbenheit stellt zwar für sich allein noch keinen Beweis für einen Willensmangel dar, kann aber wohl als Beweisstütze dienen².

Diese Ausführungen sind einigermaßen verwirrend. Die Rota will einerseits nicht einen neuen Nichtigkeitsgrund — „moralische Impotenz“ — einführen, sondern sieht den Nichtigkeitsgrund, um den es geht, in dem Willensmangel beim Eheschließungsakt, nämlich im Ausschluß der Treue. Sie betrachtet den mit dem Stichwort „moralische Impotenz“ zusammengefaßten Sachverhalt als Beweisstütze für diesen Willensmangel. Andererseits vergleicht sie den gemeinten Sachverhalt ausdrücklich — wenn auch abgeschwächt durch „quadam“ — mit der (physischen) Impotenz, die ja nicht nur ein *Indiz* für einen Nichtigkeitsgrund, sondern selbst ein Nichtigkeitsgrund ist. Aber es ist auch von der Sache selbst her schwer verständlich, wie jemand einerseits im Falle einer solchen Verdorbenheit durch eine moralische Impotenz zur Ehe unfähig (*inhabilis*) sein kann und andererseits diese Impotenz und Unfähigkeit nur eine Beweisstütze für den positiven Willensakt ist, durch den ein Vorbehalt gegen die Treue gesetzt wird und der selbst erst die Nichtigkeit konstituiert. Hiernach müßte es nach der Rota also möglich sein, daß trotz dieser moralischen Impotenz (Unfähigkeit) ein gültiger Ehewille und eine gültige Ehe vorhanden ist. Aber wie kann jemand, der ex supposito zur Ehe unfähig ist, eine gültige Ehe schließen? Gewiß kann ein auf die angedeutete Weise verdorbener Ehewerber sich bewußt und ausdrücklich vornehmen, treu zu sein — aber läge es dann nicht in der Konsequenz des beschriebenen Sachverhalts, daß dieser an sich gut gemeinte Vorsatz wegen der Haltlosigkeit des Betreffenden wirkungslos und die Ehe wegen Unmöglichkeit des Vertragsgegenstandes nichtig ist?

4. Sittliche Zurechenbarkeit unsittlicher Akte und rechtliche Zurechenbarkeit von Rechtsakten

Nach einem anerkannten Grundsatz der Rota ist zur gültigen Eheschließung ein größeres Urteilsvermögen (*iudicii discretio*) erforderlich als zu einer schweren Sünde³. In der kirchenrechtlichen Praxis ist dieser Grundsatz zwar nicht folgerichtig durchgeführt; an seiner Richtigkeit ist aber nicht zu zweifeln, und in dem Maße die herrschende Praxis ihn nicht anwendet, ist sie von der vollkommenen Gerechtigkeit entfernt. Um diesen Grundsatz folgerichtig durchzuführen, muß der Kanonist mit dem Moralisten Schritt halten, wenn dieser mit Hilfe der Einsichten der Anthropologie die Voraussetzungen der Zurechenbarkeit einer unsittlichen Hand-

² SRR 21. 2. 1948 n. 5 vol. 40 p. 64; SRR 25. 11. 1959 n. 6 vol. 51 p. 547.

³ SRR 28. 6. 1965 aaO.

5. Ehe als personale Lebensgemeinschaft

lung zu bestimmen versucht. Nun nimmt der Moralist heute in einem sehr beträchtlichen Umfang bei einer an sich schweren Verfehlung eine Minderung der Schuld an und verneint eine schwere Sünde „ex imperfectione actus“, nicht nur in jedem Fall einer schweren Furcht, auch wenn sie nicht die Merkmale des c. 1087 § 1 aufweist, sondern auch bei einem mehr oder minder starken „Druck“ der Veranlagung, der persönlichen Vergangenheit, der Umweltbedingungen usw.⁴ Schon in den bisher genannten Ansätzen wurde mehrfach angedeutet, daß zu einer gültigen Eheschließung an die Reife der Eheswerber und an ihre Freiheit von Irrtum und Zwang beim Ehekonsens besondere Anforderungen gestellt werden müssen, weil der Ehe eine Eigenart zukommt, durch die sie sich von sonstigen Rechtshandlungen unterscheidet. Diese Eigenart soll noch einmal ausdrücklich hervorgehoben werden. Die Ehe ist eine personale Lebensgemeinschaft. Das II. Vatikanische Konzil – in dieser Hinsicht vorbereitet durch die Ehe-Enzyklika *Casti connubii* – weist auf die Bedeutung der ehelichen Liebe hin⁵. Trotz ihrer Allgemeinheit und ihrer nicht unmittelbar rechtlichen Zielsetzung sind diese Aussagen für die Auslegung des kirchlichen Eherechts nicht ohne Bedeutung. Zieht man die rechtlichen Folgerungen aus dem personalen Eheverständnis, so ergibt sich auch: Ist jemand wegen besonderer Unreife und sonstiger Mängel in der Anlage, der Erziehung, des Milieus und der eigenen sittlichen Lebensführung unfähig zu einer so verstandenen Ehe, insbesondere zur ehelichen Treue, so kann dieser Unfähigkeit bei der Beurteilung der Gültigkeit nicht weniger Bedeutung zukommen als der Unfähigkeit zum Vollzug des ehelichen Aktes. Gewiß kann man nicht alle Merkmale einer geglückten, vollkommenen Ehe oder die Voraussetzungen dazu zu rechtlichen Gültigkeitsbedingungen erheben. Wollte man aber in Hinsicht auf die Ehefähigkeit zu einer gültigen Ehe nicht mehr fordern, als daß die Eheswerber imstande sind, ihre Geschlechtsteile zu vereinigen, so wäre dies eine auch für die Rechtsordnung unerträglich primitive, weil minimalistische und biologistische Eheauffassung.

6. Heutige Einsichten in die Voraussetzungen der Ehefähigkeit

Die bisherigen Überlegungen haben ergeben, daß das geltende Kirchenrecht der Sache nach Unfähigkeit zur ehelichen Lebensgemeinschaft und damit Unmöglichkeit des Vertragsgegenstandes in manchen Fällen als Nichtigkeitsgrund anerkennt: Geisteskrankheit (absolute Eheunfähigkeit), Impotenz

⁴ Vgl. F. J. Steinmetz, Freiheit – Gesetz – Sünde, bes. den Abschnitt „Freiheit und Unfreiheit in unseren Handlungen“, wo die Arbeiten von Monden und Oraison zusammengefaßt werden: GuL 43 (1970) 65–67.

⁵ Gaudium et spes nn. 49 und 50.

(absolute oder relative Eheunfähigkeit), in einem gewissen Sinne Zwang und Furcht bei der Eheschließung (relative Eheunfähigkeit). Heute weiß man, daß auch andere Ursachen Eheunfähigkeit bewirken können, wobei dieser Ausdruck zunächst einmal in einem unjuristischen Sinn verstanden werden soll. Aus Mangel an eigener Sachkunde beschränken wir uns auf einige Zitate: „Daß die persönliche Ehefähigkeit nicht wie das Wetter über einen Menschen kommt, vielmehr eine ganze Reihe von Voraussetzungen oder Bedingungen hat, wurde zwar von manchen geahnt, von einigen gewußt, aber generell selten erwogen oder überprüft ... Die Schwester ist die zweite (werdende) Frau im Leben des Jungen, der sich von der ersten Frau — seiner Mutter — lösen muß, wenn er ehefähig werden will. Die Schwester, als Frau im Werden, kann und muß ihm in diesem Sichlösen helfen. Der Bruder ist der zweite Mann im Leben des Mädchens, an dem sie sieht, wie ein Mann allmählich reift. Der Vater, als erster Mann im Leben seiner Tochter und seines Sohnes, sollte der gereifte Mann sein, der die Kinder von der Mutter, seiner Ehefrau, ablösen, seelisch ‚entbinden‘ hilft. Der Weg zur Ehefähigkeit der Söhne und Töchter führt über das ausreichende Erlebnis der Geschwister, weil das Sichlösen von den Eltern ohne dieses Erlebnis der Geschwister erschwert oder verhindert wird ... Da jeder Mensch in seinem Reifungsprozeß Brüder und Schwestern erleben, bejahren muß und darum haben sollte, sucht er sie, wenn sie ihm in seinem Daheim fehlen oder nicht genehm sind. Die Mehrzahl der ersten Bekanntschaften wollen — in der Regel unbewußt — das fehlende oder mangelhafte Geschwister-Erlebnis nachholen oder kompensieren ... Aus diesen Fakten oder Daten wird in manchen Ehen die unverhofft aufbrechende Krise verständlich, wenn nämlich die projektive Erwartung an den Partner unerfüllt bleibt, weil sie nicht erfüllt werden konnte ... Wenn anerkannt werden muß, daß es heute weit mehr junge Menschen im heiratsfähigen Alter mit ganz erheblichen persönlichen Reifungsrückständen gibt als je zuvor, wenn feststeht, daß ein bedeutender Teil von ihnen mit geradezu magischen Erwartungen in die Ehe eintritt und die Deckung des Nachholbedarfs von ihr erhofft, so wird man diese Fakten schwerlich als normal bezeichnen können“⁶.

Wenn diese Ausführungen im wesentlichen zutreffen, so ergibt sich die Frage, ob das kirchliche Eherecht die genannten Tatsachen und Zusammenhänge ignorieren darf, wenn es um die Gültigkeit einer Ehe geht. Wenn durch die in Frage stehenden Reifungsmängel nicht das Zustandekommen einer

⁶ W. Heinen, *Wie die Ehe gelingen kann*: A. Beckel (Hrsg.), *Ehe im Umbruch*, Münster 1969, S. 58, 64–68.

dem Wesen der Ehe entsprechenden personalen Lebensgemeinschaft, sondern nur die Vollkommenheit einer Ehe verhindert wird, so sind diese Mängel in der Tat rechtlich ohne Bedeutung; andernfalls darf und soll das kirchliche Eherecht diese Mängel bei der Beurteilung der Gültigkeit einer Ehe berücksichtigen.

7. Göttliches und kirchliches Recht

Es ist nun zu fragen, ob die Kirche denn durch ihr Recht die Gültigkeit der Ehe so weitgehend von so schwer faßbaren subjektiven Erfordernissen abhängig machen kann, ohne in den Bereich des göttlichen Rechtes einzugreifen. Dies ist zu bejahen; denn die genauere Abgrenzung der Form- und Willensmängel und der trennenden Ehehindernisse, die eine gültige Ehe nicht zustandekommen lassen, ist sicher nicht göttlichen, sondern kirchlichen Rechtes. Wenn die Kirche eine Eheschließungsform vorschreibt, dann macht sie die Gültigkeit der Ehe von einem Umstand abhängig, der dem Wesen der Ehe nach äußerlich ist. Umso mehr kann sie die erforderliche Altersreife, die Ehefähigkeit und die Anforderung an den Ehekonsens abgrenzen, also die Gültigkeit der Ehe von Voraussetzungen abhängig machen, die dem Wesen der Ehe entsprechen.

8. Grundsätzliche Unsicherheit des Urteils über die Gültigkeit einer (gescheiterten) Ehe

Das Entstehen einer dem Wesen der Ehe entsprechenden personalen Lebensgemeinschaft ist also aus mannigfachen Gründen von Anfang an ausgeschlossen, sei es, weil der Ehwille mangelhaft ist, sei es, weil einem Eheschließenden menschliche Mängel anhaften. Scheitert eine Ehe, so entsteht die Frage: Welche der angedeuteten Mängel läßt Gott als „Nichtigkeitsgründe“ gelten und welche nicht? Eine sichere Antwort auf diese Frage ist schon im allgemeinen (in abstracto) sehr schwer; sie ist für den Einzelfall noch schwerer. Die Ehe ist zwar unauflöslich. Aber wenn die zwischen Titius und Claudia kirchenrechtlich gültige Ehe nach einem Jahr scheitert und beide eine neue Ehe eingehen, so kann niemand mit absoluter Sicherheit sagen, ob sie dadurch schwer schuldig werden. Es gibt nämlich mindestens drei Unsicherheitsfaktoren:

- a) Wie ist die Tragweite dieses Rechtssatzes abzugrenzen?
- b) Unter welchen Voraussetzungen kommt eine vor Gott für immer verpflichtende Ehe zustande?
- c) Sind die beiden vorher ermittelten abstrakten Sätze auf Titius und Claudia anwendbar?

Die Wissenschaften vom Menschen vermitteln uns heute eine Ahnung von den Abgründen der menschlichen Psyche und wecken so ein neues Verständnis für die biblische Mahnung: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet! Freilich ist damit nicht gemeint, daß die Kirche sich über

9. Mögliche Diskrepanz
zwischen dem positiven
und dem vor-positiven
Kirchenrecht

die Gültigkeit einer Ehe überhaupt kein Urteil erlauben dürfe. Sie muß nun einmal mit ihren jeweils vorhandenen Einsichten über das Zustandekommen einer gültigen Ehe auskommen und dementsprechend eine Entscheidung fällen. Aber das Wissen um die angedeutete Unsicherheit wird sie zur Zurückhaltung veranlassen, so daß sie möglicherweise auch dann eine Nichtigkeit zugibt, wo kein sicherer Beweis, sondern nur Anzeichen dafür vorhanden sind. Der bisherige Rechtssatz: „In dubio pro vinculo“ kann ohne Verstoß gegen göttliches Recht ersetzt werden durch den Satz: „In dubio pro homine“.

Eine Ehe kann wegen eines Konsensmangels oder wegen Eheunfähigkeit (Unmöglichkeit des Vertragsgegenstandes) nichtig sein, obwohl das positive Recht den Konsensmangel oder die Eheunfähigkeit dieser Art (noch) nicht als Nichtigkeitsgrund erkennt und anerkennt. Dabei hat es wohl wenig Sinn, zwischen einem Konsensmangel oder einer Eheunfähigkeit des Naturrechts einerseits und des positiven Rechts andererseits zu unterscheiden. Denn jeder vom positiven Recht als Nichtigkeitsgrund erkannte und anerkannte Konsensmangel oder jede solche Eheunfähigkeit kann nicht willkürlich dekretiert werden, sondern muß in der Sache selbst begründet sein. Ein an sich vorhandener Konsensmangel oder eine Eheunfähigkeit kann im geltenden Recht noch keine oder eine unzureichende Ausprägung gefunden haben. Das geltende Kirchenrecht steht dann in einer Spannung zu den berechtigten Belangen der von dieser Unvollkommenheit betroffenen Personen. Diese Spannung muß auf beiden Seiten ausgehalten und nach Möglichkeit ausgeglichen werden. Auf diesen Sachverhalt kann man einige Grundsätze analog anwenden, die in dem Schreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 an alle, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, ausgesprochen sind. Es handelt sich um die Abschnitte Nr. 17–21 über die kirchliche Lehrautorität und die Möglichkeit des Irrtums. Wenn schon die Möglichkeit eines Irrtums kirchlicher Lehraussagen eingeräumt wird, dann folgt daraus erst recht die Möglichkeit eines „Noch-nicht-Wissens“ des kirchlichen Lehramts. Was aber beim Lehramt ein Noch-nicht-Wissen ist — ein Schweigen —, das ist im Recht eine Rechtslücke, ein fehlender Rechtssatz. Nun wirkt sich aber ein fehlender Rechtssatz über einen bestimmten Konsensmangel oder eine Eheunfähigkeit praktisch so aus, wie wenn die Geltung dieses Mangels positiv geleugnet würde; denn solange das Kirchenrecht diesen Mangel nicht als Nichtigkeitsgrund anerkennt, wird die von diesem Mangel behaftete Ehe als gültig behandelt und läßt sich auch nicht für nichtig erklären.

Zulassung
zu den
Sakramenten

B. Nicht allen, die nach einer gültig geschlossenen Ehe geschieden und wieder verheiratet sind, fehlt notwendig die zum Empfang des Bußsakramentes und zur Teilnahme am Herrenmahl erforderliche Disposition. Die Kirche kann die Disponierten zu diesen Sakramenten zulassen.

Wer sich einer Todsünde bewußt ist, darf erst nach dem Empfang des Bußsakramentes zum Tisch des Herrn gehen (c. 856). Nur wer disponiert ist, also die erforderliche Bußgesinnung hat, kann von einer Sünde absolviert werden (vgl. c. 886).

Wer nach dem Scheitern einer gültig geschlossenen Ehe eine zweite Ehe eingeht (attentiert), verletzt das entgegenstehende Eheband. Es ist jedoch bedenklich, unter Berufung auf das in allen Fällen gleiche rechtliche Eheband den objektiven Unrechtsgehalt der Wiederverheiratung in allen Fällen gleich zu bewerten. Der Ehemann, der an einer anderen Frau Gefallen findet, die Scheidung durchsetzt und diese Frau heiratet, verletzt ein Gebot, das ebenso streng verpflichtet, wie das Gebot: Du sollst nicht töten. Das von ihm verletzte Gebot ist keine bloße Idealforderung und kein Zielgebot, sondern ein rechtlich und sittlich streng verpflichtendes Gebot, das sechste Gebot des Dekalogs. Die Frau, die nach kurzer, kinderloser Ehe von ihrem Mann verlassen wird, soll zwar auch keine neue Ehe schließen. Tut sie es aber dennoch, so ist schon ihr objektives Tun anders zu bewerten als das Tun des Mannes im ersten Fall. Sie bleibt zwar hinter einer Hochforderung des Neuen Bundes zurück, aber diese Hochforderung kann sehr wohl auf eine Linie gestellt werden mit den (übrigen) Forderungen der Bergpredigt, etwa dem Gebot der Feindesliebe, des Verzichtes auf Notwehr, der Unterlassung des Schwörens usw.

So ist ernsthaft damit zu rechnen, daß eine Wiederverheiratung nach Scheidung unter Umständen schon objektiv keine schwere Sünde ist. Andererseits ist die Kirche berechtigt, die neutestamentliche Hochforderung, nach einer gescheiterten Ehe zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine neue Ehe mehr zu schließen, zu einem Gebot im strengen Sinn zu verstärken.

Diese Deutung würde sich gut vertragen mit der tridentinischen Lehräußerung über die Unauflöslichkeit der Ehe. Das Tridentinum hat mit Rücksicht auf die Orientalen nicht den verurteilt, der die Möglichkeit einer zweiten Eheschließung bei Lebzeiten des anderen Ehegatten behauptet; vielmehr richtet sich die Verurteilung (nur) gegen den, der sagt, „daß die Kirche irre, wenn sie mit dem Evangelium und dem Apostel gelehrt hat und lehrt, das Eheband könne nicht

wegen Ehebruchs eines Gatten aufgelöst werden; keiner der beiden, auch nicht der schuldlose Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könne bei Lebzeiten des anderen Ehegatten eine zweite Ehe schließen . . .⁷

Solange die Kirche das Verbot der Wiederverheiratung als streng verpflichtendes Gesetz im eigentlichen Sinn anerkannt wissen will, kann ein Verstoß in der Tat als Verstoß gegen die gesetzlich verstärkte Weisung Jesu ein schweres Unrecht sein. Aber die Kirche kann sich auch damit begnügen, auf diesem Verbot nicht strenger zu bestehen als auf den übrigen Weisungen der Bergpredigt Jesu. Sie kann ein göttliches Zielgebot, das sie in einer früheren geschichtlichen Phase aus pastoralem Ermessen zu einem kirchlichen Erfüllungsgebot verschärft hat, in einer späteren Phase der Entwicklung wiederum aus pastoralem Ermessen auf den ursprünglichen Sinn zurückführen.

Selbst wenn die Wiederverheiratung der Frau im oben skizzierten Fall objektiv ein schweres Unrecht wäre, so muß sie noch keine Todsünde sein. Zu einer Todsünde gehören volle Erkenntnis und Freiheit. Die volle Erkenntnis ist noch nicht notwendig dadurch gegeben, daß einem, der vor der Wiederverheiratung steht, gesagt wird, das sei eine Todsünde. Die Tat ist nur dann schwer sündhaft, wenn der Täter sie selbst als Unrecht empfindet.

Daran aber kann es bei der Eingehung einer zweiten Ehe fehlen. Ebenso kann die volle Freiheit ausgeschlossen oder gemindert sein, etwa wenn die Einsamkeit als schwere Belastung empfunden wird, an der der Verlassene zu zerbrechen meint.

Wie aber, wenn die Eingehung der neuen Ehe schwere Schuld ist? Nehmen wir an: Eine Ehe, die drei Jahre gedauert hat und kinderlos geblieben ist, wird geschieden. Der Mann ist schuld am Scheitern der Ehe, weil er untreu geworden ist. Er heiratet nun entsprechend seiner vorgefaßten Absicht die Frau, mit der er schon die erste Ehe gebrochen hat. Auch die verlassene Frau heiratet wieder. Nach zehn Jahren sind aus den beiden neuen dauerhaften Ehen je drei und vier Kinder hervorgegangen. — Kann nunmehr der Mann zu den Sakramenten zugelassen werden, wenn er die zweite Ehe fortsetzt? Kann er unter dieser Voraussetzung die zum Empfang des Bußsakramentes erforderliche Disposition haben? Kann er sich von seiner früheren Schuld distanzieren und dennoch die zweite Ehe fortsetzen? Das ist nicht unbedingt ausgeschlossen. Die Frage hängt davon ab, ob er bereit ist, die aus der ersten Ehe sich ergebenden und noch bestehenden Ver-

⁷ DS 1807; siehe auch die dortige Fußnote.

pflichtungen zu erfüllen. Aber welche Verpflichtung besteht noch? Die Verpflichtung zur ehelichen Gemeinschaft mit der ersten Frau ist (moralisch) unerfüllbar geworden: Nicht nur, weil die erste Frau bei ihrer nunmehrigen Familie bleiben will und muß, sondern auch, weil er für seine eigene neue Familie da sein muß. Verzicht auf die ehelichen Akte? Daran würden er und seine zweite Frau normalerweise menschlich zerbrechen oder die zweite Ehe würde zum Schaden der Kinder ebenfalls scheitern. Ist aber eine aus der ersten Ehe sich ergebende erfüllbare Verpflichtung nicht mehr vorhanden, so erscheint eine echte Umkehrgesinnung des Mannes auch bei Fortsetzung der zweiten Ehe nicht ausgeschlossen.

Ob die Kirche aus disziplinären Gründen den Zugang zum Tisch des Herrn verweigern will, ist eine Sache des pastoralen Ermessens. Ein Verbot göttlichen Rechtes besteht nicht. Die Bestimmungen über Infamie (cc. 2356, 855 § 1) sind kirchlichen Rechtes. Im übrigen gibt es Geschiedene und Wieder-verheiratete, die einen guten Ruf haben und deren Ausschluß von den Sakramenten von den Leuten bedauert wird.

Rechtliche
Beendigung
gescheiterter Ehen

C. Es ist eine offene Frage, ob eine endgültig gescheiterte Ehe noch rechtlich besteht, wenn die Kirche die Fortsetzung einer zweiten Ehe anerkennt, nachdem die Erfüllung der aus der ersten Ehe sich ergebenden Verpflichtungen moralisch unmöglich geworden ist.

Auf die Exegese der einschlägigen neutestamentlichen Texte zur Unauflöslichkeit der Ehe, auf die patristischen Zeugnisse, auf die Praxis der Kirche in den ersten Jahrhunderten, auf die Praxis der Orientalen, auf die Entstehungsgeschichte der kirchenamtlichen Aussagen über die Unauflöslichkeit der Ehe und auf die Auslegung dieser Aussagen im Licht dieser Entstehungsgeschichte kann hier nicht eingegangen werden. Diese genannten Daten sind jedoch wichtiger als die folgenden Überlegungen und stellen selbst eine schon fast ausreichende Begründung für die Berechtigung der „offenen“ Frage dar. Im folgenden geht es im wesentlichen nur um den Versuch nachzuweisen, daß diese Frage durch die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe noch nicht entschieden ist.

I. Das Eheband (c. 1110)

Im üblichen Verständnis der Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe unter Getauften wird unreflektiert ein Vorstellungsmodell „mitgelesen“ oder „mitgehört“, das als reflektiertes von den kirchenamtlichen Aussagen zu unterscheiden und dessen Berechtigung von diesen kirchenamtlichen Aussagen nicht verbürgt ist. Aus diesem Vorstellungsmodell werden dann in einer fragwürdi-

gen Methode, die man in der Theologie „Konklusionstheologie“, in der Rechtswissenschaft „Begriffsjurisprudenz“ nennt, Folgerungen abgeleitet, die vom wahren Sinn der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr getragen werden. Es ist die Vorstellung vom Eheband, insofern es in einem unzerreißbaren körperweltlichen Denken nach der Art eines unzerreißbaren Bandes gedacht wird, das durch die gültige Eheschließung und nur durch sie entsteht. Das Richtige an dieser Vorstellung besteht darin, daß die Gatten einander zur Treue verpflichtet sind und daß sie weder durch gegenseitige Vereinbarung noch durch den Staat oder die Kirche von dieser Verpflichtung entbunden werden können. Diese Verpflichtung unterliegt aber denselben immanenten Grenzen wie jede andere. Davon wird noch zu reden sein. Zunächst ist die Fragwürdigkeit der üblichen Vorstellung vom rechtlichen Eheband zu zeigen.

Ein Mann geht in die Ehe mit der (beweisbaren, weil geäußerten) Absicht, es einmal zu probieren und sich im Falle eines Mißlingens wieder scheiden zu lassen. Der Ehewille der Frau ist frei von Mängeln. Trotz seines Vorbehaltes müht sich der Mann erfolgreich um eine gute Ehe, ohne daß es freilich zu einer ausreichenden Konvalidation kommt. Nach drei Ehejahren jedoch verliebt sich die Frau in einen anderen Mann und wird untreu. Daran scheitert die Ehe. Gegen den anfänglichen Widerstand des Mannes setzt die Frau die Scheidung durch. Sie klagt vor dem kirchlichen Gericht auf Nichtigkeit der Ehe, weil der Mann sich die Scheidung vorbehalten habe.

Die Klage der Frau wird Erfolg haben. Es soll hier nicht erörtert werden, ob dieses Ergebnis als solches zu billigen ist. Jedenfalls ist die Begründung, mit der dieser Fall gelöst wird, fragwürdig: Der Konsensmangel des Mannes mache die Ehe ungültig; daher komme kein Eheband zustande; aus welchem Grund die nur tatsächlich, aber nicht rechtlich bestehende Ehe scheitere, könne auf die Nichtigkeitserklärung keinen Einfluß haben. — Das klingt auf den ersten Blick einleuchtend, ist es aber in Wirklichkeit nicht. Kommt durch die mit dem Konsensmangel behaftete Eheschließung wirklich keine Bindung zustande? Der Kanonist wird zwar zugeben, daß — spätestens nach einiger Dauer der Ehe, auf jeden Fall, wenn ein Kind aus der Ehe hervorgegangen ist — eine sittliche Bindung auf beiden Seiten besteht, d. h. eine sittliche Verpflichtung zu dauernder Lebensgemeinschaft. Ein rechtliches Eheband aber und damit eine rechtliche Unauflöslichkeit wird geleugnet. Aber hat das wirklich einen Sinn? Kommt wirklich keine rechtliche Bindung zustande? Eine sittliche Pflicht, die von der Gemeinschaft bestätigt und ge-

schützt wird, ist doch wohl eine rechtliche Pflicht. Durch die standesamtliche und kirchliche Eheschließung übernimmt nun aber in unserem Beispiel die Gemeinschaft diesen Schutz der Bindung und bestätigt sie, trotz des heimlichen Vorbehalts des Mannes: also entsteht eine rechtliche Bindung. Zwar ist die Bindung der Frau — die rechtliche wie die sittliche — in der Schwebe: Sagt sich der Mann aufgrund seines Vorbehalts von der Ehe los, dann wird auch sie frei. Aber bis dahin ist sie gebunden, sittlich und rechtlich. Keiner der beiden wird ja auch, solange die Ehe nicht gescheitert ist, ein kirchliches Gericht finden, das die Ehe für nichtig erklärt. — Aber selbst wenn es richtig wäre, daß keine rechtliche, sondern nur eine sittliche Bindung entstanden ist, wie kann ein kirchliches, also der Sittenordnung ganz besonders verpflichtetes Gericht es sich erlauben, trotz der sittlichen Bindung die Ehe für nichtig zu erklären und so eine neue Ehe ermöglichen? Das Nichtigkeitsurteil ist nur deshalb sittlich vertretbar, weil die Ehe hoffnungslos gescheitert ist und *deshalb* keine sittliche Bindung — weil moralisch unmöglich erfüllbar — mehr besteht. Wenn aber erst das endgültige Scheitern der Ehe die sittliche Bindung beendet und wenn erst der Wegfall der sittlichen Bindung das Nichtigkeitsurteil innerlich rechtfertigt, kann dann nicht auch nach dem Scheitern einer einwandfrei gültig geschlossenen Ehe die sittliche Bindung aufhören und dieses Aufhören durch die Kirche bestätigt werden? Diese Frage ist nun noch genauer zu prüfen. Dabei wird sich zeigen: Wie die mißverständene Lehre vom Eheband die rechtliche Bindung mancher mangelhaft geschlossenen Ehen zu Unrecht leugnet, so behauptet sie zu Unrecht in anderen Fällen eine rechtliche Bindung einer gültig geschlossenen, aber endgültig gescheiterten Ehe, obwohl keine sittliche Bindung mehr besteht.

II. Sittliche Pflicht, rechtliche Pflicht und Eheband

Schon in der zweiten These (B) war davon die Rede, daß die Erfüllung der aus einer Ehe sich ergebenden Verpflichtungen moralisch — wegen Pflichtenkollision — unmöglich werden kann, wenn diese Ehe endgültig gescheitert ist, beide wieder geheiratet haben und aus den neuen Ehen Kinder hervorgegangen sind.

Stimmt man dem zu, so ergeben sich zwei weitere Fragen: 1. Wie verhalten sich die sich aus der (ersten) Ehe ergebenden *sittlichen* Verpflichtungen (z. B. zur Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft) zu den *rechtlichen* Verpflichtungen gleichen Inhalts? Diese Frage dürfte kaum anders zu beantworten sein als damit, daß beide Verpflichtungen identisch sind. Das bedeutet aber, daß bei moralischer Unerfüllbarkeit der sittlichen Verpflichtungen auch die rechtlichen unerfüll-

bar sind. — 2. Wie verhalten sich die rechtlichen Verpflichtungen zum Eheband? Wie wirkt es sich auf das Eheband aus, wenn alle rechtlichen Verpflichtungen, die sich aus der Ehe ergeben, moralisch unerfüllbar geworden sind? Man könnte versucht sein zu sagen, das Eheband sei die Grundlage, auf der die rechtlichen Einzelverpflichtungen beruhen. Aber was heißt das? Gibt es noch eine Grundlage, wenn das Grundgelegte nicht mehr vorhanden ist? Gibt es eine Quelle ohne Quellwasser? Kann das Eheband noch bestehen, wenn sämtliche Einzelverpflichtungen wegen moralischer Unerfüllbarkeit entfallen sind? Ist das Eheband etwas anderes als die Bezeichnung der gegenseitigen aus der Ehe sich ergebenden Verpflichtungen? Das ist die offene Frage.

III. Das Sakrament

Die offene Frage kann nicht erledigt werden durch den Hinweis, daß die gültig geschlossene Ehe unter Getauften ein Sakrament sei. Es ist nämlich nicht sicher, ob auch die endgültig gescheiterte, tatsächlich nicht mehr gelebte Ehe, an der keiner der beiden Ehegatten mehr festhält, noch ein Sakrament ist. — Das führt uns zu der Frage, wodurch die Ehe ein Sakrament sei. Darauf gibt es in der Dogmatik und in der Kanonistik keine eindeutige Antwort.

Gewöhnlich wird gesagt, der Ehevertrag sei das sakramentale Zeichen. Dabei wird nicht recht deutlich, ob dies im exklusiven Sinn gemeint ist. Sicher und allgemein anerkannt ist nur, daß der Ehevertrag notwendig ist, damit das Sakrament zustandekommt. Aber ist der Ehevertrag für sich allein — ohne die eheliche Lebensgemeinschaft — das Sakrament? Das würde bedeuten, daß zwar die *Wirkung* dieses (sakramentalen) Ehevertrags, nämlich die rechtliche Bindung und die sakramentale Gnade, fortbesteht, daß aber das sakramentale Zeichen an sich, eben der Abschluß des Vertrages, nicht von Dauer ist. Nach dieser Auffassung wäre nach dem Hochzeitstag nicht einmal die *bestehende* Ehe ein sakramentales Zeichen, geschweige denn die gescheiterte.

Nach der wohl richtigen Auffassung kommt zwar das Sakrament auch schon durch den Ehevertrag zustande; sobald aber die eheliche Gemeinschaft besteht, ist eben diese tatsächliche Gemeinschaft in ihrer zeitlichen Erstreckung und Entfaltung das sakramentale Zeichen des Ehesakramentes. Das ist auch durchaus sinnvoll; denn die eheliche Gemeinschaft in der von der Gnade getragenen gegenseitigen Liebe und Treue ist der Nachvollzug der Liebe zwischen Christus und der Kirche. Welche Wirkung hat es nach dieser Auffassung auf das sakramentale Zeichen, wenn die Ehe endgültig gescheitert ist? Ist die vertraglich begründete, tatsächliche eheliche Gemeinschaft das sakramentale Zeichen, dann ist die Folgerung

unausweichlich: Wenn beide Ehegatten sich endgültig von der Ehe losgesagt haben, dann ist diese gescheiterte Ehe kein Sakrament mehr. Wie könnte sie auch Zeichen der Liebe zwischen Christus und der Kirche sein? Es legt sich die Folge-
rung nahe, die in der dritten These als offene Frage angedeutet worden ist. Die Kirche kann zwar eine Ehe nicht auflösen, wohl aber feststellen, daß die Ehe nicht mehr besteht.

Gabriel
Weinberger

Gesellschaftliche Umformungen und ihre Relevanz für das Ordensleben*

In den Orden hat man heute vielfach das Gefühl, daß man ansteht; und dies nicht nur deshalb, weil der Nachwuchs ausbleibt, sondern auch deshalb, weil besonders die jüngeren Ordensmitglieder über Sinn und Wert der überlieferten Formen klösterlichen Lebens und bezüglich der vom Konzil verlangten Erneuerung im unklaren sind.

Das Ordensdekret des Konzils fordert von den Orden eine zeitgemäße Erneuerung. Diese Forderung scheint wie selbstverständlich vorauszusetzen, daß die Orden in eine Unzeitgemäßheit geraten und zurückgeblieben sind, und daß alles Erneuern darauf gerichtet sein muß, den Anschluß an Welt und Gesellschaft wieder zu gewinnen.

Die folgenden Gedanken möchten anregen, das Problem schärfer zu sehen, und ein kleiner Beitrag zu seiner Bewältigung sein.

Welche Beachtung müssen die Orden der Tatsache schenken, daß sich die gesellschaftlichen Strukturen grundlegend gewandelt haben, daß die Menschen ein neues Selbstbewußtsein, neue Bedürfnisse und Wünsche haben?

Man ist in Ordenskreisen leicht versucht zu meinen, daß solche „weltliche“ Einflüsse vom Ordensleben möglichst ferngehalten werden sollten. Abgesehen davon, daß dies zu keiner Zeit gelungen ist und heute weniger denn je möglich wäre, dürfte die heutige Krise der Orden zum großen Teil gerade daher kommen, daß man zu wenig darauf bedacht war, die Fortentwicklung des Lebensstils der Orden im Zusammenhang mit den Lebensformen und Strukturen der Gesellschaft zu bringen.

Die Ursache der Entfremdung des Ordenslebens vom Leben der Gesellschaft scheint in einer Diskrepanz der Blickrichtungen zu liegen. In unserer Gesellschaft wird der gesellschaftliche Wandlungsprozeß als Fortschritt erlebt. Eine fast ungeteilte Aufmerksamkeit richtet sich auf diesen Fortschritt

* Leicht gekürzte Fassung eines auf dem Österreichischen Ordens-
tag gehaltenen Referates.

Ursache der
Entfremdung

und seine Beschleunigung. Der Mensch kann fast täglich etwas Neues erwarten, er weiß, daß der gegenwärtige Zustand verbesserungsfähig ist. Das Wort Verbesserung ist zu einem neuen Schlüsselwort geworden: Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen, der Wohnverhältnisse und des Einkommens, der Bildungsmöglichkeiten und der Aufstiegschancen, der Demokratie und der gesellschaftlichen Struktur.

In den Orden hingegen liegt die Aufmerksamkeit auf dem Festhalten und Bewahren des Überkommenen. Maßstab des Handelns ist nicht das Können, sondern der Gehorsam, ist nicht das Neue, sondern das, was früher war. Dem Neuen steht man skeptisch gegenüber, die Zukunft wird ins Jenseits verlegt. Ein gleichsam richtungsweisendes Wort ist das Wort „Zurück“: zurück zum Anfang, zurück zum Ideal der Gründer, zurück zur früheren Begeisterung, Opferbereitschaft und Treue. Es darf daher nicht wundern, daß eine solch gegensätzliche Orientierung zu einer Entzweigung der beiden Lebensbereiche führen mußte.

Der technische und kulturelle Fortschritt bringt für die Menschen ein Freiwerden von vielen Lasten und Nöten mit sich, die bisher als Unfreiheit erlebt wurden. Die Befreiung davon wird als Freiheit erlebt, als vermehrte Freizeit, als Wohlstand, als freier Zugang zu Bildung und Wissenschaft, als Teilhabe an politischen Entscheidungen durch die demokratische Staatsform, als immer größere Sicherheit durch erworbene Rechte und durchsetzbare Ansprüche. Dazu kommt die Überzeugung, daß von all dem noch mehr beansprucht werden darf und daß in absehbarer Zeit der technische Fortschritt noch mehr von diesen Gütern möglich machen wird: Massenproduktion, Massenartikel und Massenkonsum garantieren gleichsam jedem einzelnen, daß er an allen diesen neuen Gütern beteiligt sein wird. Dies gibt allen Gesellschaftsschichten das Bewußtsein eines allgemeinen Aufstiegs zu menschenwürdigeren Lebensbedingungen. Das, was heute innerhalb der Gesellschaft als Existenzminimum, als Mindestanforderung für ein menschenwürdiges Leben gilt, hätte in früheren Zeiten für nicht wenige Menschen einen erstrebenswerten Wohlstand bedeutet.

Der heutige gesellschaftliche Standard läßt sich etwa durch folgende Merkmale charakterisieren. In der Gesellschaft herrscht ein starker Trend zur Gleichberechtigung: von Mann und Frau, von Arbeitgeber und Arbeitnehmer, von Vorgesetztem und Nachgeordnetem. Jeder Mensch erhebt einen Anspruch auf Selbstbestimmung, z. B. Berufswahl, Wahl des Ehepartners, freie Wahl des Arbeitsplatzes und des Wohnsitzes, Freiheit der Religionsausübung und der politi-

schen Parteien. Dieser Anspruch auf Selbstbestimmung erwächst aus einem höheren Grad von Selbstbewußtsein, das der heutige Mensch im Gegensatz zu Menschen früherer Zeiten hat. Ein starkes Bedürfnis nach einem Höchstmaß an sozialer und rechtlicher Sicherheit ist ein besonderes Merkmal der heutigen Gesellschaft. Diese Sicherheit des einzelnen wird u. a. durch den Zusammenschluß zu Interessen- und Berufsgruppen (Gewerkschaftsbildung) gestärkt. Der gesellschaftliche Rang des einzelnen wird nicht mehr bestimmt durch Geburt und Besitz, sondern durch Leistung und Einkommen. Dem wachsenden Einkommen entsprechen die immer höheren Ansprüche an Wohnung, Hygiene, Kleidung, Urlaub und Freizeit, berufliche Ausbildung. Der jüngeren Generation ist es bereits eine Selbstverständlichkeit, daß dies alles einfach zum Leben dazugehört.

Es darf uns nicht wundern, daß sich in dieser ganz neuen gesellschaftlichen Situation auch das religiöse Empfinden der Menschen, die religiösen Motive und Werte und die Frömmigkeitsformen gewandelt haben. Religiöse Fragen konzentrieren sich auf Gott, auf den Sinn des Daseins, auf die Frage nach der Möglichkeit einer Gottesbegegnung. Geborgenheit und Trost in der Religion, Entsagung und Opfer haben keinen dominierenden religiösen Wert mehr. Im Vordergrund der Frömmigkeit steht eine starke Weltbejahung und Weltfreudigkeit. Ziel auch des religiösen Lebens ist die Selbstverwirklichung, die „Auszeugung aller eigenen Möglichkeiten“, ist ein Offensein für den Mitmenschen.

Man sagt, die Orden seien eine Welt für sich. In Wirklichkeit aber gleichen Gemeinschaftsleben und Ordnungsprinzipien der Ordensgemeinschaften sehr genau jenen, die in der Gesellschaft Geltung hatten, in der die Orden entstanden sind. Untersucht man die Gründe für die oft sehr große Anziehungskraft einzelner Orden zu bestimmten Zeiten, so wird man feststellen, daß diese Anziehung vom hohen gesellschaftlichen Rang, den die Orden eingenommen haben, ausgegangen ist. Dieser gesellschaftliche Rang wurde auch bestimmt durch die höhere Leistungsfähigkeit der Orden, sei es auf wirtschaftlichem, kulturellem oder caritativ-kirchlichem Gebiet. Die Orden waren vielfach auf eben diesen „weltlichen Gebieten“ ihrer Zeit voraus. Für die Jugend breiter Volksschichten war so mit dem Ordenseintritt ein sozialer und gesellschaftlicher Aufstieg verbunden. Immer, wenn die Orden aufblühten, standen sie an der Spitze einer Entwicklung, waren sie Träger einer gesellschaftlichen Bewegung und gesellschaftlichen Fortschritts.

Heute ist die Stellung der Orden in der Gesellschaft eine andere: Durch die starke Rückbezogenheit der Orden auf

Gewandeltes religiöses
Empfinden

Die Welt der Orden:
Restbestände einer
überwundenen
Gesellschaftsordnung

eine feste Regel ist die Tendenz zur Bewahrung der bestehenden Ordnung sehr stark. Man kann unschwer erkennen, daß in den Orden viele gesellschaftliche Einstellungen und Formen erhalten geblieben sind, die von der übrigen Gesellschaft schon überwunden wurden oder die sich überlebt haben. Viele Formen und Forderungen in den Orden, die dem heutigen Menschen als überholt und nicht mehr zumutbar erscheinen, sind nichts anderes als Relikte aus einer früheren Zeit. So z. B. hat man es früher als sein Schicksal oder als Gottes Willen angesehen, daß die einen Diener, Untertanen, Besitzlose, die anderen Herren und Besitzende waren; daß man gleichsam von der Gunst und Gnade des Herrschers oder Herrn abhing, ihm Stellung, Existenz und Lehen verdankte; daß man im Bewußtsein lebte, der Herr könne seine Gunst entziehen, könne emporheben und fallenlassen. Wir können es heute wahrscheinlich gar nicht mehr nachvollziehen, wie tief das Bewußtsein der Abhängigkeit das Lebensgefühl geprägt hat. Diese totale Abhängigkeit war selbstverständlich auch in der patriarchalischen Familienstruktur gegeben. Genau diese Mentalität herrscht heute vielfach noch in unseren Orden. Beim Eintritt schon muß z. B. der Kandidat bei der Einkleidungszeremonie auf die Frage: „Was verlangst Du?“ antworten: „Die Barmherzigkeit Gottes und des Ordens“. Aber welcher tüchtige und talentierte junge Mensch wird heute noch mit der Intention in den Orden eintreten, „die Barmherzigkeit des Ordens“ zu erbitten? Das scheint einfach nicht mehr möglich.

Es ist wahr und gut, daß man heute nicht mehr in totaler Untertänigkeit dienen, nicht mehr unfrei und abhängig sein will, daß man seine Existenz nicht auf das Wohlwollen eines anderen, auch nicht einer Institution, gründen will, daß man seine Existenz nicht durch Zugehörigkeit, sondern durch Leistung und Erwerb rechtmäßiger Ansprüche sichern will. Nicht Zugehörigkeit, sondern Mitarbeit, nicht Barmherzigkeit, sondern sein Recht beansprucht der heutige Mensch. Das Bewußtsein der Selbständigkeit, auch wenn einer Arbeitnehmer und nicht Arbeitgeber ist, ist groß.

Fragen
der Neugestaltung
des Ordenslebens

Wenn es feststeht, daß Mentalität, Struktur und Geistigkeit der Orden in vielen Punkten Restbestände einer überwundenen Gesellschaftsordnung sind, dann erhebt sich die Frage, ob an diesen Dingen weiterhin festgehalten werden darf. Wenn frühere Zeitepochen und Gesellschaftsordnungen einen so starken Einfluß auf die Gestaltung des Ordenslebens gehabt haben, so darf man zunächst fragen, ob nicht auch unsere Zeit den gleichen Einfluß auf die Orden haben dürfte. Und es darf weiter gefragt werden, ob nicht gerade

die Tatsache, daß man sich diesem Einfluß verschließen will, daran schuld ist, daß die Orden an Ansehen und Anziehung und an Bedeutung in der heutigen Gesellschaft verlieren. Sicher sind nicht alle Einflüsse gut, die von der Gesellschaft ausgehen. Was aber echten menschlichen Fortschritt darstellt, sollte man in die Orden einlassen.

Ordnung für Erwachsene

Die erste Forderung wäre die nach einer Ordnung für Erwachsene. Es muß möglich sein, daß Ordensfrauen und Ordensmänner in ihren Klöstern so leben können, wie man es heute für erwachsene Menschen angemessen empfindet. Eine neue Ordensstruktur müßte ihren Mitgliedern einen größeren Raum an Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung geben. So scheint es wirklich nicht mehr möglich zu sein, daß ein erwachsener Mensch z. B. das Haus ohne Erlaubnis seiner Oberen nicht verlassen darf, daß er keinen Haustorschlüssel hat und so in einer infantilen Abhängigkeit leben muß, die sich heute kein 15jähriges Mädchen mehr gefallen lassen würde. Es erscheint einfach nicht mehr angängig, wenn eine Schwester fragen muß, ob sie fernsehen darf, ob sie sich ein Paar Schuhe kaufen darf, ob sie einen Besuch empfangen darf usw. Auch die Reglementierung der Freizeit, der Art und Weise der Erholung, des Urlaubs im vorgeschriebenen Haus usw. kann einem erwachsenen Menschen nicht mehr zugemutet werden.

„Privatleben“?

Auch ein Ordensmitglied hat ein Recht auf einen eigenen Wohnraum (und das muß durchaus keine Zelle mehr sein!) und auf die Möglichkeit, für sich selbst zu sein, einfach privat zu sein. Die Ordensleute müssen persönliche Kontakte und Bindungen haben und pflegen können. Sie sollen sich ausreichend und nach eigener Wahl über das politische, wirtschaftliche, kulturelle Leben und das Leben in der Weltkirche informieren können. Die Orden dürften nicht von der übrigen Welt isoliert leben. Der Kontakt mit der Welt aber darf nicht nur auf den jeweiligen Beruf des Ordensmitgliedes beschränkt bleiben, sondern soll sich auf sein ganzes Leben erstrecken.

Recht auf Muße und Freizeit

Man hat auch den Eindruck, daß in den Orden vielfach die Selbstlosigkeit der Ordensmitglieder überfordert wird. Es scheint unterbetont zu sein, daß man auch an sich selbst denken darf. Und zwar nicht nur in der Weise, um sich zu erholen, damit man weiterhin arbeitsfähig bleibt, sondern um sich selbst zu verwirklichen. Daß es gut und wichtig ist, für sich selbst einmal Zeit zu haben, sich für etwas, was einen nur ganz persönlich angeht, zu interessieren und sich damit zu beschäftigen usw. Daß man ein Recht auf Muße und Freizeit hat und die Möglichkeit haben muß, diese wirklich menschlich zu gestalten und zu erleben. Es wäre

Geld und Verdienst

Aufgeben von Ordens-
schulen,
-krankenhäusern,
-altersheimen usw.?

noch einiges zu sagen über Möglichkeiten für einen individuellen Lebensstil, für Mitbestimmung und Mitverantwortung der Ordensmitglieder usw. Ich meine, daß wir auch bezüglich Luxus unsere Meinung korrigieren müßten.

Die Frage, was das einzelne Ordensmitglied verdient, ist in den Orden oft noch so fremd, daß man sie gar nicht versteht. Und doch ist es notwendig, auch darüber zu sprechen. Wenn z. B. eine Krankenschwester gefragt wird, was sie verdient, und sie antwortet, daß sie nichts verdient, so wird dies einem Menschen der heutigen Gesellschaft völlig unverständlich sein, und er wird das Gefühl haben, daß dieser Schwester Unrecht geschieht. Er wird nicht verstehen können, daß eine Schwester, die in einem Krankenhaus arbeitet (für ihn ist die Schwester ja Arbeitnehmerin so wie er!), nicht entsprechend bezahlt wird. Müssen die Orden wirklich bei ihrer bisherigen Gepflogenheit bleiben? Wäre es nicht denkbar, daß die Ordensmitglieder auch „echte Verdienner“ sein dürfen, wie es doch tatsächlich der Fall ist? Könnte man evangelische Armut nicht so auffassen, daß der einzelne von dem, was er verdient, das, was er nicht braucht, hergibt, zur Verfügung stellt für die Gemeinschaft und ihre Aufgaben? Ob die heutige Ordensgeneration dies schon tun könnte? Müßte sie es nicht können? Steht das „Nichts-Haben“ wirklich über dem freiwilligen Geben? Das Problem des Geldes in den Orden läßt sich nicht mit einem Taschengeld lösen, sondern nur auf dem eben angedeuteten Weg. Dies ist heute z. B. auch dort eine Selbstverständlichkeit, wo erwachsene Söhne und Töchter im elterlichen Betrieb arbeiten.

Eine weitere Forderung wäre, die größeren Ordensgemeinschaften bezüglich ihrer Struktur nicht mit einer Familie zu identifizieren. Abgesehen davon, daß es die frühere Großfamilie bzw. den Familienverband nicht mehr gibt, hat sich auch die Familienstruktur wesentlich verändert: an Stelle der patriarchalischen Ordnung ist weitgehend die partnerschaftliche getreten. Die Trennung von Arbeitsplatz und Familie, die vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungen, verschiedene berufliche und private Interessen bewirken, daß das Leben der einzelnen Familienmitglieder sich zum größeren Teil nicht mehr innerhalb der Familie abspielt. Es dürfte auch in den Orden nicht mehr lange möglich sein, alle Ordensmitglieder im eigenen Haus halten und beschäftigen zu wollen. Vielleicht wäre es früher ein allzu fremder Gedanke gewesen, die Ordensmitglieder in „fremde“ Schulen, Spitäler, Kindergärten oder Altersheime schicken zu müssen. Das Führen von eigenen Schulen, eigenen Krankenhäusern, Alters- und Erholungsheimen, Kindergärten usw. wird

vielleicht schon in sehr naher Zukunft keine lohnende und erstrebenswerte Sache mehr sein. Es würde der gegenwärtigen Entwicklung mehr entsprechen, wenn sich die Ordensleute in die große Gruppe der Arbeitnehmer integrierten und sich mit ihr solidarisierten: Ordensleute in echter und gleichberechtigter Partnerschaft mit den weltlichen Berufskollegen. Ein Heraustreten der Ordensmitglieder aus dem „eigenen Betrieb“ und dem eigenen Haus würde Selbstbewußtsein und Selbständigkeit der Ordensmitglieder in vorteilhafter Weise prägen und sie zeit-, welt- und menschenverbundener machen.

Das apostolische Wirken sollte ausdrücklich als Apostolat und Seelsorge deklariert sein. Die Berufsausübung darf nicht als Deckmantel für die eigentlich gemeinte apostolische Intention mißbraucht werden. Apostolat im Beruf kann nur durch echte Mitmenschlichkeit und Kollegialität gelebt werden.

Das gegenwärtig noch gepflegte und verlangte Gemeinschaftsideal sollte durch ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl und eine neue Struktur des Zusammengehörens abgelöst werden. Wenn der heutige Mensch ein hohes Maß an personaler Freiheit (Freizeit ist seine Zeit, Berufswahl ist seine Sache; Haarschnitt und Kleidung ist seine Angelegenheit, in die er sich nicht gerne dreinreden läßt) bei gleichzeitiger fester Zugehörigkeit (zu einer Familie, einer Partei, einem Betrieb, einem Verein, einem Freundeskreis) und gleichzeitigem Bedürfnis nach Anonymität (man will uneingesehen wohnen, man will seine Familienangelegenheiten aus dem Berufsleben heraushalten, man will im Urlaubsort unerkannt sein) als lebensnotwendig empfindet, dann sollten die Orden dieser scheinbar unaufhaltsamen Entwicklung in unserer Gesellschaft ihr Augenmerk zuwenden und sollten sie den immer stärker werdenden Bedürfnissen der heutigen Menschen Rechnung tragen, um nicht völlig aus der gesellschaftlichen Entwicklung und Verflechtung herausgeworfen zu werden.

Die entscheidende Frage scheint mir die zu sein, ob wir in der Lage sein werden, das Leben in den Orden so zu gestalten, daß es von der heutigen und morgigen Jugend weitergeführt werden kann.

Benno
Schlindwein

Grundfragen einer Theologie der Diakonia

Der besondere Dienst des Diakons, die Diakonia des gesamten kirchlichen Amtes und die verschiedenen Dienste der christlichen Gemeinde bedürfen gleicherweise einer ständigen Vertiefung. Um ihr zu dienen und dazu anzuregen, hat der Autor einschlägige Ergebnisse heutigen theologischen Bemühens zur „dienenden“ Kirche kurz zusammengefaßt. red

Die Vorstellung einer dienenden oder diakonischen Kirche ist in der Nachdrücklichkeit, wie dieses Kirchen-„Bild“ heute postuliert wird, erst seit einigen Jahren in das theologische Denken eingebracht worden. Das „Erwachen“ der dienenden Kirche kann auf verschiedene Ursachen zurückgeführt werden. Innerkirchlich verschoben sich die Perspektiven von einer sich selbst genügenden *societas perfecta*, die autokratisch und gleichzeitig „weltherrscherlich“ alle Menschen in ihren Heilsbereich einbeziehen wollte, zu der Vorstellung eines wandernden Volkes, das als Wegbereiter allen Menschen in eine bessere Zukunft vorangehen will. Außerkirchlich wurde die kirchliche Gemeinschaft (unterschiedlicher konfessioneller Prägung) durch die verschiedenen Mobilitäten (vertikale, horizontale, geistig-kulturelle) überrascht, mitgerissen und einem Wandlungsprozeß unterworfen, der die Standortbestimmung aller „Richtungen“ innerhalb der Kirchen erschwerte. Im Verlaufe dieser Entwicklung mußte sich die Kirche immer nachdrücklicher auf ihren Ursprung, ihr Grundgesetz, ihr Ziel besinnen — ein wesentliches Ergebnis dieser Reflexion ist ihr „diakonisches“ Selbstverständnis.

Hier stellen sich verschiedene Fragen: Ist der Dienst der Kirche anders als die Dienste, die sonst in der „Welt“ geleistet werden? Gibt es spezifisch „kirchliche“ oder „christliche“ Dienste? Ist Diakonie ein gemeinschaftlich-korporativer oder ein letztlich individueller Begriff, der erst durch eine kultische oder caritative Zielrichtung gemeinschaftliche Dimensionen gewinnen kann? Diese Fragen ließen sich noch beliebig vermehren, da Dienst, Diakonie, Diakonia als Begriffe etwas anzuzeigen scheinen, das sehr verschiedene Interpretationen zuläßt und das leicht auf ganz differente Lebensäußerungen der Kirche zu verweisen imstande ist. Daher ist es nützlich, den Begriff einer diakonischen Kirche näher einzugrenzen und seinen Aussageinhalt zu prüfen.

Als „Arbeits“begriff sei Diakonia in einer umschreibenden Definition als *bewußte Nachahmung des dienenden Heilshandelns Christi durch die christliche Gemeinschaft* den folgenden Überlegungen vorangestellt.

1. Christologische Begründung und Ausrichtung

Der Dienst der Kirche muß sowohl von seiner ursprünglichen Begründung und Motivation als auch von seiner finalen Ausrichtung her christologisch konzipiert werden. Ohne,

vor und außer Christus gibt es keine „christliche“ Diakonia, und ohne Ausrichtung auf die Vollendung der Welt besäße der Dienst innerhalb der und durch die Kirche keine Überzeugungskraft, da ja das Ziel des Zeugnisses ebenso „unsichtbar“ wäre wie der aussendende Gott.

In der Erlösung durch Christus geschah nicht nur die Sammlung eines neuen Bundesvolkes — das Geheimnis der unumstößlichen Zusage an das „alte“ Bundesvolk Israel sei hier in Erinnerung gebracht —, das Jahwe-Gott und seinem Messias gläubiger und in größerer Liebe zugewandt sei; Gottes Sohn wird Mensch. In diesem Ereignis wird sowohl Gott (Vater) als auch der abgefallenen Menschheit der größte Dienst geleistet. Der Sohn Gottes macht sich zum Mittler göttlicher Liebe und menschlicher Antwort in Glaube, Vertrauen (Hoffnung) und Liebe und „garantiert“ damit die endgültige Herrschaft Gottes und das unzerstörbare, unentreibbare Heil der Menschen. In der Menschwerdung Gottes in Christus werden die Menschen zu Brüdern und Schwestern Christi und in ihm zu Söhnen und Töchtern Gottes. Ihr Gottes-Dienst ist neu ermöglichter, freier Ausdruck ihrer Lebensgemeinschaft in Gott.

Aber nicht nur für den Gottes-Dienst der Erlösten ist Christus Vorbild, sondern auch Grund und Urbild ihres Menschen-Dienstes, ihrer Nächstenliebe. Da er die an ihn Glaubenden und sich Bekehrenden aufs engste mit sich verbunden hat, müssen auch sie „christusähnlich“, „Christus“ werden und ihren Brüdern dienen (vgl. Mk 10,45; Lk 22,26 f; Jo 13,16 f). Als Brüder Christi sind sie befähigt und darin auch vorbereitet, Christi Dienst, seine heilbringende Zuwendung zu den Menschen nachzuahmen — im uneingeschränkten, vorbehaltlosen Dienst an allen Menschen. Der „Humanismus“ der Christen wird in der Nachahmung Christi in einen größeren, göttlich-menschlichen Zusammenhang gebracht, in den Bund Gottes mit den Menschen.

2. Handeln der „dienenden Kirche“

Spricht man von Kirchenbildern, stehen sogleich die bekannten Konzeptionen wie Leib Christi, Volk Gottes, Ursakrament im Vordergrund, oder auch die biblisch-patristischen wie Pflanzung Gottes, *communio sanctorum*, *mater ecclesia*, die die enge Verbindung der Gläubigen mit Christus und den Geheimnischarakter dieser Verbindung anzudeuten vermögen. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Frage nach einem spezifisch „diakonischen“ Kirchenbild nur indirekt oder negativ beantwortet werden kann. Das Bewußtsein des Zum-Dienst-Berufen-Seins schließt alle Kirchenkonzeptionen aus, die eine sich isolierende Kirchengemeinschaft implizieren — und diese Gefahr ist bei allen Kirchenbildern

vorhanden. Dies gilt für eine weltliche Kirche im Sinne einer *societas perfecta* ebenso wie einer weltfremden, spiritualistisch ausgedünnten Kirchengemeinschaft (ungeschichtliche Geisteskirche). Positiv ist festzuhalten, daß ein soteriologisch-christologisch orientiertes Kirchenverständnis am deutlichsten den doppelten Dienstbezug gegenüber Gott und den Menschen zu umschließen vermag.

Die praktische Theologie muß versuchen, die diakonische Aussagekraft der verschiedensten Kirchenbilder herauszuarbeiten, so daß hinter allen „Bildern“ das göttliche Heilshandeln aufscheint. Mag man dies nun mit der gängigen Vokabel „heilsgeschichtlich“ oder soteriologisch-eschatologisch bezeichnen, jedenfalls muß darin der aktuelle Vollzug einer dienstbereiten Gemeinschaft sichtbar werden. Ansätze sind etwa in der Vorstellung einer „Kirche der Armen“ bereits gemacht.

3. Konkreter Ort des Dienstes: die Gemeinde

Fragt man nach dem Ort kirchlichen Dienstes, stößt man direkt auf die kirchliche Gemeinde. Die bisherige Ekklesiologie hatte fast ausschließlich die Gesamtkirche im Auge und die Ortsgemeinde entweder „vergessen“ oder als „Agentur“ der Großkirche betrachtet. Erst die neuere Pastoraltheologie hat in ihrem Bemühen, den konkreten Vollzug der Kirche möglichst präzise zu beschreiben, die Ortsgemeinde wiederentdeckt. Die „Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirche heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geiste und in reicher Fülle (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk“. Diesem „neuen Volk“ sind auch die Vollzüge zugeschrieben, die bisher nur in Zusammenhang mit der Gesamtkirche behandelt wurden: „In ihnen (Ortsgemeinden) werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde“ (Kirchenkonstitution Nr. 26). Die Anerkennung der Gemeinde-Struktur der Kirche stellt neben dem Gesamtverständnis einer *Ecclesia caritatis* und der Bestimmung des kirchlichen Amtes als Nachahmung des Knechtsdienstes vor Gott und den Menschen eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Diakonia dar. Diese gelangt hier zur praktischen Verwirklichung, denn brüderlicher Dienst verlangt zu seiner vollen Wirklichkeit eine bestimmte Vollzugsgröße, eine überschaubare „Heimat“ oder einen adäquaten „Sitz im Leben“. Die christliche, durch ihren Gottesdienst (Eucharistie und sakra-

mentales Leben) und ihre fraternitas geprägte Gemeinschaft braucht einen Raum, in dem sie durch verantwortliche Mitarbeit aller Gläubigen praktisch verwirklicht werden kann. Eine solche Herausstellung der Gemeinde-Struktur der Kirche bedeutet keine Vernachlässigung der überörtlichen Verpflichtung zum helfenden Dienst. Es ist nur der Ort gekennzeichnet, in dem die Verantwortung für diözesane, nationale oder internationale Aufgaben in brüderlicher Gemeinschaft Rückhalt findet und – neben der Familie – eingeübt werden muß. Ohne diesen Rückhalt in der kleinen christlichen Gemeinschaft der „Pfarrei“ verliert das „große“ Engagement seine Mitte und verschwindet zu schnell in der organisierten Großaktion, die ihre Begründung vor allem in der Größe und Vielgestaltigkeit der Not besitzt. Verwirklicht nicht die Gemeinde die Kirche der Armen, verschwindet der diakonische Charakter der Kirche auch auf diözesaner oder Welt-Ebene.

4. Die Träger der Diakonia

Die christliche Gemeinschaft besitzt gemeindekonstituierende und gemeindestrukturierende Elemente. Gemeindebildend sind der Geist, das Wort, der Gottesdienst und die caritas. Der Geist des Herrn ist das Lebensprinzip der Gemeinde und ihrer Ordnung und teilt verschiedene Gaben, Ämter und Charismen zu, die der Leitung der Gemeinde, der Verkündigung und ihrer sozialen Integration dienen (Röm 12,6-21; 1 Kor 12,8.27 f.). Das Wort des Herrn schafft die Gemeinde der Glaubenden und stiftet die Ämter der Verkündigung, des Katechumenates und der Mission. Die Liturgie bildet die Gemeinschaft der im Gebet, in der Eucharistiefeier und durch die Sakramente geeinten und gestärkten Glieder am Leibe Christi und „bewirkt“ neben dem liturgisch-sakramentalen Amt des Priesters eine Reihe von kultischen Aktivitäten in der Kirche. Schließlich begründet die caritas durch die in Christus geschenkte und verwirklichte Bruderliebe die brüderliche, d. h. „christliche“ Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes. Diese caritas ist nicht nur eine konkrete Anwendungsform der allgemeinen Nächstenliebe, sondern gemeinschaftsstiftend und -erhaltend. Sie ist Aufgabe aller Gemeindeglieder.

Geist, Wort, Gottesdienst und Liebe (caritas) bewirken die wahre Ursprungsgleichheit aller Gläubigen, denn sie sind alle vom gleichen Geist erfüllt (Apg 2,17 f; 4,31); sie stehen alle unter demselben Anspruch der Offenbarung (Jak 1,18), haben dieselbe Taufe empfangen (Röm 6,3; 1 Kor 12,13) und haben an dem „einen Brot Anteil“ (1 Kor 10,17). Die „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit am Aufbau des Leibes Christi“ (Kir-

chenkonstitution Nr. 32) verbietet es, eine im göttlichen Berufen-Sein begründete Rangfolge der „Kirchlichkeit“ aufzustellen. Alle Gläubigen sind Hörer des Wortes und Empfänger der Sakramente – und alle zum Dienst an Wort und Sakrament berufen.

Der gemeinsamen „Bruderschaft“ verpflichtet und der Brüdergesinnung dienend, gibt es dann eine Ungleichheit unter den Gläubigen, die auf die Berufung einzelner Glieder zu besonderem Gottes- und Menschen-Dienst zurückgeht. Die Sendung zum (autoritativen) Dienst am Wort und am liturgisch-sakramentalen Leben ist mit dem bischöflich-priesterlichen Amt verknüpft. Die „autoritative“ Verkündigung der Frohbotschaft, der Vorsitz in der Eucharistiefeier, das Spenden der meisten Sakramente ist mit dem Kirchenamt verbunden. Daneben werden zahlreiche Aufgaben auf allen Ebenen kirchlichen Lebens von verschiedenen Dienstträgern verantwortlich wahrgenommen.

Eine Theologie der Diakonia muß den allen kirchlichen Ämtern wesentlich angemessenen Dienstcharakter herausstellen und dieses Strukturgesetz in allen Äußerungen und Handlungen des Amtes nachprüfen, und sie muß dafür sorgen, daß es für die verschiedenen religiösen, seelischen, geistigen und leiblichen Nöte und Probleme der jeweiligen Zeit auch die entsprechenden Dienstämter in der Kirche gibt, die in ihrer spezifisch „diakonischen“ oder „caritativen“ Ausprägung die Diakonia als „bewußte Nachahmung des dienenden Heilshandelns Christi“ den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche deutlich werden lassen. In unseren Tagen wird zu fragen sein, ob es zu dieser „demonstratio ministrans“ außer dem Diakonat noch anderer Dienstämter in der Kirche bedarf und in welcher Form sich heute eine „diakonische“ Mission der Kirche vollziehen muß.

5. Kirche und Welt

Da die Kirche der sakramentale (zeichenhaft und werkzeuglich) Ort des in der Erlösung grundgelegten, in der konkreten geschichtlichen Situation angebotenen und auf die Vollendung vorbereitenden Heiles ist, kann sich die Kirche nicht von der Welt distanzieren. Die Kirche ist um der Erleuchtung der Welt willen da, und sie hat die Wirklichkeit Gottes als ihres Schöpfers und Erlösers zu bezeugen. Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch und demnach nicht ein exklusiver Hort des Heiles; sie hat vielmehr den Auftrag, in ihren Gliedern „allen alles zu werden“. Im Sinne der „Transzendentaltheologie“ muß die Kirche ihre Sprache immer aufmerksamer dem heutigen Menschen und seinem Welt- und Selbstverständnis anpassen und auf ihn zugehen im Vertrauen, daß sie nicht nur von Gott ausge-

schickt ist, sondern ihn auch im „Nächsten“ trifft, daß Christus in allen Brüdern „wartet“. Die „dialogische“ Theologie sieht die heilschaffende Begegnung von Kirche und Welt in der Konfrontation der Welt mit dem Neuen, Unerwarteten, Herausfordernden des göttlichen Heilshandelns und wird darauf drängen, daß die Bekehrungssituation abgelöst wird von dem personalen, in Christus ermöglichten Kindschaftsbewußtsein vor dem gegenwärtigen Gott.

Eine helfende Partnerschaft von Kirche und Welt (bzw. Staat oder Gesellschaft) setzt ein gewisses Maß an Vertrauen voraus. Die Kirche muß sich ihres diakonischen Gemeinschaftscharakters bewußt bleiben; als ein Sozialgebilde, das zwar die sozialen Strukturen dieser Welt trägt, diese aber dennoch von ihrer Stiftung, ihrem Vollzug und ihrem Ziel her dauernd kritisch überprüfen muß. Als Kriterium wird ihre „christologische“ Bestimmung deutlich bleiben müssen. Eine „diakonische“ Kirche macht nicht nur die in ihr lebendige (verwirklichte) Liebe Gottes, sondern Gott selbst, der Liebe ist, präsent. Deshalb ist die „Kenosis“ der Kirche die Mitte ihrer Diakonia. Das bedeutet, daß die Kirche dort am meisten (dienende) Kirche ist, wo sie als Anwalt der Armen, Rechtlosen, Hungernden und Kranken diesen und damit Christus ähnlich wird. Die Theologie der Diakonia muß so von einer Theologie der Armut begleitet sein.

Joh. Werner
Mödlhammer

Zur theologischen Problematik einer zwangsweisen Einhebung eines Kirchenbeitrages

Die folgenden Überlegungen zur Problematik des Zwanges in der Kirche sind so sehr grundsätzlicher und theologischer Art, daß sie — obwohl im Hinblick auf die Verhältnisse in Österreich geschrieben — in gleicher Weise für die Diskussion über die Kirchensteuer in Deutschland wie auch für die in Österreich geführte Kirchenbeitragsdiskussion einen Beitrag leisten können. red

Liest man die Briefe der Apostel, etwa die beiden Korintherbriefe des Apostels Paulus, so fällt auf, daß der Apostel die konkreten Probleme und Schwierigkeiten des christlichen Alltags der Gemeinde und des Einzelnen in das Licht des Beispiels und des Wortes Christi stellt und von daher zu bewältigen sucht. Ebenso müßte es auch heute unter Christen außer Diskussion stehen, daß die unsere Situation betreffenden Fragen in ähnlicher Weise geklärt werden müssen. Das bedeutet, daß auch die für nicht wenige Menschen sehr erregende Frage nach Recht oder Unrecht einer zwangsweisen Einhebung des Kirchenbeitrages (durch Pfändung) zunächst

von den Grundlagen unseres Glaubens und nicht von den Kriterien des größtmöglichen finanziellen Ertrages her anzu-
gehen ist. Die *erste* Frage muß sein: Was ist recht vor Gott?
Was entspricht dem Wesen der Kirche? Nur im Rahmen
dessen, was sich hier als recht erweist, kann dann nach
Wegen gesucht werden, den erforderlichen Bedarf oder das
anzustrebende Einnahmenniveau zu erreichen.

Recht der Kirche — Pflicht der Gläubigen

Dabei soll von vornherein ein Mißverständnis ausgeräumt
werden: Es geht nicht darum, das *Recht* der Kirche auf einen
materiellen bzw. finanziellen Beitrag von seiten aller ihrer
Glieder bzw. die *Pflicht* der Gläubigen, einen solchen Beitrag
nach Maßgabe ihrer realen Möglichkeiten zu leisten, anzu-
fechten. Dieses Recht und die korrespondierende Pflicht er-
geben sich aus dem Wesen der Kirche als einer nicht nur
unsichtbar, sondern auch sichtbar und gesellschaftlich ver-
faßten Gemeinschaft. Es handelt sich somit auch nicht darum,
daß Rechts- und Liebeskirche gegeneinander ausgespielt
würden, so als wäre es nicht erste Pflicht der Liebe, die
Gerechtigkeit zu erfüllen. Allerdings muß andererseits beach-
tet werden, daß sich die Differenzierung von Gerechtigkeit
und Liebe auch nicht völlig aufheben läßt; gerade die Bot-
schaft und das Leben Christi machen dies deutlich. Wohl
geht es nicht an, auf jemandes Liebe zu pochen, um ihm
die Gerechtigkeit vorenthalten zu können, aber man würde
das Leben und Sterben Christi und die Botschaft der Kirche
um ihren Sinn bringen, wenn man nicht sehen wollte, wie
hier das Recht des Anspruchs Gottes auf den Menschen zwar
erhoben, aber nicht erzwungen wird. Das Recht als *Anspruch*
steht nicht gegen die Liebe, aber das Recht als durchgesetzter
Zwang hätte unsere Erlösung durch das Kreuz niemals zuge-
lassen. Der Verzicht — nicht auf das Recht, sondern auf das
Erzwingen des Rechtes — ist genau die Nahtstelle, an der
das tiefere Geheimnis der Liebe über das bloße Rechtsdenken
hinausweist und wo der Zugang zur Liebe Christi und zum
Wesen der Kirche als ein Heilsmysterium des in ihr fort-
lebenden Christus offenbar wird. So erhebt sich auch die
Frage, ob nicht auch die *Art und Weise*, in der die Kirche
ihr Recht auf finanzielle Beiträge ihrer Glieder *ausüben* darf,
unter dem Anspruch des Beispiels Christi steht und sich an
ihm orientieren muß, wenn sie nicht den verhüllen will, von
dem sie ihr Recht hat und um dessentwillen sie ihre For-
derung an die Gläubigen stellt. Diese Frage ist u. E. mit
einem unzweideutigen Ja zu beantworten: die Kirche unter-
steht diesem Anspruch. Wenn die Kirche ihre Existenz und
damit auch ihr Recht letztlich auf die in ihr wirkende Auto-
rität Christi gründet, wird sie auch die Ausübung dieses

Rechtes Christus unterstellen müssen, das heißt sie kann und (vielleicht) muß fordern, darf aber nicht zwingen. Wer sich ohne hinreichenden Grund dem in der Kirche offenbaren Anspruch Christi entzieht, wird schuldig, sündigt — und das wird man im Hinblick auf den Kirchenbeitrag deutlicher sagen müssen —, aber die Kirche muß diese Freiheit des Menschen zur Sünde aushalten, wie Christus sie ausgehalten hat. Die Kirche kann zur Erfüllung der Pflicht mahnen, sie kann unter Umständen dem Schuldigen manche Rechte entziehen, sie wird vor allem um ihn werben müssen, aber sie darf ihn nicht zur Einlösung seiner Pflicht zwingen, wenn sie sich an Christus ausrichten will — und das ist ja schließlich nicht ihrem Belieben überlassen. Jedenfalls darf das, was dem Sinn des Lebens und der Botschaft Christi widerspricht und ihr Kraft und Glaubwürdigkeit raubt, nicht institutionalisiert werden, darf also nicht quasi-amtliche Einrichtung sein.

Dazu noch eine
weitere Überlegung:
Freiheit des religiösen
Aktes

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit („*Dignitatis humanae personae*“ vom 7. Dezember 1965) hat unmißverständlich festgestellt, daß jeder Mensch unter dem verpflichtenden Anruf der Wahrheit steht, daß aber der, der sich der Wahrheit — auch wenn schuldbar — verschließt, nicht zu ihrer Annahme *gezwungen* werden darf. Das Konzil sagt, „diese Lehre von der Freiheit“ habe „ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von den Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen“ (Art. 9). Kurz darauf heißt es: „Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll. Dies aber ist vollendet in Christus Jesus erschienen, in dem Gott sich selbst und seine Wege vollkommen geoffenbart hat. ... Als er bemerkte, daß Unkraut zugleich mit dem Weizen gesät war, befahl er, daß man beides wachsen lasse bis zur Ernte, die am Ende der Weltzeit geschehen wird. Er lehnte es ab, ein politischer Messias zu sein, der äußere Machtmittel

anwendet. Statt dessen zog er es vor, sich den Menschensohn zu nennen, der gekommen ist, 'um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen' (Mk 10, 45). Er erwies sich als der vollkommene Gottesknecht, der 'das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht' (Mt 12,20)" (Art. 11).

Es ist mir unerfindlich, wie das Bild einer den Beitrag ihrer Glieder durch staatliche Pfändung erzwingenden Kirche dem vom Konzil der Kirche verpflichtend vorgestellten Bild Christi entsprechen könnte.

Doch wie steht es mit dem Einwand, das Konzil spreche von der notwendigen Freiheit der *Glaubensentscheidung*, was eben den inneren personalen Gewissensbereich betreffe, der nicht durch Zwang angetastet werden dürfe, während das Erzwingen eines materiellen Beitrages von denen, die sich zur Kirche bekennen, eine ganz andere Sache sei. Ist dem aber wirklich so? Ist die *zwangsweise* Einhebung des Kirchenbeitrages (durch Pfändung) nicht vielmehr gerade deswegen unstatthaft, weil diese finanzielle Leistung ihrem inneren Sinn nach eben konkreter Ausdruck des *Glaubens* eines Christen ist, sozusagen materialisierte, verleblichte Glaubensentscheidung? — Jedenfalls muß sie von der einfordernden Glaubensgemeinschaft als solche angesehen werden. Als solche gilt aber auch für sie das Grundgesetz der Unerzwingbarkeit.

Es ist nämlich nicht so, daß nur das erste Ja des Menschen zum Glauben frei sein müßte, während die einzelnen konkreten, von der Erstentscheidung abhängigen Glaubensentscheidungen und Glaubensvollzüge, in denen sich das grundlegende Ja im Verlauf des Lebens zu bewähren hat, erzwungen werden dürften! (Man stelle sich die Konsequenzen einer solchen Position vor: die Kirche müßte ihren Gläubigen die Gebote Gottes nicht nur als verpflichtenden göttlichen Anspruch verkünden, sondern sie müßte ihre Einhaltung erzwingen.) In der Tat, gerade weil rechte Leistung des Kirchenbeitrages nicht aus dem Zusammenhang personaler Glaubensentscheidung gelöst werden darf, und zwar in der Weise, daß solche Glaubensentscheidung nicht nur vorausgesetzt wird, sondern daß die Zahlung *Konkretion und Vollzug* solcher Glaubensentscheidung ist, kann sie nicht ausgenommen sein von dem, was das Konzil von der Glaubensentscheidung sagt: sie muß *frei* sein. Andernfalls wäre sie für den, von dem sie erzwungen würde, vor Gott und seinem Gewissen wertlos, und für die Kirche würde sie eine Selbsterniedrigung zu einer soziologischen Gruppe unter vielen anderen darstellen, die nicht nur in der Welt, sondern von dieser Welt wäre.

Die Leistung des Kirchenbeitrages ist ihrem inneren Sinn und Grund nach eine solche Rechtshandlung, die nur als Glaubenshandlung gefordert werden darf; darum verbietet auch hier — so wie es die Erklärung „Dignitatis . . .“ hinsichtlich der Glaubensentscheidung überhaupt ausführt — sowohl die personale Würde des Menschen als auch das Beispiel Christi jeden Zwang. Wohl aber wird die Kirche das Verständnis und das Verantwortungsbewußtsein ihrer Glieder aufschließen müssen, daß sie sich ihren Verpflichtungen nicht entziehen. In Fällen, die wirklich schwerwiegend sind oder die ein offenes Ärgernis darstellen, kann sie (wie bereits angedeutet) dem schuldbar Säumigen eventuell manche Rechte entziehen — es wird also nicht das Strafrecht der Kirche geleugnet! —, vielleicht wird sie auch von einer angemessenen und tragbaren Nachzahlung nicht absehen, aber sie darf sich das Geld nicht selbst durch Pfändung holen. Wie ansonsten, so muß die Kirche auch hier die Schuld ihrer Glieder aushalten. (Meinen wir übrigens wirklich, daß die Kirche durch Vorenthaltung des Kirchenbeitrages schwerer geschädigt wird als durch geistliche Trägheit, Lieblosigkeit, Ehebruch und dergleichen mehr?)

Die Kirche darf die Ihren nicht kreuzigen, eher müßte sie, nach dem Beispiel ihres Meisters, *sich kreuzigen lassen*.

Es geht in den obigen Darlegungen in keiner Weise um lieblose und ätzende Kritik, die die Sünde der Kirche aufdeckt und die Sünde der Welt nicht mehr sieht, die auch nicht mehr sieht, welch tiefe und lebensnotwendige Quelle der Lauterkeit die Kirche in ihrer Botschaft und in ihren Liebenden zu allen Zeiten für die Welt war und auch heute ist. Gerade der Glaube an die Kirche und die Sorge um sie sind es, die die theologische Überprüfung der aufgegriffenen Praxis erfordern. Die obigen Ausführungen verzichten dabei auf die Aufführung einer Reihe von Konvenienzgründen, weil es vor allem notwendig erscheint, das entscheidende und verpflichtende Kriterium für das Handeln der Kirche bewußt zu machen, nämlich, daß das innerste Sein und die Botschaft der Kirche selber gegen die Praxis einer zwangsweisen Einhebung des Kirchenbeitrages stehen (nicht gegen Kirchenbeitrag und Kirchenbeitragsordnung als solche, wie hinlänglich klargestellt wurde). Dies gilt ganz besonders im Heute der Kirche, weil die Konzilsväter des II. Vatikanums und viele Menschen unserer Zeit wie nie zuvor hellhörig geworden sind für die Unverletzlichkeit der personalen Würde des Menschen und in Zusammenhang damit für die Freiheit der Glaubensentscheidung und des Glaubensvollzuges, eine Hellhörigkeit, die im Sinne der Konzilerklärung über die religiöse Freiheit durchaus der

Basislinie des Evangeliums und der Botschaft der Kirche entspricht. Darum hat die Beibehaltung oder Änderung der Praxis einer zwangsweisen Kirchenbeitragseinhebung Bedeutung weit über den Kreis der von Pfändung Betroffenen hinaus; sie tangiert nämlich vor aller Welt die Glaubwürdigkeit der Kirche im Hinblick auf ihre eigenen Grundlagen und ihre eigene Botschaft.

Zwei Einwände

Ein kurzes Wort noch zu den zwei meistgehörten Einwänden gegen die Auflassung des Zwanges in der Einhebung des Kirchenbeitrages:

1. „Wenn der Zwangscharakter wegfällt, dann ist mit einem Einkommensverlust bis zu 60 Prozent zu rechnen.“

Niemand wird leugnen, daß in diesem Bedenken eine ernste Sorge mitgegeben ist. Dennoch kann diese Sorge nicht erster Maßstab des kirchlichen Handelns sein, denn wenn wirklich nur 40 Prozent des derzeitigen Aufkommens auf eine von der Kirche vertretbare Weise eingehoben werden können, dann kann sich die Kirche nur selber treu bleiben, wenn sie ihre Ausgaben darauf abstimmt. Da jedoch die derzeitige Praxis sicherlich nicht die erreichbare Grenze einer Erziehung der Gläubigen zum Verantwortungsbewußtsein um die Kirche darstellt, wäre ein solcher Abfall des Einkommens vermutlich zu vermeiden oder zu überwinden. Sollten freilich alle diesbezüglichen Bemühungen tatsächlich fehlschlagen, dann dürfte auch in diesem Falle die Treue der Kirche zum Evangelium nicht von soundsovielen Millionen Mindesteinnahmen abhängig gemacht werden.

2. „Die Aufhebung des Zwanges in der Kirchenbeitragseinhebung ist ungerecht, weil sie dazu führt, daß die Guten erhalten müssen, während die anderen sich drücken; das ist gegen die von der Gerechtigkeit geforderte Gleichheit.“ Der Einwand beruht auf einem Trugschluß. Es wäre gegen die Gerechtigkeit, wenn von den einen Kirchenbeitrag verlangt würde, von den anderen nicht. Aufhebung der Zwangseinhebung bedeutet jedoch keine Dispens von der Verpflichtung zur Leistung des Kirchenbeitrages. Auch dessen Feststellung nach objektiven Normen ist durchaus diskutabel und müßte keineswegs der Beliebigkeit verfallen. Die Gerechtigkeit wird nicht von einer Kirche verletzt, die nicht zwingt (wohl aber verpflichtet), sondern sie wird von den betreffenden Gläubigen verletzt, die der Kirche ihren Beitrag vorenthalten. Man müßte ansonsten wohl auch Gott Ungerechtigkeit vorwerfen, wenn er zwar alle Menschen auf die Wahrheit verpflichtet, die Lügner aber trotzdem nicht zwingt, die Wahrheit zu sagen — was erfahrungsgemäß häufig zu einer Schädigung der Ehrlichen führt.

Praxis

A. Uleyn

Wie funktioniert heute ein Pastoralteam?

Der folgende Beitrag ist die Kurzfassung eines Artikels, der in der niederländischen Zeitschrift „Theologie en Pastoraat“ 65 (1970), 241–258, erschienen ist. Der Autor beschreibt darin, wie ein Pastoralteam als Gruppe funktioniert und was dabei für das einzelne Mitglied der Gruppe zu beachten ist. Als konkretes Modell enthält es wertvolle Hinweise für das Verständnis von Vorgängen und für effektivere Zusammenarbeit in den verschiedenen Gruppen, die auf allen kirchlichen Ebenen wirken. red

Gruppendynamik und Interaktionsprozesse

Wie funktioniert heute ein Pastoralteam auf lokaler Ebene, z. B. in einer Pfarre oder auf einem Sektor der kategoriellen Seelsorge? Es spielen dabei gewisse gruppendynamische und psychoanalytische Faktoren eine Rolle, deren Durchleuchtung für die Beteiligten von großem Nutzen sein kann. Durch ein besseres Verständnis ist das Team auf die unvermeidlichen Spannungen, Konflikte und Aggressionen vorbereitet, welche die Mitglieder jetzt vorhersehen, auffangen und abschwächen können.

Früher

Die früheren Formen pastoraler „Zusammenarbeit“ sind überholt. Sie traten in zweifacher Weise auf: a) in einer hierarchisch-vertikalen Struktur, in der die höchste Autorität absolutistisch und autoritär über die nächstliegende untergeordnete Instanz verfügte, diese wieder über die darunterliegende dritte, diese über die vierte usw.; b) nach einem demokratischen Modell, demzufolge die Beteiligten wirklich gleichberechtigt sind und am runden Tisch bei Mehrheitsbeschluß Entscheidungen treffen. Wenn ein Mitglied als Vorsitzender auftritt, bleibt er nur *Primus inter pares*, seine Gewalt ist beschränkt, er kann die Arbeit nur koordinieren, sonst hängt er als Gewählter zur Gänze von der Gunst und dem Willen der anderen ab.

Heute

Die psychologisch-soziale Wirklichkeit von heute zeigt eine andere Struktur und verlangt ein anderes Modell der Teamarbeit. Das Pastoralteam sieht sich einer bereits fest gefügten, geordneten (etablierten) Umwelt gegenüber, die es – angesichts der Umwandlungen und der neuen Bedürfnisse – zu reformieren und zu ändern beschlossen hat. Es haben sich nämlich ganz neue Werte angemeldet, die zur Verwirklichung drängen: Glaube an den Menschen, Freiheit, Pluralismus, personale Verantwortung, Demokratisierung, Expe-

riment, Toleranz usw. Das Team hat sich in seinem *ursprünglichen* Idealismus dieser fortschrittlichen Erneuerungsbewegung verschrieben und schließt sich zunächst der reformistischen Gegenbewegung (G) an. Die etablierte Umwelt meldet Protest an, sie warnt: Wohin soll das führen? Man brauche doch Autorität, Ordnung und Grundsätze. Das Pastoralteam wird jetzt unsicher, es wittert in G eine Gefahr für die beunruhigte Umwelt, für sich selbst und die bestehende Ordnung. So sucht und findet es — nach inneren Spannungen, wobei einer sich nicht anschließt — einen Ausgleich mit dem Establishment. Die Gruppe zeigt somit gleichzeitig einen oppositionellen (mit G gegen die Umwelt), sodann aber einen defensiven Charakter (gegen G): sie kämpft für etwas, flieht aber zugleich vor einer Gefahr.

Aufbau der Gruppe

In jedem Team sind normalerweise vier Rollen vertreten: der Anführer (Alpha), seine Anhänger (Gammas), der Abweichler (Omega) und der Vermittler (Beta).

Alpha

Die Gruppe bildet sich um eine zentrale Figur (Alpha), einen Führer, der am besten empfindet, was die Mehrheit will. Er versteht es, ihre Gefühle und Wünsche zu formulieren, und er bündelt die Aktivitäten der Gruppenmitglieder (Gammas). Da Alpha immer wieder Vorschläge unterbreitet, die den Erwartungen der Gruppe entsprechen, wächst sein Einfluß, vor allem auch deshalb, weil er die Aktivitäten zu koordinieren vermag. In vielen Gruppen ist es immer dieselbe Person, die in den Vordergrund tritt, manchmal aber wandert dieser Einfluß von der einen Führerpersönlichkeit auf eine andere ab.

Gammas

Die Bundesgenossen von Alpha sind die Gammas. Sie scheuen die Verantwortung und suchen Geborgenheit in der Gruppe. Als solche fühlen sie sich stark durch Alpha, obgleich er eigentlich nur ihre Wünsche interpretiert und formuliert. Sie tun also, was die Gruppe will, sie entwickeln aber keine Eigeninitiative in der Durchführung, das tut Alpha. Mit ihm entscheidet die Gruppe. Jetzt können die Gammas unbeschwert arbeiten, weil sie keine Angst haben, die mit der Verantwortung verbunden ist. Sie bilden die konformistischen Elemente, die sich den landläufigen Meinungen und Konventionen anschließen. Daher setzen sie sich von jeder entgegengesetzten „out-group“ ab und stoßen diese von sich. Ihre Solidarität mit Alpha wird stärker, je bedrohlicher die Gefahr des Gegners (G) zu sein scheint.

Gammavarianten

Obgleich man es nicht erwartet, tritt unter den Gammas manchmal ein *Agitprop-Kern* auf, der nicht selten — für kurze Zeit — die Funktion des Alpha übernimmt. In schwie-

rigen Situationen aber versagen die Gammas, Alpha jedoch beherrscht das Feld, er entwirft und koordiniert einen neuen entsprechenden Aktionsplan. Eine andere Figur unter den Gammas ist der *Ideologe* oder Parteitheoretiker, der aber in seinen Ausführungen weitschweifiger und geschwätziger ist als Alpha. Seine Erläuterungen sind nicht lebensnah, das fühlen die übrigen Gammas, und deshalb überzeugt er nicht. Überreden kann Alpha, er inspiriert, er läßt den Ideologen reden oder korrigiert ihn gelegentlich. Manchmal tritt auch hier der *Inquisitor* auf, der Ketzerjäger, der die Rechtgläubigkeit der Gammas überwacht, er wettert gegen Abweichungen und sucht den Sündenbock. Schließlich tritt unter den Gammas nicht selten der *Harlekin* oder Witzbold in den Vordergrund, der die auftretenden Spannungen und Gegensätze durch einen Witz abschwächt und relativiert. Obwohl diese Varianten nicht unwichtig sind, spielen sie doch keine wesentliche Rolle. Was die Gammas eigentlich bindet, das ist ihre Angst vor G und ihr Widerstand gegen ihn.

Omega

In der Gruppe gibt es den Abweichler oder den inneren Feind (Omega), der sich mit G verbündet und gegen die Ausgleichstendenzen ankämpft. Er geht in die Opposition, revoltiert, fordert zum Widerspruch heraus und wird in der Gruppe als Block am Bein empfunden. Im Gegensatz zum starken, unsichtbaren und daher gefürchteten G hält man ihn für schwach, so wird er zum Prügelknaben. Er ist es, der dem ursprünglichen Ideal die Treue hält, dennoch stürzen sich die Gammas auf ihn, er wird zum Blitzableiter, d. h.: die Angstgefühle, die in der Gruppe vorherrschen, werden auf ihn abregiert. Folglich kommt es (nicht immer) zum radikalen Bruch: Omega scheidet aus, oder er bleibt in der Gruppe, wird aber kaltgestellt. Dann distanziert er sich und gilt in der Gruppe als Versager. Dennoch braucht ihn jede Gruppe, weil sie durch ihn stärker zusammenwächst. Nach seiner Exkommunikation fühlt die Gruppe sich von den Gefahren „gereinigt“, die vom großen G drohen. Omega wird der Sündenbock, auch für die Sünden, welche die Gruppe selbst begangen hat. Aus Selbstschutz werden die eigenen Schuldgefühle überkompensiert und auf Omega projiziert.

Alpha-Omega

Nun kann es geschehen, daß der populäre Alpha plötzlich zum verhassten Omega wird, dann nämlich, wenn er auf das ursprüngliche Ideal zurückgreift. Gerade heute geschieht es nicht selten, daß eine Führerpersönlichkeit es ablehnt, sich dem Ausgleichskurs, den die Gruppe unter seiner Führung eingeschlagen hat, weiterhin anzuschließen. Er wird dann „gekreuzigt“, oder er verläßt die Gruppe.

In fast jeder Gruppe findet sich ein Vermittler, der wie eine Randfigur auftritt. Er verhält sich gegenüber allen progressiven wie konservativen Bestrebungen und Aktivitäten eher kritisch und zurückhaltend. Er äußert kritische Bedenken, hat Verständnis für die Gammas, aber teilweise auch für Omega. Nur bedingt schließt er sich der Mehrheit an, er funktioniert als Bremse, tritt als *Advocatus diaboli* auf und repräsentiert das Verlangen nach Abwechslung und Nuancierung in der Gruppe. Wenn ein Team sich für Menschlichkeit einsetzt, für Säkularisierung und horizontales Christentum, tritt wohl immer ein Beta auf, der eine mehr spirituelle und vertikale Blickrichtung verteidigt. Wenn die Gruppe gegen überholte Autoritätsstrukturen ankämpft, wird Beta (bei aller Kollegialität) doch darauf hinweisen, daß man ohne Autorität und Institutionen nicht auskommt. Ist aber die Gruppe ausgesprochen konservativ und lehnt sie jede Änderung ab, so plädiert Beta für die grundsätzliche Notwendigkeit von Reformen. Er zeigt Ähnlichkeit mit Omega, die Unterschiede aber sind größer. Beide treten als Randfiguren auf, nur wird Omega isoliert, Beta aber wird von der Gruppe nicht abgestoßen, sie betrachtet ihn nur zum Teil als verfremdend. Er beteiligt sich weiterhin an den Aktionen, tritt dabei etwa wie ein Antagonist auf, als die Stimme einer Oppositionsminderheit innerhalb der Mehrheit. Auf diese Weise erfüllt er eine ergänzende Funktion und leistet einen positiven Beitrag. Während Omega sich nahezu zur Gänze mit G identifiziert, steht Beta am Schnittpunkt zwischen Umwelt-Alpha-Gammas und G-Omega. Beta ist auch die Figur, die vor Betriebsblindheit und geistlicher Inzucht warnt. Er vertritt den Realitätsgrundsatz, die Gammas lassen sich von Lust und Angst leiten. Er kritisiert und ergänzt, im Gegensatz zu Alpha, der eigentlich der Exponent der Gammas ist und die Wünsche der Mehrheit interpretiert und formuliert.

Gruppe in Aktion

Außer an internen Auseinandersetzungen beteiligt sich die Gruppe an Diskussionen mit anderen Gruppen, die ihres Erachtens falsche Auffassungen vertreten oder unausgeglichene Aktionsprogramme entwickeln. Auf diese Weise versucht sie, ihren eigenen Standpunkt genauer zu bestimmen und eine Theorie aufzubauen. Bei diesen Bestrebungen entwickelt die Gruppe eine eigene Sprache und einen eigenen Stil, auch präsentiert sie neue Ansichten, formuliert Kurzformeln, akzentuiert vordringliche Zielsetzungen und propagiert effiziente Methoden. Selbstverständlich kommen auch weiterhin immer wieder Fragen zur Sprache und werden Unsicherheit und Zweifel ausgesprochen. Wenn aber

Omega Bedenken äußert, betrachtet die Gruppe dieses Vorgehen als unangenehm, die Einwände werden entweder wirklich widerlegt oder vom Tisch gefegt. Die Fragen, die Beta aufwirft, findet man interessant, wertvoll als Ergänzung, aber im Grunde nicht relevant. Auf sie reagiert die Gruppe kaum, weil sie an ihrem Kurs keine Änderungen zuläßt. Wenn ein Gamma Bedenken äußert, findet man sie langweilig und unerheblich. Erst wenn Alpha sich meldet, findet er bereitwilligst Gehör, weil er die Kunst versteht, das zum Ausdruck zu bringen, was in der Gruppe lebt.

Eine Gruppe ist nicht die Addition der einzelnen Beteiligten. Sie besteht zwar aus Einzelpersonen, aber das Ergebnis der Interaktion und der dynamischen Prozesse ist mehr als die Addition der Personen. Infolge der Interaktion innerhalb der Gruppe entsteht ein System, eine Totalität, ein Organismus, eine „Gestalt“. In der Gruppe verhalten sich die Beteiligten als Akteure auf einer Bühne, und wenn sie die Gesetzmäßigkeiten der Gruppendynamik kennen, wissen sie nicht nur, daß sie spielen, sondern auch, was sie „aufführen“. Auf diese Weise trägt die Gruppe in sich das Mittel der Entschärfung.

Nur ein Modell

Obige Darstellung vermittelt nur ein Modell, das sich zwar auf Wahrnehmungen und Erfahrungen stützt, aber in seiner Struktur vielleicht eine notwendige Vereinfachung aufweist. Als Arbeitsinstrument hat das Modell seine Vorteile, denn es macht eine komplexe Wirklichkeit durchsichtig und übersichtlich; und obwohl es eine Vereinfachung bleibt, so ist es doch wirksamer als die sonst angestellten Vermutungen und rohen Schätzungen. Es fordert zur Überprüfung heraus, weil es derart gestaltet ist, daß man Vorhersagen machen kann, die dann mit den späteren Fakten konfrontiert werden. Man weiß z. B. im voraus, wie eine Gruppe und die einzelnen Beteiligten in einer bestimmten Situation normalerweise reagieren werden. Als Durchleuchtung der Struktur kann das Modell uns helfen, eine Sache, ein Anliegen, einen Plan besser zu verstehen und auf die weitere Entwicklung eines Vorhabens Einfluß zu nehmen.

Es bleibt zwar ein Bedenken gegen die Vereinfachung des Modells bestehen. Wenn man aber weiß, daß die Wirklichkeit reicher ist als jedes Modell, wird man den Realitäten immer Rechnung tragen. Trotz dieser Einschränkung können wir mit dem Modell der gruppendynamischen Prozesse wirklich etwas anfangen. Zunächst verstehen wir – und die Beteiligten – besser, was Teamwork und Gruppenverband ist und wie beide arbeiten. Es ist insbesondere möglich, die Interaktionsprozesse aufzuspüren, so daß erkennbar wird,

was jedesmal „los ist“; ebenfalls wird all das durchsichtiger, was mit den Beteiligten und der Gruppe, in der man funktioniert, „passiert“: nicht nur passiv, sondern auch aktiv. Man nimmt gegenüber den Fakten eine gewisse Distanz ein und kann sie somit relativieren. Als Teilnehmer-Wahrnehmer ist man nicht mehr Objekt des Prozesses, sondern hat ihn einigermaßen unter Kontrolle. Es gibt Möglichkeiten, ihn zu beeinflussen, indem man bewußt dazu Stellung nimmt und sich beteiligt oder abseits stehen bleibt und eventuell Korrekturen vorschlägt. Indem man die internen Spannungen im voraus erahnt und einkalkuliert, kann man sie entschärfen, richtiger beurteilen und weniger emotionell erleben. Schließlich ist es möglich, mit Hilfe dieses Modells auch zu erfassen, was sich in anderen gleichgerichteten oder entgegengesetzten Gruppen abspielt, und es läßt sich feststellen, wie diese funktionieren.

Herbert Dewald

Regionale Seelsorge – eine Entwicklung für die Zukunft

Die Region
als Lebensseinheit
oder Lebensraum

Unsere Welt wird zusehends differenzierter, segmentierter und mobiler. Die Zahl der regionalbezogenen Einwohner wächst. Diese Erkenntnis ist bereits in das Bewußtsein der täglichen Erfahrung gerückt, auch in der Kirche. Deshalb kommt der Frage nach der Konzeption einer regionalen Seelsorge immer größere Bedeutung zu.

Bei der Region im staatlichen Raum geht es wesentlich um die Frage einer neuen sozialen Einheit, nicht nur um administrative Zweckmäßigkeitsgründe. Die Region ist ein Zusammenschluß von Lebensräumen zu gemeinsamem Denken, Planen und Handeln und zur gemeinsamen Überwindung von partikularen Egoismen. Sie ist eine Konsequenz des Strukturwandels in Wirtschaft und Gesellschaft, ausgelöst durch die wachsende Mobilität, die starke Differenzierung der Verhaltensweisen und Bedürfnisse und den zunehmenden Segmentierungsprozeß der Wohn-, Arbeits- und Bildungsräume.

Die Region
als Seelsorgeeinheit

Der Region als Lebensseinheit soll die Region als Seelsorgeeinheit entsprechen. Pfarreien und Dekanate sind für manche pastorale Erfordernisse nicht mehr die umgreifende pastorale Einheit, während die Diözese andererseits zu groß ist. In einem gestuften Seelsorgeaufbau gilt es, den jeweils richtigen Rahmen zu finden, der einerseits die größtmögliche menschliche Nähe sichern und zum anderen die optimale Zusammenfassung der pastoralen Aktivitäten im Raum bieten muß.

Im einzelnen ist beim Seelsorgeaufbau an folgende Stufen gedacht: Pfarrei mit Substrukturen — Pfarrverband — Dekanat — Region — Diözese.

Damit eine Region zu einer Seelsorgeeinheit wird, muß sie folgende Aufgaben erfüllen:

1. Koordinierung

In der Region soll eine Koordination aller diesen Raum umgreifenden kirchlichen Anstrengungen, Bestrebungen und Aktivitäten erreicht werden. Das kann eine Aktion auf dem industriellen Sektor sein; oder ein pastorales Schwerpunktprogramm, wie z. B. Koordinierung der unterschiedlichen Praxis und Zusammenarbeit bei der Verwirklichung neuer diözesaner Richtlinien für die Bußpraxis.

2. Kooperationsimpulse

Die gelebte Autarkie der Pfarrgemeinden bewirkte weithin eine mangelnde Fähigkeit zur Kooperation mit anderen Pfarreien. Von der Region aus ist deshalb nötig, die Pfarreien zu kleinsten Kooperationsschritten anzuregen und zu ermuntern. Das werden naturgemäß zuerst punktuelle Maßnahmen sein, wie z. B. ein einmaliges Erziehungs-Seminar für mehrere Pfarreien, eine Führerschulung auf interpfarrlicher Ebene, eine Informationsveranstaltung über die Pastoral der Zukunft, die von zwei oder mehreren Pfarrgemeinderäten vorbereitet und getragen wird, eine gemeinsame Vorbereitung der Erstkommunikanten-Eltern für drei Pfarreien. Das Ziel ist: Von den punktuellen zu linearen Kooperationsmöglichkeiten überzugehen und sie als neue Struktur einzubauen.

3. Heildienst in der Zielgruppenseelsorge

Neben der territorialen Seelsorge wird durch gesellschaftliche Veränderungen die Zielgruppenseelsorge oder kategoriale Seelsorge zu einer vordringlichen Aufgabe.

Daraus ergeben sich für die Region folgende Schwerpunkte: pastoraler Dienst an Personengruppen, die der Hilfe der Region bedürfen;

Anregung und Mithilfe beim Aufbau von Einrichtungen, die nur auf der regionalen Ebene zu einer pastoralen Wirksamkeit kommen;

Anregungen und Mithilfe durch die Referate im Regionalbüro beim Aufbau kirchlicher Bewegungen, Gruppierungen und Vereine als Organe der Zielgruppen-Seelsorge;

qualifizierte und spezialisierte Bildungsangebote für bestimmte Zielgruppen in Verbindung mit den entsprechenden Bildungsträgern.

Selbstverständlich verlangt eine solche Seelsorgeeinheit auch eine pastorale Führungsspitze, die zusammen mit dem Regionalbüro diese Aufgaben erfüllen und den Pfarreien und Dekanaten subsidiär ihre Hilfe anbieten soll und die den Kontakt mit anderen Regionen unterhält.

Die Region als Planungsraum

Die territoriale Raumplanung in Pfarrei und Dekanat muß neuen Entwicklungen, Erkenntnissen und Erfordernissen Rechnung tragen. Deshalb sind seelsorglich notwendige und sinnvolle Strukturveränderungen in den Pfarreien und Dekanaten von der Region aus anzuregen und zu fördern. Das geschieht vor allem durch Bereitstellung von Planungsunterlagen, Mithilfe bei der Planung und bei der Bewusstseinsbildung durch Unterstützung bei Kooperationsaufgaben. Auf der Ebene der Diözese wird das Regionalbüro mit seiner Planung wirksam, indem es seine regionalen Überlegungen und Erfahrungen bei der Erstellung des Pastoralplanes der Diözese einbringt. Andererseits hat das Regionalbüro die Aufgabe, den gemeinsam erarbeiteten Pastoralplan der Diözese in die Region zu übersetzen. Die regionalverantwortlichen Priester und Laien einer Diözese werden eine rege und gute Arbeitsbasis miteinander schaffen. Ebenso empfehlen sich überdiözesane Arbeitsgemeinschaften als Umschlagplätze für den Austausch der Erfahrungen.

Aus dieser Erkenntnis heraus wurde im Februar 1970 in Offenburg eine Theologisch-Pastorale Arbeitsgemeinschaft (TPA) mit Vertretern aus sieben Diözesen für regionale Seelsorge gebildet.

Die Region als Kontaktbasis

Die ersten Erfahrungen am Anfang unserer Arbeit lassen erkennen, daß die Region eine intensive Kontaktbasis sein kann.

Die Region als Kontaktstelle wirkt sich besonders aus in der Begegnung und der Zusammenarbeit mit den Führungskräften in den Dekanaten und auch dieser untereinander. Sehr entscheidend ist der Kontakt mit den Priestern in der Region und den zu bildenden Priesterarbeitsgemeinschaften.

Die Überlegungen und der Erfahrungsaustausch von Personen mit gleicher Verantwortung sind sehr fruchtbar. Denn gerade auf der Basis der Region können die Probleme persönlich, konkret und in einer kleinen Gruppe behandelt werden. So leisten die regionale Dekanatskonferenz, die regionale Konferenz der Dekanatsratsvorsitzenden und die regionale Konferenz der Dekanatsleitungsteams sehr positive Arbeit.

Das Regionalbüro versteht sich auch als Partner zu den staatlichen Planungsgemeinschaften, wie auch für andere Institutionen und Gemeinschaften, die auf diesem Gebiet tätig sind, so für die entsprechende Stelle der evangelischen Kirche u. a.

Die Region als Teilgebiet der Diözese

Der Ausbau und die Stärkung der Region als Seelsorgeeinheit entspricht sowohl einer sachlichen Forderung als auch der vom Konzil in die Wege geleiteten Dezentralisierung. Eine solche Dezentralisierung darf jedoch nicht zur Bildung

eines Mini-Bistums führen. Sie ist nur sinnvoll und richtig, wenn die Region, besonders von ihren Verantwortlichen, als Teilgebiet der Diözese verstanden wird und das auch in der Konzeption ihrer Arbeit nach Form und Inhalt zum Ausdruck gebracht wird.

Andererseits wird die Bistumsleitung eine Kooperation zu erreichen suchen mit den verantwortlichen Priestern der Region, Bischofsvikaren oder Regionaldekanen, die den Bischof in ihren Regionen vertreten. Dazu werden schon verschiedene Möglichkeiten praktiziert. In der Diözese Straßburg z. B. bilden die fünf Bischofsvikare unter Leitung des Direktors des Seelsorgeamtes das Pastorale Büro der Diözese, das in sachlich und zeitlich engem Kontakt zum Bischof steht. In der Diözese Aachen gehören die Regionaldekane und der Regionalpfarrer zur Bistumsleitung.

Zum Aufbau einer Region

In der Diözese Freiburg arbeiten wir seit Jänner 1970 am konkreten Aufbau der Region Mittelbaden. Sie umfaßt sechs Dekanate mit 139 Pfarreien und 300.000 Katholiken. Ausgangspunkt für die Bildung der Region war die staatliche Einteilung in Regionen. Sie ist noch nicht endgültig. Darum ist eine flexible Haltung in der Frage der Grenzziehung notwendig. Eine Deckungsgleichheit mit einem staatlich vorgegebenen Raum hat manche Vorteile.

Das fundamentale Grundgesetz der Pastoral lautet: „Den Heildienst nicht fürsorglich für die Menschen verwirklichen, sondern: Unter ihnen, durch sie, mit ihnen — für sie.“ Durch das Kennenlernen der Menschen und ihrer Probleme und der entsprechenden Kontaktpflege wächst die Solidarität, die Gemeinsamkeit. So haben wir am Anfang vom Regionalbüro aus alle Vorsitzenden der Dekanate besucht. Mit den Dekanen wurde eingehend alles besprochen. In allen sechs Dekanaten der Region wurden im Jänner 1970 zum Beginn unserer Arbeit Informations-Konferenzen mit den Priestern abgehalten. In der Fastenzeit 1970 standen sechs Dekanatstage mit den Pfarrgemeinderäten, insgesamt etwa 600 Teilnehmer, auf dem Programm.

Alles, was pfarrlich, interpfarrlich, überpfarrlich und vom Dekanat aus geleistet werden kann, darf von der Region nicht übernommen werden. Manche Erwartungen an die Region mußten dabei korrigiert werden. Andererseits muß aber die Region überall dort einsteigen, wo die unteren Ebenen überfordert sind. Das ist von der Region her gesehen natürlich nur insoweit möglich, als ein Träger für eine bestimmte Aufgabe vorhanden ist.

Die pastorale Entwicklung in der Region soll vor allem mit denen überlegt und vorangetragen werden, die in der Re-

gion in einer der territorialen Strukturen oder für eine Zielgruppe Verantwortung tragen.

Da es ohne Bewußtseinsbildung keine Entscheidungsfähigkeit gibt, müssen sowohl die Aussagen des Konzils über die Kirche als auch die soziologischen Realitäten in unserer gegenwärtigen Entwicklung bewußt gemacht werden, um eine sinnvolle und gute Änderung der Strukturen zu erreichen. Bewußtseinsbildung und planerische Aufgaben müssen wie kommunizierende Röhren gesehen werden.

Wir versuchen, vom Ziel her zu überzeugen, und erkennen in mündigen Christen unsere verantwortlichen Mitarbeiter. Die Verwirklichung dieses Grundsatzes nimmt natürlich viel Zeit in Anspruch.

So haben wir z. B. etwa sechs Monate mit allen Verantwortlichen der Pfarreien im Gebiet Kehl-Hanauerland Gespräche und Diskussionen geführt, bis alle Pfarrgemeinderäte von der Planung eines Pfarrei-Verbandes überzeugt waren. Jeder Pfarrgemeinderat hat sich in einer Abstimmung positiv für den Beginn einer solchen Planung geäußert. Nun können wir mit ihnen mit der eigentlichen Planung beginnen.

Damit die Pfarreien nicht nur kooperationswillig, sondern auch kooperationsfähig werden, ist ein Einüben durch das Tun nötig. Vom Regionalbüro aus wollen wir auch kleinste Kooperations Schritte auf interpfarrlicher oder überpfarrlicher Ebene fördern und dazu ermuntern.

Vielleicht kann man beim Aufbau einer Region von drei Phasen sprechen:

1. Übersicht verschaffen durch Kontaktpflege und Ansätze suchen für Modelle in den territorialen Strukturen und in der Zielgruppen-Seelsorge;
2. mit konkreten Modellen beginnen;
3. die Übersetzung der Erfahrung von den Modellen auf die gesamte Region und Einbringen derselben bei der Erstellung des Pastoralplanes der Diözese.

Wir bitten um Beachtung des beiliegenden Prospektes über Neuerscheinungen des Matthias-Grünwald-Verlages.

Information

Die Bitte um Vergebung an der Mitschuld der Trennung der Christenheit wurde von der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB), die vom 14. bis 24. Juli in Evian tagte, ausgesprochen. In einer Erklärung der Vollversammlung heißt es, dem Gebote der Wahrheit und der Liebe entspreche es, daß auch die lutherischen Christen und Kirchen bereit seien, zu sehen, wie das Urteil der Reformatoren über die römisch-katholische Kirche und Theologie ihrer Zeit oft nicht frei war von polemischen Verzerrungen, die zum Teil bis in die Gegenwart nachwirken. – In einem anderen Dokument heißt es, daß bislang als kirchentrennend empfundene Lehrunterschiede zwischen den protestantischen Kirchen ihre trennende Kraft verloren hätten. Als nächster und notwendiger Schritt wird die offizielle Herstellung der vollen Kirchengemeinschaft bezeichnet. Das Angebot des Präsidenten des Reformierten Weltbundes, die Weltbünde zu einem Evangelischen Weltbund zusammenzuschließen, wurde jedoch abgelehnt. Es wurde nur empfohlen, daß die Weltbünde bei der Planung ihrer Vollversammlungen zusammenarbeiten sollten.

In einer Resolution über die Menschenrechte wurden die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes von der fünften Vollversammlung aufgefordert, zusammen mit dem Generalsekretariat in Genf sich als große christliche Weltfamilie für die Beachtung der Menschenrechte in allen Staaten einzusetzen. In einer weiteren Resolution werden nicht nur alle Christen, sondern auch alle Menschen guten Willens aufgefordert, die Bemühungen um Gerechtigkeit und Rassengleichheit zu unterstützen. – Die Vollversammlung sprach sich auch für eine Unterstützung der Nominierung des brasilianischen Erzbischofs Helder Camara für den Friedensnobelpreis aus. In der von der Vollversammlung angenommenen Resolution heißt es, Helder Camera sei ein Symbol für die, die ihr Leben hingeben für den Kampf gegen die Unterdrückung und die unmenschlichen Lebensbedingungen.

Für eine gerechtere Beurteilung der Persönlichkeit und des Schaffens des deutschen Reformators Martin Luther und für einen weiteren vertieften Dialog über die trennenden Fragen zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche hat sich der Präsident des römischen Einheitssekretariats, Kardinal Jan Willebrands, vor der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian ausgesprochen. Im Laufe der Jahrhunderte sei die Person Martin Luthers auf katholischer Seite nicht immer richtig eingeschätzt und seine Theologie nicht richtig wiedergegeben worden. Martin Luther sei eine tief religiöse Persönlichkeit gewesen und habe in Ehrlichkeit und Hingabe nach der Botschaft des Evangeliums geforscht. Das Zweite Vatikanische Konzil habe Forderungen eingelöst, die unter anderem von Martin Luther gestellt worden seien.

Versöhnung durch Jesus Christus war das Generalthema der ersten Tagung des Baptistischen Weltbundes in Asien, die am 18. Juli 1970 nach einwöchiger Dauer in Tokio zu Ende ging. 10.000 Baptisten waren nach Tokio gekommen, 8000 davon aus dem Ausland. In einer Resolution forderten die Delegierten alle baptistischen Gemeinden auf, zu einer echten Aussöhnung zwischen den Rassen beizutragen. In einer weiteren Resolution empfehlen die Teilnehmer, die Baptisten sollen ihre Regierungen beeinflussen, um die Aufnahme beider Teile Deutschlands, Koreas und Vietnams sowie der Volksrepublik China in die UNO zu erreichen. Die Präsidentin der 24. UNO-Vollversammlung, Frau Brooks-Randolphs, bat die Teilnehmer der Tagung, mehr Jugendliche in die Leitungsgremien des Weltbundes zu entsenden, ihnen aber auch in den Gemeinden ein größeres Mitspracherecht einzuräumen.

Die Überwindung der Armut und die Beseitigung der bestehenden Ungleichheiten im wirtschaftlichen und sozialen Bereich sei Pflicht aller Christen, betonte Papst Paul VI. in einem Schreiben an die Teilnehmer der Sozialen Woche der französischen Katholiken, die sich im Juli in Dijon mit dem Thema „Die Armen in der Gesellschaft der Reichen“ befaßte. Dieses Engagement bedeute eine kon-

krete Mobilisierung aller Möglichkeiten, um im Namen des Evangeliums gegen den Primat eines Ökonomismus aufzustehen, der die Armut als unabdingbaren Tribut legitimieren wolle, der für Wachstum und Entwicklung gezahlt werden müsse. Der Begriff der Armut sei aber viel umfassender und gelte ebenso für fehlende Gesundheit, berufliches Versagen, das Fehlen mitmenschlicher Beziehungen, körperliche oder geistige Behinderungen, familiäre Probleme und alle Formen von Frustration, die aus der Unfähigkeit herrühren, sich in das jeweilige Milieu einzufügen. Die Christen sollten eine gründliche Gewissenserforschung halten, ob sie den bezüglichen Erfordernissen entsprochen hätten.

Für die freie Ausübung des Demonstrationsrechtes als einer legitimen Form bürgerlichen Ungehorsams traten Juristen, Sozialwissenschaftler und Theologen auf einer vom Weltkirchenrat im Ökumenischen Institut in Bossey bei Genf im August 1970 veranstalteten Studentagung zum Thema „Recht und sozialer Umbruch“ ein. Alle Demonstrationen, selbst wenn sie ohne Erlaubnis stattfinden oder gegen einschlägige Bestimmungen verstoßen, seien eine rechtmäßige Ausübung des Grundrechtes auf Redefreiheit und freie Meinungsäußerung. Dabei sei es für die Legitimität friedlicher Demonstrationen irrelevant, welchem Ziel sie im einzelnen dienen bzw. wogegen sich der Protest im einzelnen richte. Als weitere mögliche Formen bürgerlichen Widerstandes gegen eine gesetzliche und politische Ordnung, die mit den sozialen Veränderungen innerhalb der Gesellschaft nicht Schritt hält, werden in dem Dokument der passive und der aktive Widerstand sowie die Revolution genannt. Der aktive Widerstand sei gerechtfertigt, wenn vorher alle zur Verfügung stehenden legalen und demokratischen Möglichkeiten zur Bekämpfung des Mißstandes ohne Erfolg erschöpft worden sind.

Ein höheres Pro-Kopf-Einkommen der Arbeiterklasse und die Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeiten forderten die spanischen Bischöfe von der Regierung zum Abschluß der Spanischen Bischofskonferenz Mitte Juli 1970. Die Kirche selbst wolle sich bemühen, den benachteiligten sozialen Gruppen ihre Unter-

stützung zukommen zu lassen. Weiters bestehen die Bischöfe auf dem Recht der Versammlungsfreiheit, der Redefreiheit und dem Recht, sich zu Interessengruppen zusammenzuschließen. Die Regierung wird ersucht, in einem großzügigen Akt alle politischen Gefangenen, gleich welchen Alters und welchen Gesundheitszustandes, zu amnestieren.

Mißhandlungen und Folterungen durch die Polizei seien in der uruguayischen Hauptstadt durchaus üblich und kämen häufig vor. Das geht aus einem Mitte Juni in Montevideo veröffentlichten Dokument hervor, das eine vom uruguayischen Oberhaus ernannte Untersuchungskommission erstellt hat. Arbeiterführer und Studenten seien Folterungen ausgesetzt. In 15 Kapiteln berichtet das Dokument über die 12 „häufigsten“ Arten systematischer Folterungen, geschildert von Gefolterten, Polizeioffizieren und Ärzten. Nach Angaben der Kommission werden die Gefangenen ausgehungert und durch gezwungenes langes Ausharren in unnatürlichen Positionen bis zur völligen Erschöpfung gequält. Nachdem wiederholt gegen brutale Ausschreitungen der Polizei protestiert worden war, hatte das Oberhaus sieben Senatoren zu Recherchen eingesetzt. Seit mehr als einem Jahr haben Kirchenführer auf diese Folterungen der Polizei besonders in Argentinien, Brasilien, der Dominikanischen Republik, Honduras und Uruguay hingewiesen.

Die Tätigkeit der Kirche innerhalb der Grenzen der Verfassung und der gesetzlichen Vorschriften in Jugoslawien darf mit administrativen Maßnahmen nicht bekämpft werden. Dieses Resümee wurde auf einer Sitzung des Exekutivkomitees der kommunistischen Partei Kroatiens gezogen, die sich unter dem Vorsitz von ZK-Sekretär Pero Pirker mit der Haltung der Partei gegenüber den Glaubensgemeinschaften im allgemeinen und der katholischen Kirche im besonderen befaßte. Auch heute noch seien bei einem Teil der Funktionäre und Mitglieder der Partei überlebte, dogmatische Standpunkte zur Religion, sektiererisches Betragen gegenüber den Gläubigen und bürokratisches Verhalten gegenüber dem Wirken der Kirche festzustellen.

In den polnischen Westgebieten leben, statistischen Angaben der katholischen Wochenzeitschrift „Kierunki“ zufolge, 7,5 Millionen Katholiken, die von 3848 Welt- und Ordenspriestern betreut werden. Für Gottesdienste stehen 4169 Kirchen und Kapellen zur Verfügung, in 5782 sogenannten „katechetischen Punkten“, staatlich genehmigten Räumlichkeiten, kann außerhalb der Schule Religionsunterricht erteilt werden.

Die endgültige Beseitigung der Religion gehöre zu den Zielen des „Sozialismus und Kommunismus“, bekräftigte der Moskauer Rundfunk in einem Inlandkommentar. Es wäre jedoch eine unverzeihliche Phantasterei, anzunehmen, daß sich die in Jahrtausenden gewachsenen religiösen Überzeugungen in kurzer Zeit liquidieren lassen. Für die Tatsache, daß das geistige Joch der Religion in der Sowjetunion weiter bestehe, gebe es allerdings noch andere Gründe. Einer hiervon sei, daß man die Gottlosenpropaganda nicht konsequent und hart genug geführt und damit dem Klerus die Möglichkeit gegeben habe, seine Tätigkeit aktiver zu gestalten. Ein weiterer Grund sei darin gegeben, daß es dem Sozialismus noch nicht gelungen sei, eine Gesellschaft aufzubauen, in der alle Bürger völlig gleich wären.

Eine russische Bibelausgabe des Alten und Neuen Bundes konnte im Juni 1970 in einer Auflage von 20.000 Exemplaren in Leningrad erscheinen. Die neue Bibelausgabe folgt der traditionellen Übersetzung der russisch-orthodoxen Kirche, doch wurden orthographische Korrekturen vorgenommen und veraltete Sprachwendungen durch Ausdrücke aus der Umgangssprache ersetzt. Die einzelnen Bücher wurden mit Erklärungen versehen, während bisher stets nur der reine Bibeltext dargeboten wurde. Die Bibelausgabe weist auch farbige Illustrationen auf. In den geistlichen Akademien von Zagorsk und Leningrad gehen inzwischen die Arbeiten an einer neuen Übersetzung der gesamten Hl. Schrift in die moderne russische Umgangssprache planmäßig weiter. — Parallel zur russisch-orthodoxen Bibelausgabe erschien eine Ausgabe der Baptistengemeinde, ebenfalls in einer Auflage von 20.000 Exemplaren.

Die unerwartete Freilassung des amerikanischen Bischofs James Edward Walsh von seiten der Regierung der Volksrepublik China wurde von Papst Paul VI. besonders begrüßt, weil sie die erste dieser Art sei, die der Kirche und der Welt aus Kontinentalchina kommt. Er wolle darin einen Hoffnungsschimmer besserer Tage sehen, für die Freiheit, für die Religion wie für die Ehre und Wohlfahrt dieser immensen Nation, die zu lieben die Kirche nie aufgehört habe. Darüber hinaus erinnere die Befreiung des ehemaligen Weihbischofs von Shanghai an andere Länder, in denen die rechtmäßige Freiheit unterdrückt werde. Alle Christen sollten die beklagenswerte Situation vor Augen haben, nicht aus Abneigung gegen ein bestimmtes Volk, sondern um der Solidarität willen, die die Christen ihren Brüdern und Schwestern in Angst und Not schulden.

Zur beruflichen Weiterverwendung ehemaliger Kleriker im kirchlichen Bereich hat die amerikanische Bischofskonferenz im Juni 1970 nach lebhaften Diskussionen im Katholizismus der USA über die Haltung der Amtskirche gegenüber den aus ihrem geistlichen Amt geschiedenen Priestern eine positive Entscheidung gefällt. In der Erklärung wird festgestellt, daß die fachlichen Qualitäten dieser Männer, die ihre priesterlichen Funktionen zurücklegten, der Kirche und der Allgemeinheit nicht verloren gehen sollten.

Aus ihrer Sorge um die Aufrechterhaltung der Seelsorge heraus haben die Mitglieder von fünf zentralafrikanischen Bischofskonferenzen in einem an Kardinalstaatssekretär Villot gerichteten Dokument dem Papst folgende Lösung des Priesterproblems vorgeschlagen: Einerseits möge man am Prinzip des Zölibats festhalten und keine Verheiratung nach der Priesterweihe erlauben. Andererseits aber möge die lateinische Kirche angesichts der Notsituation anerkennen, daß es für den Fortbestand und die Lebendigerhaltung der christlichen Gemeinschaft notwendig sei, ausgewählten verheirateten Männern die Priesterweihe zu erteilen. Diese Lösung sei die Antwort auf die elementarsten Seelsorgebedürfnisse des Gottesvolkes. Wenn das derzeitige Auswahl- und Ausbildungssystem nicht

geändert werde, könne die Kirche nicht mehr auf normale Weise seelsorglich wirken und in einigen Jahrzehnten überhaupt nicht mehr weiterleben. Die westafrikanische Wochenzeitung „Afrique Nouvelle“ bezeichnete das Dokument als wagemutig, aber doch für die Zukunft der Kirche entscheidend. – Auch die Bischöfe der nordischen Länder sprachen sich auf einer Sitzung in Tromsø im August dafür aus, daß das Problem des Priesterzölibates auf die Tagesordnung der nächsten Bischofs-synode gesetzt wird.

Nach anfänglichen großen Bedenken hat die Leitung des Kapuzinerordens in Holland ein Experiment gestattet, das ein Modell christlichen Gemeinschaftslebens werden will. Einer Gruppe von fünf holländischen Kapuzinern mit zeitlichen Ordensgelübden, die seit 1968 gemeinsam in Utrecht eine Mietwohnung bewohnen, haben sich ab 14. August zwei Schwestern des Franziskanerordens angeschlossen. Ziel der Mitglieder dieser „Klosterkommune“ ist es, in einer auf christlichen Grundsätzen basierenden Kommunität zusammenzuleben und an einer sozialen und politischen Erneuerung mitzuwirken. Der einzige Priester unter den fünf Kapuzinermönchen ist als Arbeiterpriester tätig, gleichzeitig unterstehen ihm als Vikar des Provinzials 400 Kapuziner in Holland. Drei der Kapuziner studieren derzeit an der Universität von Utrecht Medizin, Jus und Soziologie. Der fünfte ist in einem Jugendheim angestellt. Die zwei Schwestern befassen sich mit dem Haushalt und der Jugendbetreuung.

Berichte

Erwartungen an einen neuen Bischof

Seit längerer Zeit ist es bekannt, daß der Bischof von Rotterdam, Mgr. Jansen (geboren 1905) aus Alters- und Gesundheitsgründen daran denkt, abzutreten. In der Behandlung der Nachfolgefrage wurde ein neuer Weg beschrit-

ten, der Interesse verdient. Neu ist die Art und Weise, wie die drei Kandidaten ermittelt werden, die das Diözesankapitel in von ihm bestimmter Reihenfolge auf die Vorschlagsliste setzen wird.

Im Februar 1970 veröffentlichte die Vorbereitungskommission einen Bericht „Profil eines Bischofs“, dem wir die folgenden Details entnehmen.

Am 14. April 1969 billigte der diözesane Pastoralrat folgende vom Diözesankapitel vorgeschlagene Vorgangsweise: Zur Erstellung der definitiven Vorschlagsliste wird dem Diözesankapitel vom diözesanen Pastoralrat eine in alphabetischer Reihenfolge aufgestellte Kandidatenliste zur Verfügung gestellt. Der diözesane Pastoralrat ermittelt diese Kandidatenliste aus einer Reihe von Kandidaten, die von verschiedenen Gruppierungen aus der Diözese vorgeschlagen werden. Dieser Aufstellung von Kandidaten solle eine Meinungsbildung und -äußerung des gläubigen Diözesanvolkes über die Gestalt des neuen Bischofs auf möglichst breiter Ebene vorausgehen.

Als Hilfe zur Meinungsbildung wurde eine Unterlage für Gruppengespräche „Ein Bischof – unser Bischof?“ herausgegeben und verbreitet, ergänzt durch breite Informationen der Öffentlichkeit sowie ausführliches Informationsmaterial für den Klerus.

Zur Ermittlung der Meinung, wie sich das Diözesanvolk seinen neuen Bischof vorstellt und wünscht, wählte man drei Kanäle:

1. Eine Befragung aller Gottesdienstbesucher an einem bestimmten Sonntag mittels eines Fragebogens;
2. eine Befragung gewisser, für repräsentativ erachteter Gruppen aus der Diözese;
3. ein Briefkasten als Möglichkeit der Meinungsäußerung für jedermann und jede beliebige Gruppe.

Kritik an dieser Vorgangsweise richtete sich vor allem auf zwei Punkte: Die Befragung erreiche nur einen Teil des Diözesanvolkes, nämlich die Gottesdienstbesucher; die Meinung der Nicht-Dominikantes werde damit in das „Profil des Bischofs“ nicht aufgenommen. Die Vorgangsweise sei zu wenig demokratisch, da sie dem Kirchenvolk nur erlaube, das „Profil“ seines gewünschten Bischofs zu skizzieren,

während andere in diese Zeichnung das Gesicht einer bestimmten Person einsetzen.

Die Vorbereitungskommission versuchte durch die Befragung und Kandidatennennung von Gruppen die Mängel in etwa aufzufangen und war sich im übrigen der Grenzen dieser Methode wohl bewußt.

Insgesamt wurden 80.000 ausgefüllte Fragebogen eingesandt. Sie kamen von 188 Pfarren aus 14 Dekanaten; 18 Pfarren beteiligten sich nicht an der Aktion. Im Briefkasten landeten 68 Briefe.

Die Fragen, die dem gesamten Diözesanvolk vorgelegt wurden, bezogen sich auf zwei Bereiche: Was soll der Bischof tun? Wie soll der Bischof sein? Dazu kam noch die Frage nach der Amtsdauer.

Zur Beantwortung der ersten Frage, was man als zur speziellen Aufgabe des Bischofs gehörend betrachte, wurde den Gottesdienstbesuchern eine Seite aus dem Terminkalender eines Bischofs vorgelegt. Tätigkeiten auf diözesaner und überdiözesaner Ebene werden deutlich bevorzugt.

Die *Eigenschaften* bzw. Haltungen bezogen sich auf vier Bereiche: zwischenmenschliche Beziehungen, Verhalten im organisatorischen Zusammenspiel, konkrete Fragen (wie Einheit mit Rom, Mut zu politischen Stellungnahmen usw.), persönliche Qualitäten.

Die Übersicht über die Antworten zeigt, daß man der persönlichen Haltung des Bischofs im Umgang mit anderen die größte Bedeutung beimißt. Er soll kontaktfähig sein, Respekt vor anderen haben, es wagen, aus sich herauszugehen, ohne sich anderen aufzudrängen (90 – 94%). An zweiter Stelle erwartet man von ihm gutes Auftreten in der Öffentlichkeit und die Handhabung demokratischer Spielregeln in den Organisationsformen der Diözese (72 – 85%). 68% erwarten von ihm Anregung für die Suche nach neuen Wegen des Glaubenslebens, wenn auch noch 32% der Ansicht sind, daß der Bischof in erster Linie über die Rechtgläubigkeit wachen muß. 93% wünschen sich ihn als Exponenten eines mutigen Vertrauens auf die Zukunft, das 60% von ihnen aber nicht losgelöst sehen wollen von Gefühl für Tradition.

Bezüglich der Amtsperiode fand die geringste Befürwortung (10%) eine Ernennung des Bi-

schofs auf Lebensdauer; wenig höher wurde eine Amtsperiode von 6 Jahren angeschlagen (14%); die meisten befürworteten die Ernennung auf 6 Jahre mit der Möglichkeit einer einmaligen Verlängerung um 6 Jahre (76%).

Rund zwei Drittel der Antworten wünschten die Ausübung der liturgischen Funktionen in ständig wechselnden Pfarren.

Insgesamt zeichnet sich aus den Antworten folgendes „Profil“ des Bischofs ab:

Die Gottesdienstbesucher der Diözese Rotterdam, die den Fragebogen ausgefüllt haben, erwarten einen Bischof, der durch die Fähigkeit gekennzeichnet ist, in Kontakt mit den Menschen zu leben. Jung und alt, Stadt und Land stimmen mit überragender Mehrheit darin überein. Der Bischof soll ein Mann sein, der gut zuhören und herausspüren kann, was den anderen bewegt; der dies anerkennt und respektiert. Er muß auch sein eigenes Gesicht zeigen und den Mut haben, einen eigenen Standpunkt einzunehmen und ihn anderen klar zu machen.

Er soll nicht so sehr den Glauben „einreden“, als vielmehr die Gläubigen stimulieren, ihn selbst zu finden.

Von ihm wird erwartet, daß er auf inspirierende und kreative Weise gemeinsam mit seinen Gläubigen neue Möglichkeiten sucht, ihrem Glauben in dieser Welt Gestalt zu geben. Er soll mitten in der sich erneuernden Kirche stehen, gewiß mit Gefühl für Tradition, vor allem aber mit mutigem Vertrauen auf die Zukunft. Er darf auch Risiko auf sich nehmen, es dürfen ihm Irrtümer unterlaufen, die er auch wieder korrigieren kann; er soll Fehler zugeben können.

Wenn er den Kontakt mit den verschiedenen Altersstufen in seiner Diözese nicht verlieren will, wird er damit rechnen müssen, daß der Stil der Gläubigkeit in allen Altersstufen in Bewegung ist. Die älteren Jahrgänge wollen ihn vor allem als einen tiefgläubigen Mann sehen, es ist ihnen ein Herzensanliegen, daß er Gefühl für Tradition und Sorge um die Einheit, auch die mit Rom, habe. Sie verlangen, daß sein erstes Anliegen die eigene Kirche sei. Die jüngeren Gruppen erwarten von ihm, daß sich sein pastorales Engagement in erster Linie auf die Wirksamkeit der Kirche in der Gesellschaft richte: auf die Einheit mit an-

deren Kirchen, aber auch auf das Wohl und Wehe der Bevölkerung von Süd-Holland. Es soll Platz sein für verschiedene Auffassungen und auch für die eigene Art der holländischen Kirche. Er muß seine Rolle im organisatorischen Zusammenspiel der Organe und Gruppen in der Diözese gut erfüllen, in Beratung und Zusammenarbeit, wobei er nach demokratischen Spielregeln vorzugehen hat. Seine Sorge ist es, daß seine Diözese gut arbeitet, wobei seine Tätigkeit sich vor allem auf überdiözesaner Ebene bewegt, im Kontakt mit anderen Bischöfen und seinen Mitarbeitern in diözesanen Gremien, aber auch mit seinen Kollegen aus anderen Kirchen in Süd-Holland. Auf der Ebene des Dekanates und der Pfarre wird von ihm mitunter eine Vermittlerrolle erwartet, jedoch nicht der Schwerpunkt seines Wirkens gesehen. Wo immer er auftritt, bringt man ihm hohe Erwartungen entgegen: man möchte sich mit seinem Bischof „sehen lassen können“.

An der repräsentativen Befragung beteiligten sich 43 Gruppen. Sie beantworteten folgende Fragen:

1. Was soll das größte Interesse des Bischofs von Rotterdam haben?
2. Wo soll der Bischof inmitten der verschiedenen Richtungen stehen und wie soll er sich ihnen gegenüber verhalten?
3. Wie kann eine gute Kommunikation zwischen Bischof und Diözese stattfinden?
4. Was kann der Bischof von den Gläubigen seiner Diözese erwarten?

Außer den bereits genannten Punkten können die Äußerungen der Gruppen in etwa so zusammengefaßt werden:

Man wünscht einen Bischof, der in erster Linie „Hirte“ ist, sich vor allem mit internen Anliegen befaßt, mit der „geistlichen“ Seite (Priester, Priesterausbildung usw.). Er soll das Evangelium verkünden mit Gespür für die Zukunft, das Leben aus dem Glauben fördern. Aus einem inspirierenden Glauben heraus soll er menschliche und gesellschaftliche Gegebenheiten deuten und deutlich machen. Er darf nicht aus kirchenpolitischen Gründen schweigen, sondern muß authentisch bleiben. Betont wird die Solidarität mit allen Menschen. Er darf sich mit keiner Richtung identifizieren, soll vermittelnder Mittelpunkt zwischen den

Gegensätzen sein, jeweils das betonen, was an echt evangelischem Geist in jeder Gruppe spricht, Verständnis füreinander wecken, aber auch korrigieren und Stellung nehmen. Bei allem soll ihn Toleranz und Verständnis für andere leiten. Inmitten der verschiedenen Strömungen soll er in seinem Verhalten nicht die sogenannte „Rechtgläubigkeit in der Lehre“ über alles hochhalten, sondern er soll urteilen und stimulieren unter dem Gesichtspunkt der Echtheit christlichen Lebens.

Von seinen Diözesanen darf der Bischof erwarten: Loyalität, Offenheit, Vertrauen und Sich-leiten-lassen, Respekt, Verständnis für seine schwierige Aufgabe, finanzielle Beiträge. Auf Grund dieser Erhebung über das „Profil“ des Bischofs wurden auf dem Weg der eingangs dargelegten Vorgangsweise sieben Personen ermittelt. Die Liste der Namen wurde in alphabetischer Reihenfolge publiziert. Die Reihung der Namen durch das Diözesankapitel, sowie sein definitiver Dreivorschlag, blieb geheim. Die Entscheidung wird erst im Herbst erwartet. Inzwischen werden im persönlichen Gespräch und in der Presse die verschiedensten Vermutungen und Hoffnungen herumgereicht. Der neue Bischof kann auf ein allgemeines Interesse und die gespannte Erwartung seines Diözesanvolkes rechnen.

Wilma Immler, Linz

Tagung „Priester ohne Amt“
vom 1. bis 3. Mai 1970 in München

Während des vergangenen Jahres solidarisierten sich in der Bundesrepublik erstmals größere Kreise aus dem Dienst ausgeschiedener Priester. Vom 1.–3. Mai 1970 fand in München eine erste Arbeitstagung der „Priester ohne Amt“ statt. Veranstalter waren der Aktionskreis München, der Frankfurter Kontaktkreis und der Seeberger Kreis Köln. Es nahmen 52 Priester, die ihr Amt niedergelegt haben oder niederlegen mußten, deren Frauen und Bräute und befreundete oder interessierte Priester und Laien teil. In mehreren Arbeitskreisen wurde der Versuch unternommen, die berufliche, geistliche, kirchliche und menschliche Situation der Gruppe zu reflektieren und ein gemeinsames Urteil über ihre zukünftige

Stellung und Aufgabe in der Kirche zu gewinnen.

Dementsprechend standen zunächst die Entscheidung oder der Zwang, das Amt niederzulegen, das Laisierungsverfahren, das Selbstverständnis angesichts des Vorwurfs der Untreue und die Priesterehe mit ihren spezifischen Schwierigkeiten und Gaben im Vordergrund der Gespräche und Resolutionen. „Das Recht der Kirche muß geistliches Recht sein. Es kann nicht Funktion des kirchlichen Amtes sein, den Geist auszulöschen und das Charisma der Verkündigung des Wortes Gottes zu mißachten, nur weil der Berufene verheiratet statt unverheiratet ist. Eine sakramentale Ehe kann in der Gemeinde Christi nicht als Grund gewertet werden, einen speziellen Dienst am Reiche Gottes zu behindern“ (aus Resolution 6). „Die Treue zum Priestertum als eine Hilfe für die Menschen auf dem Weg zu Gott ist nicht identisch mit den Inhalten des Zölibates, der erklärtermaßen vom Priestertum her nicht begründbar ist. Die Treue gegen sich selbst, gegen die eigene Entwicklung und auch gegen die gegebene Geschlechtlichkeit ist mehr als das Beachten eines Gesetzes, das dem Erhalten einer starren Struktur dient“ (aus Resolution 7). Das Verfahren der Laisierung, seine entwürdigenden Unterstellungen wie die Willkür seiner Durchführung, und die unchristliche Weise der Verabschiedung aus Dienst und Gemeinde erfuhren scharfe Kritik.

Der ausscheidende Priester wechselt aus einem versorgten Leben in ein unversorgtes – oft in einem Alter, in dem der Normalbürger schon längst berufliche Position und Altersvorsorge gewinnen konnte. Deshalb nahmen arbeits- und versicherungsrechtliche Fragen breiten Raum ein. Die Leistungen der Diözesen (Nachversicherung, Übergangsdarlehen usw.) sind unterschiedlich. Neben großzügigen Beihilfen findet sich völliges Versagen. Zumal Ordensleute werden oft ganz mittellos entlassen. Zudem fehlt für sie auch eine ausreichende Bemessungsgrundlage der Nachversicherung. Eine Dokumentation besonders krasser Fälle ist in Vorbereitung. Besondere Aufmerksamkeit fand die Lage der italienischen und spanischen Priester, die durch die Verquickung von kirchlichem und staatlichem Recht menschlich und beruflich oft verzweifelt

ist. Die Verzögerung der Laisierung verhindert auch die Zivilehe; polizeiliche Führungszeugnisse und Ausreisegenehmigungen sind bischöflichen Rechts usw. (Was hier geschieht, ist ein Offenbarungseid der Kirche und disqualifiziert ganze Bände von Verlautbarungen für Freiheit und Gerechtigkeit als leeres Papier. Die Frage ist bedrückend, warum die kirchliche Öffentlichkeit solche Vorgänge nicht wahrnimmt. Hat sie sich daran gewöhnt, mit dem Unrecht zu leben – angesichts des Evangeliums?)

Die theologische Besinnung auf die Herkunft, die Situation und die Zukunft von Gemeinde und Amt war angesichts der Vielzahl drängender konkreter Probleme noch nicht zureichend zu leisten. Im Anschluß an ein Referat von G. Hasenhüttl „Funktionales oder kultisches Amtsverständnis des Priesters“ (vgl. Wort und Wahrheit 25, 1970, H. 5) begann ein Gespräch, das eine Entflechtung des Priesteramtes in vielfältige Dienste als schriftgemäßes Ziel für die Zukunft entwarf. Innerhalb dieser Vielfalt hätte das Vorsteheramt die Aufgabe der Koordination und Einigung. Auf der Schlußsitzung wurde der (inzwischen erfolgte) Zusammenschluß der drei veranstaltenden Kreise und ihrer „Tochtergründungen“ zu einer eigenen Arbeitsgemeinschaft angeregt, „die gegenüber der Öffentlichkeit und innerhalb der Kirche die Erfahrungen und Erkenntnisse, die Probleme und Anliegen laisierten Priester und Ordensleute vertritt“. Zugleich wurde die Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen vereinbart. Die verabschiedeten Resolutionen gingen den deutschen, österreichischen, schweizerischen und niederländischen Bischöfen zu. (Die Resolutionen sind erhältlich beim Sekretariat der Arbeitsgemeinschaft „Priester ohne Amt“, 6 Frankfurt 1, Beethovenstr. 28). Bis zur Abfassung dieses Berichtes lagen Antworten der Bischöfe auf die ihnen zugegangenen Informationen und Bitten (u.a. um Vertretung auf der Synode 72) nicht vor. Zu der Münchener Tagung war Kardinal Döpfner eingeladen. Er ließ sich durch Generalvikar Gruber bei der Schlußsitzung vertreten. Dieser dankte in seinem Grußwort dafür, daß die Anwesenden mit der Kirche verbunden bleiben wollten, und erklärte die

Gesprächsbereitschaft zu allen anstehenden Fragen und Anliegen. Tatsächlich scheinen die meisten deutschen Bischöfe und Ordinateure bereit zu sein, im Einzelfall zu helfen. Einige Diözesen haben eine großzügige Lösung der sozialen Fragen gefunden. Aus zwei Gründen ist die erhoffte Gemeinsamkeit mit den Bischöfen damit allein aber noch nicht erreicht: Zunächst müßten an die Stelle des Ermessensentscheides der sozialen Ansprüche im Einzelfall für alle Bistümer und Ordensgemeinschaften verbindliche, der Ausbildung und dem neuen Beruf gemäße Regelungen treten. Außerdem sollte ein umfassendes Gespräch beginnen über den kirchlichen Dienst und die Möglichkeit, an ihm teilzuhaben.

Die Arbeitsgemeinschaft „Priester ohne Amt“ repräsentiert nicht alle aus dem Dienst ausgeschiedenen Priester. Manche haben die Kirche rechtlich oder faktisch verlassen; andere haben „die Nase voll“ und leben in abwartender oder resignierter Distanz; wieder andere haben sich neuen gesellschaftlichen Aufgaben zugewandt. Dennoch treffen sich gegenwärtig ca. 300 „Priester ohne Amt“ in den verschiedenen Gruppen (die Teilnehmerzahl in München war aus technischen Gründen begrenzt). Sie alle, auch diejenigen, die das System der Laisierung ablehnen und sich ihm nicht unterwerfen, wollen Gemeinschaft mit der Kirche. Rund 80% sind zu einem haupt- oder nebenamtlichen Dienst in der Gemeinde bereit.

Für die Mehrzahl könnte das allerdings nur ein Dienst in einer in ihren Strukturen erneuerten Kirche sein. Eine einfache Wiederaufnahme des priesterlichen Dienstes in seiner gegenwärtigen Verfaßtheit erscheint nur einem Teil als möglich. Damit stimmt das Ergebnis einer internen Umfrage überein, nach dem der Zölibat zwar der häufigste, aber nicht der einzige Hauptgrund der Amtsniederlegung ist. Große Bedeutung hat auch die klerikale Struktur des priesterlichen Dienstes („klerikal“ als Sammelbegriff für sakrale und rechtliche Aussonderung, gesellschaftliche Isolation, funktionale Überladung). In der Kritik an dieser Struktur wissen die „Priester ohne Amt“ sich mit vielen Priestern im Amt und zahllosen Christen einig.

Darüber sollte ein innerkirchliches Gespräch

möglich sein. Die deutschen Bischöfe haben in mehreren Publikationen, vor allem im „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt“ von 11. 11. 1969, den status quo des dogmatischen Verständnisses des Priesters herausgestellt. Man legt solche Belehrung nicht ohne Fragen aus der Hand (so leuchtet die dogmengeschichtliche Problematik des character indelebilis durchaus auf). Den geistlichen Rang und den existentiellen Ernst dieses Priesterbildes wird dennoch niemand leugnen können und wollen. Seine entscheidende Schwäche ist die Zurückstellung der konkret-geschichtlichen Gestalt des Priestertums hinter eine Wesensbetrachtung, die in Wahrheit selbst bereits konkret-geschichtlich Gewordenes impliziert. Es ist nicht gezeigt worden, warum das von Christus her *eine* Amt nicht in einer Vielzahl von Gestaltungen gelebt werden könnte, wie es in neustamentlicher Zeit gelebt worden ist und wahrscheinlich von unserer Zeit gefordert wird.

So bleibt die Vermutung unwiderlegt, daß die entscheidenden Gründe für die Beibehaltung der zölibatären Struktur nicht theologischer Natur sind. Sie liegen bis heute nicht auf dem Tisch und sind vermutlich auch überaus komplex. An ihre Stelle tritt die Diffamierung derer, die glauben, ihrem Dienst eine andere Gestalt geben zu sollen. Ihnen werden Todesernst des Lebens und Kreuzesnachfolge global abgesprochen. Zugleich entstehen Gemeinden, die zwar miteinander Eucharistie feiern, denen aber der Stand ihres Vorstehers ein Tabu sein muß, über das ein offenes Urteil nicht erlaubt ist. Und niemand belehrt darüber, welche Verkehrung des Christlichen das ist!

Die Aussichten auf ein fruchtbares Gespräch sind gegenwärtig noch gering. Die deutschen Bischöfe haben sich darauf festgelegt, laiierte Priester zwar anzunehmen, sie auch mit gewissen Aufgaben der Verkündigung zu betrauen (Schule, allgemeine Bildungsaufgaben), ihren seelsorglichen und theologischen Einfluß gleichzeitig aber entschieden zu begrenzen. Vor allem soll die Distanz zum priesterlichen Amt herausgestellt werden, damit dessen gegenwärtige Gestalt ungefährdet bleibt. Andererseits möchte die Arbeitsgemeinschaft in Zusammenarbeit mit Priestern im Amt und Laien neue Dienststrukturen in Gemeinden

erproben und als Modelle zur Diskussion stellen. Dadurch würde die monolytische Struktur des Amtes in Frage gestellt.

Die Teilnehmer der Münchener Tagung waren bemüht, ohne Ressentiments und Effektsuche ihre Kritik wie ihre Zielvorstellungen zu formulieren. (Das Verhältnis zur enthüllungsfreudigen Presse hatten sie sich durch diese Sachlichkeit bewußt erschwert.) Ihr Angebot kommt auch nicht aus Selbstüberschätzung. Die Aufhebung des Pflichtzölibats ist wahrhaftig nicht identisch mit der Erneuerung der Kirche. Dennoch signalisiert der Zölibat (nicht die Ehelosigkeit des einzelnen Priesters!) Fehlentwicklungen: die Entfremdung vom konkreten Menschen und ein Vertrauen in überdauernde Strukturen mehr als in den lebendigen Geist.

Adolf Smitmans, Tübingen

Forum

Probleme des Religionsunterrichtes

Zu den folgenden von unserem Redaktionsmitglied G. Biemer (Freiburg) erstellten Fragen wurden von führenden Fachleuten des deutschsprachigen Raumes kurze Stellungnahmen erbeten. Obwohl einige der vorgeesehenen Mitarbeiter wegen Arbeitsüberlastung abschreiben mußten, können wir im folgenden ein breites Spektrum von Aspekten und Argumenten zur Diskussion um den Religionsunterricht (RU) anbieten. red

Die 7 Fragen:

1. Halten Sie konfessionell-kirchlichen RU an staatlichen Schulen vertretbar? Wie begründen Sie Ihre Ansicht?
2. Welches Ziel sollte der RU an staatlichen Schulen haben? Was halten Sie von der Konzeption des RU als „Sachkunde Religion“?
3. Ist RU seiner Intention und Aufgabe nach auf eine bestimmte Altersstufe beschränkbar und zu beschränken? Welche Altersstufe würden Sie gegebenenfalls ausklammern?

4. Wo liegen heute die Hauptschwierigkeiten bei der Durchführung des RU? Wie sind die offensichtlichen Schwierigkeiten nach Ihrer Meinung zu überwinden?
5. Auf welche Weise kann RU erzieherische Funktionen wahrnehmen?
6. Was spricht für oder gegen eine kirchliche Sendung und Beauftragung der Religionslehrer (missio canonica)?
7. Unter der Voraussetzung der Trennung von schulischem RU und kirchlicher Katechese: In welchem Rahmen soll die kirchliche Katechese stattfinden? Welches Ziel hat die kirchliche Katechese? Welche Themen würden Sie ihr zuweisen?

Die Stellungnahmen (in alphabetischer Reihenfolge):

1. Eine alternative Antwort ist nicht möglich. Da Konfessionalität eine geschichtliche Verwirklichung von Religion ist, ist der RU in der Gestalt des Lehrers theologisch stets konfessionell, weniger in den Inhalten, am wenigsten in den Teilnehmern.
2. Das Ziel des RU an staatlichen Schulen ist die didaktische Konfrontation mit der Wirklichkeit der Religion, die zur Wirklichkeit des Lebens ebenso zählt wie die Welt der Zahl, der Sprache oder der Geschichte. Sachkunde ist eine, aber nicht die einzige und wohl auch nicht die erste didaktische Dimension des RU.
3. Der Versuch, RU auf Altersstufen zu beschränken, ist ein Symptom für die Ratlosigkeit der Lehre und des Lehrers. Sachlich ist es unbegründet.
4. Die Schwierigkeiten des RU haben vielfältige Ursachen: Sie wurzeln pädagogisch in Problemen der Schule, soziologisch im unklaren Verhältnis Schule – Kirche – Gesellschaft, theologisch im Realitätsverlust des Christentums. Abhilfe ist nur durch eine komplexe Analyse, Planung, theologische Didaktik, Erfolgskontrolle, Handlungsstrategie usw. möglich.
5. Durch seine Beiträge zu den Sinn- und Grundfragen des Menschen und der Gesellschaft besitzt der RU eine erzieherische Funktion.
6. Gegen eine kirchliche Beauftragung des

Religionslehrers spricht der Verdacht oder die Gefahr einer direkten Abhängigkeit von der Institution Kirche. Dafür spricht der sachlich notwendige Anspruch des Religionslehrers, inhaltlich im RU von den Weisungen der staatlichen Schulaufsicht frei zu sein.

7. Die kirchliche Katechese bedarf einer grundsätzlichen Neuorientierung. Als Einübung in eine zeitlose Kirchenlehre (Indoktrination) ist sie ebenso fragwürdig wie als Veranstaltung, die sich nur den Kindern widmet. Ihr Ziel kann die Vermittlung eines Katechismus nicht mehr sein, da dieser als didaktisches Medium überholt ist. Kirchlicher Unterricht provoziert, ordnet, organisiert und unterstützt Lernprozesse des christlichen Glaubens bei Menschen aller Altersstufen.

Hans-Dieter Bastian, Bonn

1. In der Vergangenheit konnte man sich praktisch nur einen konfessionellen RU vorstellen. Es ist dringend nötig, daß auch andere Modelle entwickelt und erprobt werden. Sowohl der bikonfessionelle als auch der religionskundliche und religionsphilosophische Unterricht (in der Höheren Schule) kommen dabei in Betracht. Solange noch keine reflektierten Erfahrungsberichte vorliegen, ist es schwer, Prognosen über die Zukunft des konfessionellen RU zu stellen. Jedenfalls müssen wir zu einem gestaffelten und differenzierten ‚Angebot‘ kommen.

2. Die Geschichte unserer Kultur, unserer Kunst, unseres sozialen Lebens usw. ist ohne Kenntnis des Christentums unmöglich. Die Schule hat zum Verständnis der Welt und des Lebens zu verhelfen, sie soll Zusammenhänge klären und einen Beitrag zum Selbstverständnis der Menschen leisten. Der RU hat dabei eine wesentliche Aufgabe, er präsentiert und deutet religiöse Phänomene, er läßt Tradition verstehen und Kenntnisse gewinnen, die es dem jungen Menschen ermöglichen, eine eigene Überzeugung zu gewinnen. Das Verständnis des Christentums, seiner Dokumente, der Geschichte und Frömmigkeit, seiner Lebensordnung und Lehre spielt selbstverständlich eine führende Rolle, aber auch für andere Religionen und Überzeugungen soll Verständnis geweckt werden. Die Erziehung zum Gläubig-Werden ist keine Aufgabe der Schule.

3. In besonderer Weise hat der RU einen

Dienst am jungen Menschen zu leisten. Er hat seinen Teil dazu beizutragen, daß ein Mensch zu sich kommt, seine eigene Hintergründigkeit verstehen lernt, seine Chancen und Gefährdungen. Wenn sich der RU nicht in erster Linie als kirchliche Nachwuchssicherung versteht, sondern als Hilfestellung bei der Suche nach dem je eigenen Ort und Weg, dann gehört der RU zu jeder Altersstufe. Aber in jeder Phase sind andere Schwerpunkte zu setzen und andere Formen zu wählen. Abrücken aber muß der Religionslehrer von der Vorstellung, er könne durch seinen Unterricht den jungen Menschen feste Überzeugungen einpflanzen.

4. Der isolierte RU hat heute abgewirtschaftet. Die Lehrer wollen ihn nicht mehr erteilen und die Schüler wollen nicht daran teilnehmen. Künftig wird aber bei vielen konventionellen Schulfächern die Frage akut, ob man nicht zu neuen Unterrichtsformen kommen müsse. Im Team-teaching steht nicht das gesonderte Fach und der isolierte Aspekt im Vordergrund, man sucht gerade von verschiedenen Gesichtspunkten her eine größere Unterrichtseinheit anzupacken und durchzuführen. Das bietet auch dem Religionslehrer wieder eine neue Chance. Er kann zusammen mit dem Deutschlehrer, dem Geschichts- oder Gemeinschaftskundelehrer oder dem Biologen und Geographen seinen Beitrag einbringen und seine Fragestellung als befruchtendes Element in eine fächerübergreifende Fragestellung bieten.

5. Der Religionslehrer muß künftig sehr viel mehr von der psychischen Eigenart seiner Schüler wissen, er muß erkennen können, welche psychosozialen Spannungen sich im Klassenverband ereignen, er muß die pubertären und familiären Komplikationen verstehen, wenn er einen erzieherischen Einfluß haben will. Nur wenn er eine Klasse in Kleingruppen aufteilen kann, wenn er es ermöglicht, daß frei gesprochen und diskutiert wird, wenn jungen Menschen zur Erkenntnis ihrer eigenen Gefühle verholfen werden kann, wird er seiner Aufgabe gerecht. Gerade der Religionslehrer braucht einen freien Spielraum, der nicht durch Pläne festgelegt ist, um seine Schüler zur Stellungnahme und zur Auseinandersetzung zu führen, um ihre Urteils- und Entscheidungsfähigkeit vorzubereiten und die übliche Bevormundung abzubauen. Neben der

Gegenwartskunde ist kein Schulfach so geeignet, Modelle für soziales, politisches, kirchliches Engagement zu entwickeln.

6. Künftige Religionslehrer werden an Universitäten und Pädagogischen Hochschulen ausgebildet. Sie haben ihre Lehrbefähigung durch wissenschaftliche Arbeiten und Examina nachzuweisen. Eine *Vocatio* oder kirchliche Sendung wird künftig wohl kaum mehr sinnvoll sein, weil sich der RU nicht als ein kirchlicher Unterricht mit missionarischem Charakter versteht.

7. Auch die kirchliche Katechese kann den Glauben nicht indoktrinieren, sondern muß durch Information und Präsentation, durch Orientierung und Provokation den jungen Menschen zu gewinnen suchen. Aber trotzdem sind die Grenzen weiter gesteckt. Der gottesdienstliche Bereich kann viel unmittelbarer einbezogen werden, Gebet und Sakrament werden nicht nur thematisiert, sondern durch gemeinsamen Vollzug der Erfahrung nähergebracht. Eine klare Abgrenzung zwischen schulischem und kirchlichem Unterricht ist aber erst möglich, wenn sich beide deutlicher über ihr Selbstverständnis klargeworden sind. *Otto Betz, Harksheide*

1. Einen konfessionell-kirchlichen RU an staatlichen Schulen halte ich *im Prinzip* nicht mehr für vertretbar: der weltanschauliche Pluralismus, der sich – wie in der Gesellschaft – auch in jeder Schulklasse findet, ist von didaktischer Relevanz. Er verbietet, eine einheitliche Glaubenshaltung in den Unterrichtsansatz hinein zu verpflichten oder die gesamte Schülerschaft mit missionarischer Intention auf eine gemeinsame Glaubenszustimmung auszurichten. Falls der RU als „ordentliches Lehrfach“ ebenso begründet werden soll, wie die sonstigen Schulfächer, ist er ausschließlich aus einer Theorie der heutigen Schule zu begründen, nicht aus dem Sendungsverständnis der Kirchen. Falls er als „ordentliches Lehrfach“ auf die Teilnahme *aller* Schüler abzielt, muß er die unterschiedlichen Glaubenspositionen dieser Schüler (und ihrer Elternhäuser) in seiner didaktischen Konzeption berücksichtigen.

2. Der RU soll im vollen Wortsinn *Unterricht* sein, nicht Verkündigung und nicht kirchliche Rekrutierungsstation. Er zielt auf Infor-

mation, Auseinandersetzung, Verstehen ab. Er darf sich nicht mit dem begnügen, was ehemals unter „Religionskunde“ verstanden wurde; es geht um mehr als um ein Vorzeigen dessen, was es alles gibt: die Vielfalt der religiösen Phänomene soll mit allem existentiellen Ernst, der grundsätzlich jedem hermeneutischen Vorgang zukommt, zu *verstehen* (also keineswegs nur zu wissen) gesucht werden. Die Grenzen dieses Verstehens sind die Grenzen des Unterrichts.

Der gemeinte RU ist weder *unkonfessionell* noch *überkonfessionell*: die Vielfalt und Eigenart der Religionen und Konfessionen darf weder ignoriert noch überspielt werden. Deshalb ist der konfessionelle Pluralismus als eine *didaktische Aufgabe* für diesen RU bestimmend.

Es ist nicht realistisch, und auch kein Ideal, daß der Religionslehrer „über“ den konfessionellen Positionen steht. Er soll seine Überzeugung nicht verschleiern und nicht suggestiv, sondern dialogisch in den Unterricht einbringen, und zwar so, daß er den Schüler instandsetzt, sich dieser Überzeugung mit Gegenargumenten stellen zu können. Ein Parallelfall hierzu liegt u.a. im Fach Sozialkunde/Politische Bildung vor.

3. Der schulische RU soll ohne Abstrich für jede Altersstufe gelten. Die Grundschule ist vom ersten Schuljahr ab einzubeziehen. Dabei sollte die Primarstufe in ihren eigenen Möglichkeiten und Grenzen zugleich als Testfall für die Durchführbarkeit der skizzierten Unterrichtskonzeption gesehen werden.

4. Um die „Haupt“schwierigkeiten des gegenwärtigen RU zu benennen, wäre eine exakte Situationsanalyse vonnöten. Die wirklichen Schwierigkeiten sind nicht oberflächlich und nicht isoliert zu sehen. Sie hängen einerseits an den jahrhundertelangen Problemverdrängungen der Kirche und ihrer theologischen Krise, andererseits an der didaktischen Unterentwicklung des Faches samt der unzureichenden Ausbildung der Lehrer. Zusätzlich verschärfen sich die Schwierigkeiten durch das kirchliche Lehrplan- und Schulbuchmonopol, das diese Hilfen auf einem miserablen Niveau hält und konkurrierende Initiativen nicht zuläßt.

5. RU kann auf eben die Weise erzieherische

Funktionen wahrnehmen, wie Unterricht prinzipiell erzieherisch wirksam ist.

6. Gegen kirchliche Beauftragungs- und Kontrollfunktionen sprechen zunächst die oben genannten Überlegungen, also vorrangig ein Verständnis von Schule und Unterricht, das auf die plurale und säkulare Gesellschaft bezogen ist. Praktisch sprechen vor allem die Auswirkungen einer kleinhaltenden Kontrolle dagegen, die jedem bekannt sind, der in kirchlichen Lehrbuchkommissionen mitgearbeitet hat oder Einblick in diese Kreise besitzt. Dabei muß für die Gesamtsituation die Effizienz eines *vorausseilenden Gehorsams* der „Katecheten“ mitberücksichtigt werden: Viele sachlich notwendigen Konflikte werden nicht ausgetragen, weil man ihre Folgen scheut.

7. Eine kirchliche Katechese *kann* denselben Themenkatalog haben wie der schulische RU. Sie darf intendieren, eine Glaubenszustimmung zum Bekenntnis der jeweiligen Konfession bei allen Schülern zu erreichen, ist jedoch auch hier an Voraussetzungen gebunden, die eine dialogische Unterrichtsführung fordern. Die kirchliche Katechese sollte nicht durchgehend schulbegleitend erteilt werden, sondern Schwerpunkte setzen und vor allem die Formen der Erwachsenenbildung entwickeln und ausbauen helfen.

Hubertus Halbfas, Drolshagen

1. Schulen sind um der Kinder willen da und nicht die Kinder um der Schule willen. Daher hat sich jede Bildungsarbeit innerhalb der Schule zunächst am Kinde zu orientieren. Wenn der Staat die Kinder durch die Schulpflicht praktisch „zwingt“, einen Großteil ihrer Kinder- und Jugendzeit in Schulen zu verbringen, so muß er gewährleisten, daß die Entfaltung der Anlagen und Fähigkeiten des Kindes möglichst ganzheitlich erfolgt und alle Wertbereiche miteinbezieht. Nun sind unsere Schüler nicht nur Staatsbürger und Glieder einer pluralistischen Gesellschaft, sie gehören in unseren Ländern zumeist einer bestimmten Konfession an und haben dadurch ein Anrecht darauf, daß die Bildungswerte und Bildungsgüter dieser Konfession, die auch an den geistigen und seelischen Werten unserer Kultur großen Anteil haben, in das Bildungsgehehen integriert werden.

2. Das Ziel hängt von vielen Komponenten

ab: Ob die staatliche Schule im Geist einer bestimmten Konfession geführt wird, wie dies in Bayern der Fall war, ob es sich um eine christliche Gemeinschaftsschule oder um simultane Schulen wie in Österreich handelt, es hängt davon ab, ob der Staat einen konfessionellen RU oder einen „objektiven“ (wie in Schweden) ermöglicht. Es variiert nach einzelnen Schultypen und ihren jeweiligen Bildungszielen, nach der Glaubensreife der Schüler, nach deren religiösem Milieu usw. Ganz allgemein gesagt, scheint mir eine „Sachkunde Religion“ allein als Zielbestimmung zu wenig. Es wird und wurde auch bisher im RU Sachkunde betrieben. Es wäre denkbar, daß einzelne Schulstufen – etwa im Gymnasium – vorwiegend oder ausschließlich im Sinn einer Sachkunde unterrichtet werden. Die gewiß notwendige Bezogenheit des RU auf Sachliches dürfte nicht dazu führen, daß anderes (etwa: die sinngebende Deutung menschlicher Erfahrung; das meditative Element; das, was an der christlichen Botschaft Verheißung und Gericht ist, u. a. m.) verkürzt oder preisgegeben wird.

3. Die religionspsychologischen Analysen und Erwägungen der Gegenwart zeigen eindeutig, daß jede Altersstufe ihre spezifische und unwiederholbare Begegnungs- und Verwirklichungsmöglichkeit des Religiösen besitzt. Von daher gesehen halte ich eine Beschränkung des RU auf einzelne Altersstufen für unrichtig. Die Struktur des RU für bestimmte Altersstufen sollte aber im Blick auf die religionspsychologische und natürlich auch theologische Erkenntnis erarbeitet und gewonnen werden.

4. Man sollte nicht übersehen, daß manche Schwierigkeiten nicht den RU allein betreffen, sondern im Strukturwandel von Schule, Kirche und Gesellschaft allgemein begründet sind. Offensichtliche Schwierigkeiten in der Berufsschule haben oft andere Wurzeln als solche an Volksschulen oder im Gymnasium. Ein und dasselbe Symptom (Interesselosigkeit, Disziplinschwierigkeiten, ein „Nichtankommen“ etc.) kann in verschiedenen Ursachen begründet sein: in mangelndem pädagogischem Geschick des Religionslehrers oder in fehlenden Voraussetzungen methodischer Art oder in der konkreten Sozialstruktur einer Klasse.

Schwierigkeiten wurzeln weiters darin, daß wir die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung der christlichen Botschaft in die Sprache unserer Zeit zwar erkannt, diese Aufgabe aber noch nicht gelöst haben, daß unsere Lehrpläne in ihren Zielforderungen noch zu sehr ein gläubiges Milieu und die Bereitschaft, sich kritiklos auf die Kirchen verweisen zu lassen, voraussetzen, daß vieles, was gelehrt wird, in der Umwelt der Schüler nicht gelebt wird. Eine Reihe der heute vorhandenen Schwierigkeiten würde eine exakte Faktorenanalyse dieser Schwierigkeiten erfordern. Entsprechende Untersuchungen sollten nicht mehr länger hinausgeschoben werden. Manche Schwierigkeiten ließen sich auch beheben, wenn die Ausbildung der Religionslehrer neu konzipiert würde. Die Zukunft des RU wird auch davon abhängen, ob es gelingt, entsprechende Formen und Mittel für eine permanente Weiterbildung der Religionslehrer zu schaffen. Diese müßte auch die Sinnhaftigkeit des schulischen RU erschließen, denn manche Schwierigkeit scheint ihre Wurzel darin zu haben, daß dem Katecheten diese Sinnhaftigkeit zuwenig bewußt ist.

5. Ein guter RU nimmt durch alles, was er wirkt, und auch dort, wo er bloße Informationen vermittelt, in irgend einer Weise erziehende Funktionen wahr. Die Art dieser Funktion hängt von religionspädagogischen Einzelbereichen und -aufgaben ab.

6. Theologisch gesehen kommt dadurch die Einheit der als Kirche Sprechenden, in concreto die Einheit von Katechet, Bischof und Christus zum Ausdruck. Juridisch betrachtet ist damit nicht nur eine Autorisierung des einzelnen Religionslehrers, sondern auch die Beteiligung der Kirche am schulischen Bildungswesen gegeben.

Als Nachteil könnte man anführen, daß dadurch die Stellung des Religionslehrers etwas anders ist, als die des Profanlehrers. Wo man nicht ein staatliches Schulmonopol als Ideal ansieht und wo der schulische RU ein konfessioneller ist, sehe ich darin keinen Nachteil, vorausgesetzt, daß der Entzug der *missio canonica* nicht der Willkür, sondern rechtlicher Regelung unterliegt.

7. Erfahrungen in Ländern, die nur mehr eine kirchliche Katechese haben, zeigen, daß

man auch dort bis jetzt bloß die Form einer quasi-schulischen Katechese im kirchlichen Raum gefunden hat. Dies sollte uns vor einem zu leichtfertigen Aufgeben des konfessionell-kirchlichen RU an staatlichen Schulen warnen. Im kirchlichen Raum könnte eine Vielfalt neuer Formen entwickelt werden, so die Katechese in kleinen Gruppen innerhalb einzelner Familien, die Katechese innerhalb von Wortgottesdiensten, in Jugendgemeinschaften, aber auch die Katechese mittels Schallplatte, Lehrprogramm, Fernunterricht, die Katechese im Rahmen des Kirchenfunks und Fernsehens usw. Katechetische Formen innerhalb der bestehenden Jugendgemeinschaften (Glaubensstunden) könnten nach mannigfachen Richtungen hin eine Differenzierung erfahren. Für verfehlt hielte ich es, wollte man schulischen RU und kirchliche Katechese bloß nach Zielsetzung und Themen voneinander abgrenzen. Es wird Themen geben, die beiden gemeinsam sein müssen, wie auch die Ziele aufeinander bezogen sein sollten.

Edgar Josef Korherr, Wien

1. Wenn „kirchlich“ hier nicht im Gegensatz zur wissenschaftsorientierten Schule verstanden wird, halte ich konfessionell-kirchlichen Religionsunterricht an staatlichen Schulen für vertretbar. Er soll die meines Erachtens unerläßliche Dimension des Religiösen bewußt machen. Wir wissen heute, wie sehr alles Geistige, alle „Begabung“ auf Entfaltung, auf Förderung angewiesen sind – das gilt auch im Bereich des Glaubens, der sonst von Ideologie und Aberglauben besetzt wird.

2. Erziehung ohne Religion ist unvollständig. RU hat an staatlichen Schulen *prinzipiell* eine vergleichbare Funktion wie an konfessionellen Schulen. Sein Ziel: Information über die Wirklichkeiten des Glaubens (historisch, anthropologisch, sozial), was die „Sachkunde“ Religion einschließt; Bekanntmachung mit den Vollzugskategorien christlichen Lebens; Hinführen zur Einsicht, daß Entscheidung in diesem Bereich unerläßlich ist, wobei auch klar werden muß, daß die Ausprägung der Entscheidung nicht doktrinär fixiert ist.

3. Grundsätzlich nein; in *besonderen* Fällen – eher in konfessionellen Schulen denkbar – könnte die Pubertätszeit ausgeklammert wer-

den. Die bessere Antwort heißt: altersgemäße Variation in der Gestaltung.

4. RU geht – noch – von der Hypothese einer christlichen Gesellschaft aus, die nicht mehr besteht (man erwartet z.B. Teilnahme aller Schüler, obwohl keineswegs alle Familien christlich sind); dadurch auch Fragwürdigkeit eines einheitlichen didaktischen Ansatzes (die verschiedenen „Selbstverständlichkeiten“); Qualifikation der Unterrichtenden – RU verlangt (wie jedes andere Fach) wissenschaftliche und pädagogische Ausbildung; Priesterweihe ersetzt sie nicht!

Ausbildung der Religionslehrer nicht schulbezogen genug, nicht genug „Vermittlungswissenschaften“ (Psychologie, Pädagogik); Bedeutung und Breite der modernen Theologie; Lehr- und Lernmittel sind meist unzureichend, bzw. fehlen ganz (z. B. gibt es kein didaktisch und fachlich zufriedenstellendes Schulbuch zur „Moral“);

Kontakt zu Bischof und Gemeinden ist für die Religionslehrer zu gering; sie fühlen sich oft auf verlorenem Posten.

Möglichkeiten der „Überwindung“: Reform der Ausbildung; intensive systematische, kontinuierliche und spezifische Fortbildung; Forschungsaufträge – nicht persönliche Zufälle! – zur Herstellung von Lehr- und Lernmitteln (die Verantwortung des Lehramtes!).

6. dagegen: damit ist das Mißtrauen konstituierend, Auffassungsunterschiede können prinzipiell gewertet werden und damit zu vorzeitigem Entzug der *missio* führen; Nachhinken des Schulunterrichts in Religion gegenüber der Wissenschaft;

dafür: Kontakt zum Lehramt – damit auch Unterricht Tun in der Kirche;

Sicherung einer gewissen Verbindlichkeit des Unterrichts; wichtig angesichts einer totalen Individualisierungstendenz.

7. Katechese müßte in der Kirche oder in kirchlichen Häusern, am besten Bildungszentren, stattfinden. Die Lehrenden müssen pädagogisch und theologisch *vollwertig* ausgebildet sein – keine Christenlehre alten Stils! – Die Katechese muß an wissenschaftlichen Ansprüchen orientiert sein. Sie hätte die Ziele des RU aufzunehmen und fortzuführen, indem sie zum Verwirklichen christlichen Lebens

anleitete (vgl. 2.). *Einüben* – nicht nur Bekanntmachen – in Vollzugskategorien.

Themen: Weltbezogenes Christentum. Kirchliche Katechese muß die Sonderung der Jugend und Hineinwachsen in die „Gemeinde“ verbinden und befähigen, die Minderheitssituation, die das Christentum künftig kennzeichnen wird, nicht bloß zu überstehen, sondern als neue Aufgabe zu erfassen.

Hanna-Renate Laurien, Mainz

1. Ich unterscheide zwischen „vertretbar“ und „konsequent“. Aufgrund der historischen Entwicklung ist der RU an staatlichen Schulen verständlich, von der Konzeption einer Staatsschule in einer pluralistischen Gesellschaft her aber nicht konsequent. Wohl aber halte ich den RU für *vertretbar*. Die Konzeption einer staatlich monopolisierten Bildung ist derart „ideologiegefährdet“ durch systemimmanente Mechanismen, daß der RU so etwas wie eine „staatlich anerkannte kritische Instanz“ innerhalb der staatlichen Schule darstellt oder darstellen könnte. Tatsächlich gleicht ja auch der engagierte Religionslehrer zugunsten der Schüler und Lehrer des staatlichen Schulsystems Härten aus, nimmt die menschliche Seite besonders wahr und relativiert daher allein durch seine berufliche Bezogenheit auf den Glauben absolute „Dogmen“ staatlicher Bildungsinstitutionen. Zumindest *könnte* er diesen notwendigen Dienst tun.

2. „Sachkunde Religion“ ist für das Verständnis der Geschichte sicher notwendig. Wesentlicher aber scheint mir, ob diese „Sachkunde“ zu ihrem eigentlichen Begreifen kommt. Dies geht aber nur im Sinne der oben angedeuteten Aspekte. Eine „Sachkunde“, die nicht mindestens echte Lebenshilfe darstellt (ich betone: dies ist das *Minimum*!), kann zumindest im augenblicklichen Stundenausmaß nicht vertreten werden. Sie ist nicht unbedingt notwendig. Wohl aber ist die Eröffnung der Dimension des Glaubens im Leben der Schüler (etc.) ein sinnvoller Dienst des RU, wenn „Glaube“ ganz konkret gesehen wird.

3. Ich bin in dieser Frage sehr unsicher. Nach der Pubertät scheint mir der RU auf jeden Fall wertvoll. Sehr problematisch scheint mir der Volksschulunterricht wegen der bedenkli-

chen Gefahr der Indoktrinierung, zu der die schulische Situation verführt. (Siehe: Entwicklungspsychologie!)

4. Der RU lebt in der Öffentlichkeit vom Image der Kirche. Der Religionslehrer kann ein schlechtes Image nicht gänzlich ausgleichen, selbst wenn er persönlich ein gutes besäße. Gegenwärtig sinkt die Kirche zu einer immer uninteressanteren Institution herab, worüber die Repräsentativveranstaltungen im staatlichen Bereich und die wirtschaftliche Zusammenarbeit mit der Gesellschaft nicht hinwegtäuschen können. Weiters: Die religiöse Ansprechbarkeit der Schüler ist zunehmend anders strukturiert, als die offiziellen Kirchenstellen dies erwarten konnten. Damit gerät der RU in eine Zwickmühle zwischen seiner eigenen Aktualität und den vorgesehenen Lehrplänen und Lehrbehelfen. Weiters: Religion ist weder „unterrichtbar noch abprüfbar“ (siehe Schulgesetzgebung!). Der Religionslehrer hat also die Wahl zwischen einem staatlichen Beamtenstatus, der ihm persönlich die wenigsten Komplikationen einträgt, aber ihn zugleich von den Schülern isoliert, und dem Status als Mystagoge religiöser Erfahrung der Schüler. In diesem zweiten Falle ist sein Wirken auf jeden Fall sinnvoll, aber unter vielen Spannungen innerhalb der Institutionen von Staat und Kirche. Dies aber dürfte eben dazugehören.

5. Siehe oben! Besonders durch ein Unterrichten aus der Solidarisierung mit der Situation der Schüler heraus. Dialog! Hilfe! Persönliches Zeugnis!

6. Ich schlage vor, daß die Kirche die missio nur unter Einhaltung eines Ermittlungsweges entziehen (oder auch gewähren?) kann. Dabei müßte es unbedingt die Möglichkeit geben, in einem öffentlichen und geordneten Verfahren die Rechtsfindung vorzunehmen. Es geht nicht an, daß der Entzug im (niemand Rechenschaft schuldenden) Willen des Bischofs liegt. Ohne den Bischöfen Unrecht tun zu wollen, muß darauf hingewiesen sein, daß mit dieser bestehenden Rechtsunsicherheit des Religionslehrers seine ohnedies schwierige Position noch gewaltig erschwert wird und die Kirche in die Versuchung gerät, über den Sektor der Schule disziplinären Druck auszuüben, der letztlich nur dazu führen wird, sie

selbst unglaublicher zu machen. Ähnlich staatlicher Regelung braucht die Kirche also ein verbindliches Disziplinarverfahren.

Für „Sachkunde Religion“ bräuchte man keine missio. Wer die missio aber grundsätzlich angreift, trägt zu einer institutionellen Verslossenheit des staatlichen Schulsystems bei und macht den Dienst des RU (siehe 1) wesentlich schwieriger.

7. Diese Frage möchte ich der gebotenen Kürze wegen nicht beantworten.

Richard Picker, Wien

1. Ein konfessionell-kirchlicher RU gehört nicht an die Schulen eines Staates, der religiösweltanschaulich neutral ist. Er dürfte nur in kirchlichen Räumen stattfinden.

2. An staatlichen Schulen sollte es einen obligatorischen Religionskunde- und Philosophieunterricht geben. Dieses Unterrichtsfach müßte sowohl religions- wie philosophiegeschichtliche Kenntnisse vermitteln als auch den Schülern die Bedeutung religiöser und philosophischer Fragen nahebringen.

3. Meines Erachtens lassen sich bestimmte religiöse Grundhaltungen, die ihren Niederschlag in den Legenden und Mythen der Religionen gefunden haben, schon Kindern im Alter von 8 bis 10 Jahren deutlich machen.

4. Die Hauptschwierigkeit des heutigen RU liegt darin, daß er konfessionell-kirchliche Glaubensunterweisung sein soll, Lehrer wie Schüler jedoch immer wieder den Versuch unternehmen, ihn als Religionskunde durchzuführen. Man kann aber nur entweder das eine oder das andere machen.

5. RU ist Einweisung in einen bestimmten Glauben, psychologisch gesehen also Indoktrination. Wenn er durch Religionskunde ergänzt wird, kann er ungefährlich sein und stabilisierend wirken. Beschränkt sich die religiöse Erziehung des Kindes auf Unterweisung in einem bestimmten Glauben, werden die Folgen im allgemeinen selbst dann negativ sein, wenn man einmal unterstellt, daß es sich bei dem bestimmten Glauben um den wahren Glauben handle. Das Kind wird eine zwanghafte Einstellung zum Religiösen entwickeln, das heißt den eigenen Glauben nicht wirklich unbefangen besitzen und sich mit frem-

den Anschauungen nicht wirklich unbefangenen auseinandersetzen können.

6. Gegen eine kirchliche Beauftragung der Religionslehrer, die in kirchlichen Räumen Glaubensunterweisung erteilen, spricht gar nichts. Andererseits ist es selbstverständlich, daß ein Religionskundeunterricht zwar von christlichen (wie von atheistischen, anthroposophischen usw.) Lehrern, aber nicht im Auftrag irgendeiner Kirche oder Religionsgemeinschaft erteilt werden kann.

7. Da ich selbst einer christlichen Kirche nicht angehöre und die innerkirchliche Situation und Diskussion zu wenig kenne, kann ich zur Frage der Gestaltung kirchlicher Katechese nichts sagen.

Gerhard Szczesny, München

1. Diese Frage scheint mir eine Frage an den Staat zu sein: was will er mit seinen Schulen erreichen? Ist das Ziel reine Wissensvermittlung, so ist abermals der Staat gefragt, ob er das Wissen über bestimmte Religionen für so wichtig erachtet, daß es alle seine Staatsbürger haben sollen. In diesem Sinn wird der eine Staat Religion als Kulturgut bejahen, der andere nicht. Mir selbst kommt diese Fragestellung nicht allzu entscheidend vor, da Religion wohl auch Kulturgut, aber doch mehr als Auswirkung, nicht ihrem Wesen nach, ist. Geht es aber, wie es auch im Wortlaut unserer Schulgesetze festgehalten wird, um die Entfaltung der Persönlichkeit des Kindes als Ganzer, dann wird der Staat bemüht sein, alle Lebensbereiche des Kindes in seinem Schulwesen zu integrieren, also auch seine religiöse Verwirklichung. Da es nun von den Eltern abhängt, ob ein Kind sein Leben als religiöses verstehen soll, muß den Eltern die Entscheidung über die Teilnahme des Kindes an einer solchen religiösen Verwirklichung in der Schule zustehen.

2. Aus dem Gesagten ergeben sich die Ziele eines solchen RU. Vor der Pubertät erlebt das Kind sich selbst nur als Ganzheit, es kann sich nicht durch Reflexion analysieren. Durch einen Gegenstand „Sachkunde Religion“ bekäme das Kind unverhinderbar den Eindruck, die Sachkunde sei Religion. Deshalb kann in diesem Alter der RU als Ziel nur ein gemeinsames Leben von Christen (Lehrer,

Schüler und – soweit im Rahmen der Schule möglich – Eltern) vor Augen haben, das zugleich seine religiöse Interpretation bekommt, und nicht bloße Sachkunde.

In und nach der Pubertät entscheiden nicht mehr die Eltern, ob das Kind sein Leben als religiöses sehen und gestalten soll. Der Jugendliche wächst zu einer eigenen Entscheidung heran. Gemeinsames Leben von Christen gibt es nurmehr mit seiner Zustimmung, die Zahl derer, die eine solche „Gemeinde“ in der Schule bejahen, wird eher gering sein. Vielfach würde der RU damit wegfallen müssen. Was bleibt, ist die Möglichkeit des philosophischen Faches „Religionskunde“, was in dieser Altersstufe begrüßenswert wäre, da der Jugendliche immerhin schon erkennt, daß das, was er über die Religionen lernt, ihn vor eine Frage seines Lebens stellt, also nicht nur „Wissen“ ist.

3. RU als religiös interpretierter Lebensvollzug ist zunächst in jedem Alter möglich, faktisch jedoch wird die Bereitschaft, der Verkündigung Gehör zu schenken, ab der Pubertät nicht immer bei einer innerhalb des Schulbetriebes erforderlichen Zahl von Schülern vorhanden sein. Außerschulische Gegebenheiten werden eher Jugendliche zu einer christlichen Gemeinde führen, Schulgemeinden werden sich nicht mit dem RU decken. Diesem bleibt, da er ja eine größere Zahl anzusprechen hat, von diesem Alter an die Möglichkeit einer „Religionskunde“.

4. Eine Schwierigkeit liegt darin, daß zu einer Integration der Lebensbereiche des Kindes auch und gerade die Familie gehört, die aber innerhalb des Schulbetriebes nur schwer zu integrieren ist. Überkommene Vorstellungen müßten sich hier ändern, um den Eltern die Tore der Schule mehr aufzutun.

Aber auch pädagogische, psychologische und methodische Fragen erweisen sich oft als Schwierigkeit: Wie soll es zu einem gemeinsamen Lebensvollzug kommen, wenn der Lehrer nur schwer Kontakt zum Kind findet, wenn er den „Stoff“ braucht, um zu wissen, was er mit dem Kind sprechen soll, ja wenn er manchmal schon an den Fragen der Disziplin scheitert?

Schließlich aber stehen wir vor noch einer Schwierigkeit, die keineswegs die geringste ist,

ich meine die theologische. Auf der einen Seite stehen wir vor Religionslehrern, die Sätze wie „Die Gnade des göttlichen Lebens“ oder „Durch den Tod Christi sind wir von den Sünden erlöst“ und andere nicht oder nicht mehr existentiell vollziehen und damit auch dem Kind nicht mehr verständlich und erlebbar nahebringen können, auf der anderen Seite werden die Versuche, den Inhalt des Glaubens in „heutige Worte“ und damit auch in Begriffe heutiger Philosophie zu fassen, nur von wenigen unternommen, und selbst diese wenigen werden dann nur allzu oft schief angesehen. Überwinden ließen sich alle diese Schwierigkeiten, die ja zum Teil Fragen der ganzen Kirche und nicht speziell des RU sind, durch eine größere theologische Offenheit, durch eine theologisch und methodisch gediegenere Ausbildung der Kandidaten, durch eine zielstrebige Finanzplanung, die der Bildung der Auszubildenden zugute kommen müßte, vor allem durch das Wachsen (und Wachsen-lassen) lebendiger Gemeinden, die gleichsam paradigmatisch das zeigen müßten, was die Theologie dann als „religiöses Leben“ reflektieren könnte.

5. und 6. Die erste Fragestellung macht mißtrauisch. Sucht man vielleicht eine eigene christliche Erziehungslehre? Der Unterricht hat soweit erziehbare Funktion, als jeder Kontakt von Erwachsenen mit Heranwachsenden erziehbare ist. Nicht eine Theorie, sondern die Verantwortung der Erwachsenen ist da gefragt. Und auch die 6. Frage ist rasch beantwortet. Handelt es sich um gemeinsames Leben und Reflektieren von Christen, dann ist eine *missio* sinnvoll, in einem Weltanschauungsunterricht ist sie denkbar, bei anderen Unterrichtszielen sind eher diese denn die *missio* in Frage zu stellen.

7. Wenn christliche Gemeinde ein Mindestmaß an gemeinsamem Leben voraussetzt oder beinhaltet, dann ist kirchliche Katechese Einführung in dieses Leben durch Wort und Vollzug. In der Fragestellung ist wohl die Kinderkatechese gemeint. Sie müßte den Kindern die Bekanntschaft mit den erwachsenen Christen vermitteln, damit sie deren Art, christlich zu leben, verstehen lernen, der Ablauf des Jahres der Gemeinde wird Inhalt solcher Katechesen sein, die Sorgen und das

Leben der Gemeinde, das Mitsein in der Gemeinde und schließlich, je nach Alter, die Reflexion all dieser Dinge, wie sie sich in formulierten Glaubensaussagen wiederfindet. Der Vergleich mit der biblischen Urgemeinde hat dann da wohl – in etwas späterem Alter auch der Vergleich mit der alttestamentlichen Gemeinde – seinen Platz.

Peter Zitta, Wien

Bücher

Ferdinand Klostermann, *Priester für morgen*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1970

Aus dem Vorwort wird bekannt, daß dieses neue Werk des bekannten Wiener Pastoraltheologen aus sechs unabhängig konzipierten Abhandlungen auf Anregung des Verlages entstanden ist. Kapitel A zieht die weltweite traurige Bilanz, die den Leser einerseits über die während des letzten Jahrzehnts ständig abnehmenden Ordinationszahlen, andererseits über die Zunahme priesterlicher Amtsniederlegungen (wobei Lateinamerika und Portugal statistisch führen) informiert. Voraussetzung jeder Therapie ist daher die Diagnose. Eine Hauptursache der Nachwuchskrise besteht in der Unklarheit über ein gültiges Priesterbild. Die aufgezählten Gründe des Schwundes lassen sich auf den Zwiespalt zwischen einer veränderten, christlich scheinbar desinteressierten sozialen Umwelt und der Weltfremdheit des alten, archaischen, oft verzerrten Priesterideals, an dem so mancher begeisterungsfähige Kandidat und Priester irre geworden ist, zurückführen: Sorge wegen existenzieller Statusunsicherheit, innerkirchliche Strukturprobleme, Autoritäts- und Vertrauenskrisen, Reifungsprobleme und verzögerte Entscheidungsfähigkeit, Unzufriedenheit mit dem Pflichtzölibat, in vielen Gebieten „rückenungedekte“ Einsamkeit und Kontaktmangel und, last not least, die längst fällige Reform der Ausbildung und des Seminarsystems...

In Kapitel B und C geht es dem Autor um das Selbstverständnis des Priesterberufes mit Schwerpunkt am „Vorsteherdienst“, denn solange kein zeitgemäßes, dynamisch-imponierendes Richtbild gefunden und der Jugend vorgestellt wird, kann keine wesentliche Besserung der Lage erzielt und der vom Herrn unserer Kirche aufgetragene Heildienst in der Gemeinde der Zukunft kaum erfüllt werden. Betont sei, daß es bei dieser Neubesinnung um tiefe theologische Fragen, nicht bloß um zeitlich-soziologische Anpassung geht, um das Bewußtwerden und -machen des presbyteralen Wesens im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung, denn während sich einiges von außen her notwendigerweise aufdrängt, muß das bleibend Gültige abgesteckt werden. Klostermann unterscheidet hier zwischen der einzigartigen, ewigen Hohepriestergestalt Jesu Christi und allen übrigen Presbytern, denen ein Dienstamtscharakter in und durch Christus zukommt. Die dreifache Funktion des Vorstehers (lehren, heiligen, leiten) möge im Geiste der brüderlich-helfenden Nächstenliebe anstatt diktatorisch-hierarchisch ausgeführt werden. Es wird im Einklang mit dem II. Vatikanum auf eine „Verschiedenheit des Dienstes, doch Einheit der Sendung“ in unserer Kirche hingewiesen mit einer Rückblendung auf zahlreiche Persönlichkeiten und Präzedenzfälle der Heilsgeschichte, die mit ihren situations- und zeitbedingten Sendungen als Vorbilder für die diversen, pluriformen Charismen und Ämter der Gegenwart dienen dürften, über deren Umstände (Art, Dauer, Status, etc.) noch Einigung erzielt werden muß.

Die jungen Priesterkandidaten wollen heute ihre zukünftige Rolle wohl klar definiert sehen, weshalb eine nüchtern-sachliche Betrachtung der „Berufung“ durchaus angebracht ist. Ernste Absicht und charakterliche, psychische und geistige Eignung genügen. Fest steht, daß nur weiepriesterliche Vollmachten, wo Bischof oder Pfarrer „an Christi statt“ handeln, nicht übertragbar sind, sonst aber, in einer Zeit des pastoralen Notstandes, möglichst viele „Entbündelungen“ stattfinden, d. h. kirchengemeindliche Aufgaben, zur Bereicherung und Entlastung, für Laien mit lebendigem Glaubenseifer und kontaktfreudiger Natur ge-

öffnet werden sollten. Auch könnte durch Schaffung neuer Substrukturen und Pfarreizusammenschließungen eine notwendige seelsorgliche Belebung erfolgen. Es fehlt nicht an Vorschlägen in Richtung verheirateter Diakone, ihre Ehe weiterführender, reifer, bewährter Männer, Spätberufener oder Witwer als Presbyter, sogar nebenberuflicher part-time Helfer etc. Allerdings bleibt, von äußersten Notlösungen abgesehen, das Richtbild des Bischofs und Pfarrers als „hauptberuflicher Gemeindevorsteher“ bestehen, mit unbedingt hauptberuflichen Mitarbeitern. Klostermann umreißt hier auch seinen Charakter (gemeindlich – kairologisch – „grundtypisch“ – samaritanisch). Zur Ausbildung dieser Vorsteherdienststräger gehört unbestritten eine gründliche, akademisch-wissenschaftliche theologische Grund- und Spezialausbildung mit späteren Möglichkeiten zur laufenden Weiterbildung.

Ab Kapitel D geht es um Studienreformvorschläge zur Priesterausbildung in den einzelnen Ländern, um Probleme und ihre Lösungen, Empfehlungen des II. Vatikanums, und schließlich folgen konkrete Studienmodelle und Experimente. Bis vor kurzem stammte z.B. der österreichische Studienplan für Theologen aus thesianischer Zeit. Die einheitliche Seminarerziehung datiert vom Tridentinum her. Seither erfolgten nur geringfügige Änderungen. Die meistbetonten, fast allgemein geforderten Punkte lauten bezüglich Hochschulstudium: mehr Lebensbezogenheit, wissenschaftlich-ganzheitliche Bildung; mehr Kontakt mit Lehrern, mehr Teamarbeit und praktische Übungen und Seminare; mehr Einheit und Konzentration in der Theologie; mehr Wahlfreiheit bei Vorlesungen; Möglichkeiten zur Studienunterbrechung, zur profanwissenschaftlichen Ausbildung; Einschränkung der Prüfungen und Paukereien; Berücksichtigung des starken Anwachsens „nichthumanistischer Abiturienten“ beim Problem der alten Sprachen, Empfehlung des ökumenischen Austausches.

Bezüglich der weltpriesterlichen Erziehung in Seminarien: modernere Häuser mit toleranter, persönlicher Atmosphäre, Vorsteher oder Regens mit den idealen Eigenschaften einer kompetenten, vorbildlichen, verständnisvollen Ver-

trauensperson, Erziehung zu Selbständigkeit, zu guten Umgangsformen, zum allmählichen Reifen als Mensch und Mann, sowie eine parallele geistige Reifung in geeignet-abgeschirmter Atmosphäre; Verschiebung des Ordinationsalters.

In dem Vatikanischen Dekret 1965 herrscht der pastorale Charakter vor, und es geht auf die meisten Forderungen nach Möglichkeit ein. Wiederholt genannt werden darin die Idee einer dynamischen Anpassung an örtliche Verhältnisse, der praktischen Einführung, der Konfrontation mit der Berufswirklichkeit schon während der Studienzeit, der Pflege und Förderung begabter Berufungen und der Verbesserung sowohl der spirituellen als auch der wissenschaftlichen Ausbildungsmethoden. Allerdings ist man mit konkreten Vorschlägen sparsam und überläßt es den Bischöfen und Fachleuten, die jeweils geeignete Form zu suchen und zu erproben.

Im ganzen sucht man das tiefere Verständnis des Heilsmysteriums. In der Pastoraltheologie wird der „Lebensvollzug der Kirche in Gegenwart und Zukunft“ zum Motto erhoben.

Alle konkreten Beispiele zeigen sowohl in verschiedenen Ländern als auch bei den evangelischen Bemühungen augenfällige Parallelen. Es gibt schon mehr Mitverantwortung und Mitspracherecht in den Seminarien, Priesterkandidaten dürfen sich auch nebenberuflich betätigen.

Das Kompendium ist eine unentbehrliche Fundgrube und ein Leitfaden für alle Fragen um den Priester von morgen.

Gottfried Griesl, Salzburg

Raymond Battagay, Der Mensch in der Gruppe. 3 Bde., Verlag Hans Huber, Bern – Stuttgart 1968 – 1969

Die Funktion der Gruppe in der Kirche ist heute eines der wichtigen Themen der Pastoral. Es bildet den Hintergrund für die Fragen der Zusammenarbeit, der Errichtung von Teampfarren, von Pfarrgemeinderäten, von sonstigen Leitungs- und Beratungsgremien. Eine moderne Pastoral wird daher um die Gruppengesetzlichkeiten Bescheid wissen müssen. Das Werk Battagays stellt dazu einen wertvollen Behelf dar. Der erste Band ist

sozialpsychologischen und dynamischen Aspekten gewidmet und beschreibt die Entwicklung einer Gruppe sowie ihre Dynamik. Für die Praktiker wird dieser erste Band der brauchbarste sein, weil in einer leicht lesbaren Form ein gedrängter Überblick über die heute vielfach vom Seelsorger geforderten Ergebnisse der Gruppendynamik geboten wird. Der zweite Band behandelt die Gruppenpsychotherapie. Die im ersten Teil aufgezeigten Gesetzmäßigkeiten lassen sich nun in konkreten Gruppensituationen angewandt nachverfolgen. Vieles aus dem Band wird man freilich überfliegen können. Der dritte Band greift das Thema der Gruppendynamik erneut auf, bringt eine erweiterte Darstellung, um schließlich auch die Fragen der Gruppenpsychotherapie zusammenzufassen. Man wird dieses Buch mit Gewinn lesen. Möglicherweise wird sich mancher an häufigen inhaltlichen Wiederholungen in den einzelnen Bänden stoßen, lernmäßig sind aber diese durchaus von Nutzen. Der Verfasser der drei Bände, Dozent an der Universität in Basel, an der er viele gruppenmäßige Erfahrungen gesammelt hat, faßt die Bedeutung seiner Arbeit für den kirchlichen Raum selbst in folgende Worte: „Die größere Verantwortlichkeit, die die Kirche in der Gegenwart der Gemeinde bzw. den sie konstituierenden Mitgliedern zuerkennt, weist darauf hin, daß der Einzelne und das Kollektiv sich darauf vorbereiten, die volle Verantwortung für ihr Tun auf sich zu nehmen“ (III 9). Die Gruppe scheint somit für die Erneuerung der Kirche wesentliche Dienste leisten zu können.

Paul M. Zulehner, Wien

Huib Oosterhuis, Im Vorübergehen, Verlag Herder, Wien 1969. – Renate Frankemölle-Stieler – Hubert Frankemölle – Joop Bergsma, Gebete für heute, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer – Bernward-Verlag, Hildesheim, 1970. – Alfons Deissler, Ich werde mit Dir sein, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969.

Gewiß haben jene recht, die von einer Krise im formellen Gebet reden. Die liturgischen Texte der Gemeindegottesdienste machen einem praktizierenden Christen diese Tatsache Sonntag um Sonntag bewußt. Die Krise äußert sich auch darin, daß immer wieder neue Gebetbücher auf den Markt kommen,

weil offenbar ein Bedarf da ist. Dies läßt im übrigen darauf schließen, daß es nicht nur eine Krise des Betens, sondern insbesondere der Formulierungen ist. Von den vielen Neuerscheinungen der letzten Jahre verdienen die angeführten Texte eine Erwähnung, da sie versuchen, sowohl Wort Gottes wie auch Fragen des Menschen in den Gebeten einzufangen. Als Ergänzung zu diesen Gebeten ist auf die Meditationsbehelfe zu verweisen, weil lebendiges Gebet nie in der Formel stecken bleiben wird, sondern stets neu aus der Meditation erwachsen muß. Für die fünf Bücher Moses hat Alfons Deissler exegetisch fundierte Unterlagen verfaßt.

Paul M. Zulehner, Wien

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Die Anregung. Seelsorglicher Dienst in der Welt von heute, Verlag Wort und Werk, Köln 1970

Ludwig Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche. Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970

José de Broucker, Das Dossier Suenens. Diagnose einer Krise, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1970

Alfons Deissler – Heinrich Schlier – Jean-Paul Audet, Der priesterliche Dienst, I. Ursprung und Frühgeschichte. Quaestiones disputatae 46, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. III/1. Das Christuserlebnis. Erster Halbband, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970

Henry Fischer – Norbert Greinacher – Ferdinand Klostermann, Die Gemeinde. Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970

Hans Göppert – Wolfgang Wickler (Hrsg.), Sexualität und Geburtenkontrolle, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien

Walter Kasper (bearbeitet von Karl Lehmann), Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. Einleitungsfaszikel: Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970

Herbert Krimm (Hrsg.), Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften. Ein Symposium, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970

Klaus Leifringhausen – Hans Zweifelhofer (Hrsg.), Partner im Entwicklungsprozeß. Die Mitarbeit in den Entwicklungsländern, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal – Pesch-Haus Verlag, Mannheim 1970

Peter Lengsfeld, Das Problem Mischehe. Einer Lösung entgegen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Josef Scharrer – Eberhard Löcher, Kontakte oder Konflikte? Seelsorge vor der Entscheidung. Theologische Brennpunkte, Bd. 25, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt am Main 1970

Osmund Schreuder (Hrsg.), Der alarmierende Trend. Ergebnisse einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970

Clemens Thoma, Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Konfrontationen, Bd. 8, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970

Theodor Tomandl (Hrsg.), Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht, Verlag Herder, Wien 1970

Herbert Vorgrimler – Robert van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. III, Ergänzungsband: Bahnbrechende Theologen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Hans Waldenfels, Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Paul M. Zulehner – Sepp R. Graupe, Wie Priester heute leben... Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970

ANMERKUNGEN UND HINWEISE

Heinz Schuster ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Theologischen Hochschule Saarbrücken.

Franz Joseph Schierse ist freier Schriftsteller und Mitarbeiter am Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Adam Zirkel ist Domvikar in München und Assistent am kanonistischen Institut.

Gabriel Weinberger ist Abt des Zisterzienserstiftes Wilhering in Oberösterreich.

Benno Schlindwein ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit der Universität Freiburg/Br.

Joh. Werner Mödlhammer ist Assistent am Institut für Dogmatik der Universität Salzburg.

A. Uleyn ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für pastorale Gruppenarbeit an der theologischen Fakultät, Sektion Pastoraltheologie, der Universität Nijmegen.

Herbert Dewald ist Bischöflicher Regionalbeauftragter der Region Mittelbaden der Erzdiözese Freiburg.

Norbert
Greinacher

Notwendige und falsche Solidarität

Wenn man nach Werten sucht, die im Bewußtsein unserer heutigen Gesellschaft wenigstens im Prinzip anerkannt werden, dann ist es sicher vor allem die Solidarität. Sie ist so etwas wie eine natürliche Tugend. Man mag manches aussetzen haben an der Jugend von heute. Aber wenn man diesen jungen Menschen klarmachen kann, daß es Menschen gibt, die auf ihre Solidarität angewiesen sind, dann sind sie in hohem Maße bereit, sich dafür zu engagieren.

Eine solche Solidarität ist auch in der Kirche notwendig. Eine soziale Institution wie die Kirche, deren Glieder sich nicht untereinander und mit ihren Leitern in einer grundsätzlichen Solidarität wissen, kann nicht weiter existieren. Sie stirbt den sozialen Kältetod und kann ihre Aufgabe, die Erinnerung an diesen Jesus von Nazareth wachzuhalten, nicht mehr erfüllen. Diese grundsätzliche Solidarität muß — soziologisch gesehen — auch ein gemeinsames Wertsystem einschließen, theologisch ausgedrückt: Man muß sich im Glauben an diesen Jesus von Nazareth verbunden wissen. Nach einem Wort von Werner Harenberg muß man in der Kirche alles fragen dürfen, aber man kann nicht alles antworten dürfen.

Aber es gibt auch eine falsche Solidarität, besser ausgedrückt: Es gibt eine innere Haltung und ein äußeres Verhalten, die unter dem ideologischen Deckmantel der Solidarität und unter Berufung auf eine vermeintliche Solidarität die Kirche unglaublich macht und ihr schadet. Um es an einem Beispiel deutlich zu machen: Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Frühjahrssitzung 1970 eine Erklärung zum Pflichtzölibat veröffentlicht, die problematisch war. Es wurde bekannt gegeben, daß diese Erklärung „einmütig“ verabschiedet worden sei. Dem Vernehmen nach hatten aber zumindest bei der ersten Lesung etwa fünfzehn Bischöfe (von ca. 55) gegen diese Erklärung gestimmt. Es hat also den Anschein, daß unter Berufung auf eine bischöfliche Solidarität hier eine äußere Einmütigkeit hergestellt wurde, die aber de facto nicht vorhanden war. Dabei hätte die Bischofskonferenz an Ansehen nur gewonnen, wenn sie offen erklärt hätte, daß es verschiedene Meinungen unter den Bischöfen zu dieser Frage gibt.

Eine grundsätzliche Solidarität ist natürlich auch mit dem Papst notwendig. Von allen theologischen Argumenten im

Augenblick einmal abgesehen: Wer könnte im Ernst in Frage stellen, daß eine Großinstitution wie die Kirche einen Leiter benötigt, der an der Spitze steht und mit dem die Glieder dieser Institution sich grundsätzlich zu solidarisieren haben? Wenn es den Primat nicht gäbe, müßte er heute in einer Welt, die immer mehr zu einer Einheit zusammenwächst, neu geschaffen werden. Nur kann es auch hier nicht um eine Solidarität um jeden Preis gehen. Die deutschen Bischöfe haben in ihrer Erklärung zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ eine gewisse Glaubwürdigkeit erkennen lassen und dadurch enorm an Glaubwürdigkeit gewonnen.

Wir müssen in der Kirche uns endgültig von der Ideologie einer Einheitlichkeit um jeden Preis, einer Uniformität, einer falschen Solidarität, einer repressiven Brüderlichkeit, trennen. Die Einheit der Kirche ist ein Prozeß; sie ist nie vollkommen, sondern nur asymptotisch, d. h. annäherungsweise zu erreichen. Die Einheit der Kirche ist ein Grenzfall, der immer anzustreben ist, der aber nie voll erreicht werden wird. Wir dürfen diese Einheit nicht mit Einheitlichkeit verwechseln. Die Einheit der Kirche war auch in der Geschichte der Kirche nie vollkommen gegeben. Schon im Neuen Testament, in dem wir das Leben der ersten christlichen Gemeinden widerspiegelt finden, zeigt sich eine große Pluriformität von Gemeindestrukturen, Spiritualitäten und Theologien; es zeigen sich auch sehr deutlich harte Konflikte, die man in keiner Weise verschleierte, sondern öffentlich ausgetragen hat.

Was wir heute in der Kirche nötig haben, ist die Bildung von Fraktionen. Wir sollten keine Angst davor haben. Ein Mitglied einer evangelischen Landessynode berichtete mir, daß man vor einigen Jahren in dieser Synode es ängstlich vermieden habe, von Gruppen innerhalb der Synode zu sprechen oder gar solche zu bilden unter Berufung auf die notwendige Einheit in der Kirche. Heute sei es selbstverständlich, daß diese Synode in vier Gruppen aufgeteilt sei, die jeweils einen Sprecher haben, der auch als „Fraktions-sprecher“ in der Synode auftrete. Auch wir brauchen solche Fraktionen. Wir brauchen sie vor allem in der kommenden gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Eine solche Synode kann rein organisatorisch gar nicht fruchtbar arbeiten, wenn es nicht zu einer Fraktionsbildung mit Fraktionssprechern kommt. Auch die Deutsche Bischofskonferenz müßte sich endlich einmal zu solchen Fraktionsbildungen durchringen. Tatsächlich sind sie ja allem Anschein nach vorhanden, nur wagt man es nicht, sie — aus einer falschen Angst heraus — in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten zu lassen.

Eine solche Fraktionsbildung und eine nur asymptotisch erreichbare Einheit der Kirche ist durch die „condition humaine“ bedingt. Es geht nicht anders in unserer gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation, die unter anderem durch einen wertmäßigen Pluralismus gekennzeichnet ist. Es wäre doch merkwürdig, ja im letzten unmenschlich, wenn in einer Großkirche alle derselben Meinung wären. Aber dann sollten wir diese Pluralität auch offen und ehrlich zugeben. Was haben wir Christen uns denn zu vergeben, oder was haben wir zu verheimlichen in der Öffentlichkeit? Darüber hinaus sollte man auch die positive Funktion einer solchen Pluralität und Fraktionsbildung in der Kirche sehen. Dadurch entsteht eine dynamische Spannung, eine Polarisierung, die endlich jene tödliche Friedhofsruhe beseitigt, die Kirche ihres musealen Charakters entkleidet und sie wieder dem Leben zurückgibt.

Was wir brauchen in der Kirche, ist eine kritische Solidarität, d. h. eine Solidarität, die weiß, daß ohne ein grundlegendes Aufeinanderangewiesensein, ohne eine gegenseitige Verantwortung, ohne ein Verpflichtetsein auf den gemeinsamen Glauben Kirche nicht möglich ist, heute weniger denn je; zugleich aber eine Solidarität, die sich nicht solidarisiert um jeden Preis, die auf unredliche Weise Zustimmung und Einheitlichkeit demonstriert, wo sie nicht vorhanden sind, sondern die sich kritisch auseinandersetzt und auch einmal in aller Öffentlichkeit protestiert, wenn die leitenden Männer dieser Kirche ihrerseits die Solidarität mit den Gliedern dieser Kirche grob verletzen. Denn dies ist die andere Seite der Solidarität, die keinen Einbahnverkehr kennt: sie erfordert von den Verantwortlichen noch mehr als von den einfachen Gliedern eine Solidarität mit diesen, mit ihren Anliegen, Wünschen, Sorgen, Bedürfnissen und Problemen. Warum erklären sich nicht einmal die Bischöfe solidarisch mit den Problemen der verheirateten Männer und Frauen in der Kirche, mit den Geschiedenen, mit den laiierten Priestern? Warum gab es meines Wissens keinen einzigen Bischof, der sich öffentlich solidarisch erklärt hat mit den Interviews von Kardinal Suenens? (In vertraulichen Gesprächen sind einige gerne dazu bereit!) Warum haben sich nicht wenigstens einige deutsche Bischöfe solidarisch erklärt mit den Bemühungen der holländischen Bischöfe um eine Lösung der schwierigen Frage des Pflichtzölibates?

Tucholsky schreibt dem Sinne nach: „Alles ist wahr, vielleicht sogar das Gegenteil. Aber falsch ist das ‚Sowohl-als-auch‘.“ Wir müssen das katholische „et-et“ verlassen — um der Wahrheit und der Zukunft der Kirche willen.

Ferdinand
Kerstiens

Hoffnung und Toleranz als Offenheit für die Wahrheit bei den anderen und für die gemeinsame Zukunft

Ein hoffender Glaube ist sich bewusst, daß wir uns auf verschiedenen Wegen auf die Fülle der Verheißung zubewegen. Er befreit daher zur Toleranz gegenüber anderen Theologien, Kirchen, Religionen, Weltanschauungen. Zusammen mit allen anderen Menschen sind besonders auch die Christen aufgrund ihrer Hoffnung auf das verheißene Reich des Friedens, der Freiheit und Brüderlichkeit befähigt, ihren Beitrag zu leisten für die Bewältigung dieser Zukunft. Der Verfasser weist auf, wie Toleranz für den eigenen Glauben und das Leben der Kirche wie für den gesellschaftlichen Einsatz befreit. red

1. Hoffender Glaube

Die Mitte der Offenbarung, der frohen Botschaft von Gottes erlösender, befreiender und vollendeter Liebe, ist Jesus Christus. Diese Offenbarung ist wohl endgültig, aber sie ist noch nicht das Ende, die Vollendung. Im Kreuz und in der Auferweckung Jesu sind die Grenzen dieser Welt durchbrochen und ist ihr ein universaler Verheißungshorizont eröffnet. Die Zukunft dieses Jesus von Nazareth, die Auferweckung allen Fleisches, der neue Himmel und die neue Erde, die offenbare Gottesherrschaft müssen mitbedacht werden, wenn die Offenbarung Gottes verstanden werden soll. Denn Gott teilt nicht irgendeine Wahrheit mit, sondern sich selbst als das Heil und die Zukunft der Menschen und ihrer Welt. Er will eine Geschichte haben mit den Menschen, innerhalb derer sie sich als freie Partner seiner Liebe erweisen können.

Die Glaubenden haben die hereingebrochene Gottesherrschaft nicht in Besitz und Verfügung, sondern nur als Erbe durch Christus in der Weise des Angelds durch den Geist. Die Übermacht des Todes, der Sünde, der Weltelemente, der Mächte, der Furcht ist durch Christus zerbrochen. Die neue Freiheit, zu der er befreit, ist die Freiheit zum neuen Leben in der Hoffnung auf die Herrlichkeit. Diese erhoffte Zukunft wird in der Schrift vornehmlich unter den Bildern des sozialen Heils der Gerechtigkeit, des Friedens, der Versöhnung und der universalen Gemeinschaft vorgestellt. Der einzelne kann die Hoffnung auf das eigene Heil nur innerhalb der universalen Hoffnung auf das Heil aller und der ganzen Welt verstehen und üben.

Die Ausrichtung auf die Fülle der Verheißung erfordert Pluralismus in der Theologie

Die neutestamentliche Exegese hat im wachsenden Maße die verschiedenartige Theologie der neutestamentlichen Schriften und ihrer einzelnen Schichten herausgearbeitet. Ähnlich muß auch die Hermeneutik theologischer Aussagen immer den geschichtlichen Kontext mitlesen und darf sich nicht einfach auf den Wortlaut berufen. Sie muß immer eschatologische Hermeneutik sein, indem sie die theologische Wahrheit auf den Verheißungshorizont der Offenbarung und deren noch offene Zukunft bezieht und so die Wahrheit als Vorschein und Beginn der erhofften Vollendung versteht. Die Erkenntnis der Glaubenswahrheit vollzieht sich in der schwebenden Zuordnung von Erinnerung und Hoffnung, von Schrift, Tradition und verheißener Zukunft, von Hinhören auf die Botschaft und auf die Menschen, denen sie verkündet und von denen sie geglaubt werden soll. Die Glaubenden müssen also stets ihre eigene geschichtliche Situation, die Erfahrungen und Aufgaben, die Ängste und Hoffnungen ihrer Zeit mit in das Verstehen der Offenbarung einbringen.

Die Glaubenswahrheit ist offene Wahrheit, ist Fülle der Verheißung, die nur in der Hoffnung angenommen werden kann. In dieser Tatsache liegt nicht eine konstitutionelle Schwäche des Evangeliums, sondern seine befreiende Kraft für das Selbstverständnis des Glaubens, der nicht einfach einen fertigen Wahrheitskatalog unterschreiben muß und damit die Wahrheit hinter sich hat, sondern sich in jeder Situation wieder neu auf die Fülle hin orientieren kann. Deswegen kann es nicht *die* christliche Theologie geben; die Glaubenswahrheit kann nicht adäquat und ein für allemal in *ein* System gebracht werden. Jede Zeit muß ihre epochale Gestalt von Glaube, Hoffnung und Liebe finden. Diese Grundweisen des Christseins, diese Grundtugenden des Gottesverhältnisses, das sich im Verhalten zu den Menschen konkretisiert, müssen jeweils verschieden verwirklicht und in sekundäre Tugenden hinein ausgelegt werden. Von hier aus ist auch die Toleranz der Hoffenden grundsätzlich und insbesondere heute zu deuten.

2. Toleranz als Offenheit für die Wahrheit bei den anderen

Wie die Glaubenden und Hoffenden aus ihrem geschichtlichen Erfahrungshorizont heraus neue Aspekte des einen Evangeliums erkennen können, wie sie immer wieder neuen fruchtbaren Konflikt zwischen ihrem Selbstverständnis und der Botschaft suchen müssen, um das Wort Gottes als Gericht und Trost, als Frage und Antwort, als Aufgabe und Gabe für sich und ihre Zeit zu verstehen, so müssen sie auch auf die Erfahrungen und Erkenntnisse der anderen Christen, der Gläubigen nichtchristlicher Religionen, der

Gläubigen ohne Religion, der Anhänger der verschiedenartigsten Weltanschauungen, Philosophien und Ideen hinhören, um vielleicht von dort aus selber neue Aspekte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu entdecken.

Glaube und Theologie im Getto, in bloßer Verneinung oder gar in Ausrottung aller anderen Ideen und Erkenntnisse würden die eigene Wahrheitserkenntnis im Glauben beschneiden und verfielen in einen Triumphalismus des Wahrheitsbesitzes. Die Geschichte der Ketzerbewegungen und der Inquisition, der Kirchenspaltungen und der Schismen ist ein trauriges Zeichen dieser Selbstbeschneidung der Glaubenden, der Kirchen, die bloß Gefahr sahen, wo neue Fülle offenbar werden konnte, wo sich neue Einsichten in die Botschaft – vielleicht einseitig – zu Wort meldeten. Das II. Vatikanum kann als Beispiel dafür gelten, wie die katholische Kirche Anliegen der Reformation wieder aufgriff und dadurch selber zum tieferen Verstehen der eigenen Botschaft gelangte. Diese geschichtliche Einsicht sollte die Christen heute zur größeren Toleranz gegenüber den verschiedenen Theologien einer Konfession und gegenüber den verschiedenen Konfessionen verpflichten. Deswegen muß die Frage nach den Kriterien für kirchenspaltende Theologie neu gestellt werden. Ebenso ergibt sich von hier aus auch die Forderung nach Toleranz neuen experimentierenden Denken in der Theologie und neuen Experimenten in der kirchlichen Praxis gegenüber. Die „Rechtgläubigkeit“ dieser Experimente ist nicht von vorne herein zu sichern, aber sie können möglicherweise zu neuen notwendigen Einsichten und Möglichkeiten christlicher Existenz führen.

Dieses Hinhören auf die anderen, um die eigene Botschaft besser zu verstehen, diese Toleranz als Offenheit für die Wahrheit bei den anderen, gilt auch für den außerchristlichen Bereich. Die junge Kirche hat viel gewonnen durch die Aufnahme griechischer, römischer und germanischer Elemente. Gewiß drohte immer zugleich die Gefahr einer Überfremdung durch die neuen Verstehensmuster. Doch wenn die Glaubenden ihre universale Botschaft und ihre universale Hoffnung verantworten wollen, dann müssen sie diese Botschaft und diese Hoffnung auch überall und zu jeder Zeit artikulieren und verständlich machen. Von hier aus erweist sich die Verbindung von Europäisierung und Missionierung, die lange die Missionspraxis bestimmt hat, als verhängnisvoller Irrtum, als Mangel an Toleranz für die neue, noch nicht bekannte Welt und Wirklichkeit. Erst in jüngster Zeit öffnet sich die katholische Kirche langsam für Wertvorstellungen, Ausdrucksformen und anthropologische Konzepte des afrikanischen und asiatischen Raumes.

In Europa bildeten sich seit der Aufklärung die neuen Verstehens- und Verhaltensmuster vor allem außerhalb des Christlichen, oft als gegenchristliche oder atheistische Bewegung, so zum Beispiel die Emanzipation und die öffentliche Verantwortung der Vernunft, die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Säkularisierung auf allen Gebieten, das Ringen um Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, um Demokratie im politischen Raum, die revolutionären Bewegungen zur Änderung der sozialen Situation, der Humanismus von Atheisten. Die Kirche hat sich meistens gegen diese Bewegungen gestellt und die Theologen verurteilt, die sich zu sehr mit den neuen Ideen eingelassen haben. Aber damit konnte sie die Entwicklung nicht aufhalten; wohl aber wurde die Kirche mit ihrer Theologie und ihrer Verkündigung in eine zunehmende Isolierung gedrängt. Durch mangelnde Toleranz wurden die eigene Kommunikationsfähigkeit und Wahrheitserkenntnis und damit auch die Möglichkeit, die universale Hoffnung glaubwürdig zu bezeugen, beschnitten.

Kritik der anderen dient der Reform von Leben und Lehre der Kirche

Wenn die Kirche sich selber noch auf dem Wege weiß, wenn sie die Fülle der Wahrheit und der Wirklichkeit Gottes noch vor sich hat, wenn sie auch und gerade ihre Hoffnung für die anderen, die noch nicht oder nicht mehr Gläubigen, und vor ihnen verantworten und bezeugen will, dann muß sie offen sein für deren Wahrheitserkenntnis, muß sie hinhören auf die Kritik der anderen, die vielleicht schärfer als die Christen selbst mögliche Verfestigungen des Glaubens im bloßen Tradieren von Antworten auf die Fragen von gestern und im Festhalten der Verstehensmuster vergangener Zeiten, mögliche Verkehrungen des Glaubens zur ideologischen Erhaltung des status quo und zum falschen Bewußtsein einer herrschenden Klasse erkennen können. Die Kirche bedarf der Toleranz für die anderen, um von deren Kritik her den eigenen Weg, die Artikulationen ihrer Lehre und die Konkretionen ihres Lebens im Blick auf die eigene Botschaft neu zu überdenken und gegebenenfalls zu korrigieren. In ihrer Hoffnung weiß die Kirche um die Veränderbarkeit und die ständige Reformbedürftigkeit in Leben und Lehre. Sie weiß auch um die Möglichkeit schuldhafter Verstellung und Verbiegung der eigenen Wahrheit durch Herzenshärte und -trägheit, durch Mangel an Phantasie und Einsatzbereitschaft der Liebe, durch Unterlassung und falsche Sicherheit. Die Kirche muß zudem damit rechnen, daß sie auch außerhalb ihrer eigenen Geschichte und ihrer eigenen Reihen auf Eigenes trifft, das in der Kirche selber keinen Raum der Entfaltung fand und das es wiederzuentdecken gilt. Diese

Tatsache sollte doppelt zur Toleranz, zur Offenheit für die Wahrheit bei den anderen, zur unbedingten Ehrlichkeit sich und ihnen gegenüber verpflichten.

Die christliche Hoffnung ist immer zugleich Hoffnung für die anderen, sie vertraut darauf, daß Gottes Heilsliebe auch dort Wege zu den anderen findet, wo die Christen sie nicht erkennen. Deswegen vermutet die Hoffnung bei ihnen immer schon Anfänge des Heils, die es zu entdecken und anzuerkennen gilt, die dem Leben des Christen nur helfen können. Weil die Glaubenden Hoffende sind, begeben sie sich in den Dialog mit Andersdenkenden nicht von der sicheren Position der Besitzenden aus, sondern als Lernende und Suchende, die überall mit dem Wehen des Geistes Gottes rechnen, die einen Spürsinn für sein Walten auch in ungewohnten Formen entwickeln, die bereit sind, Anregungen und Hilfen von allen Seiten anzunehmen, und deswegen den Zugang zu den anderen nicht durch Polemik verstellen: „Prüfet alles; was gut ist, behaltet“ (1 Thess 5,21).

Toleranz — nur
für sich selbst?

Diese theologische Begründung der Toleranz hat einen langen und leidvollen Weg hinter sich. Wenn eine grobe Skizze erlaubt ist, dann kann man im Blick auf die Geschichte sagen, daß die Kirche zunächst für sich Toleranz als Freiheit zur Verkündigung forderte, daß sie aber dann nach der Umbruchszeit der Konstantinischen Wende und der Völkerwanderung nicht bereit war, aufkommenden Strömungen, deren Orthodoxie unsicher war, Toleranz zu gewähren. Die enge Verbindung von Staat und Kirche ermöglichte die Vernichtung der Ketzler als Staatsfeinde. Die Reformation erzwang eine gewisse Toleranz wenigstens zwischen der katholischen und den evangelischen Kirchen. Im weiteren Verlauf der wachsenden Pluralisierung der Gesellschaft machten sich gewisse macchiavellistische Tendenzen breit, Toleranz für sich zu fordern, wo man in der Minderheit war, sie aber zu verweigern, wo man die Macht hatte. Diese Tendenzen waren noch deutlich in den Debatten über die Religionsfreiheit auf dem II. Vatikanum zu spüren, bis sich die theologische Erkenntnis durchsetzte, schon um der Freiheit des Glaubensaktes und um der bedrohten Menschenwürde willen sei die Freiheit der anderen nicht nur zu tolerieren, sondern auch zu postulieren. Diese Erkenntnis setzt sich allerdings erst langsam in den katholischen Staaten und in dem Verhalten der Kirche zu den politischen Mächten durch. Doch zwingt die heutige gesellschaftliche und politische Entwicklung die Kirche im wachsenden Maße zur Toleranz und damit zu dem, was sie als ihr Eigenes erkennen müßte.

Die Glaubenden und Hoffenden sind dank der weltweiten Kommunikation und der wachsenden Interdependenz aller Fragen und Vorgänge mit den verschiedensten Richtungen und Mächten konfrontiert, und sie erkennen sich zugleich als Minderheit in der Diaspora. Damit ist die Verantwortung der Universalität der christlichen Botschaft und der durch sie geweckten Hoffnung vor neue Möglichkeiten und Aufgaben gestellt. Die Toleranz kann sich dabei nicht nur auf die einzelnen beziehen, sie muß auch den Religionen, Institutionen und Gesellschaftssystemen gelten, in denen sich die Meinung und die mögliche Wahrheit der anderen Gehör und Geltung verschaffen. Zudem wird immer deutlicher, daß die Aufgaben der Zukunft nur in der Zusammenarbeit aller Menschen geleistet werden können.

3. Wettkampf der Ideen zur Gestaltung humaner Zukunft

Die Toleranz dient dem fairen Wettkampf der Ideen und Interessen um die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft, vor allem um die Rettung des vielfach bedrohten Humanums. Die Toleranz zielt auf ein Mehr an Wahrheit, indem sie das Wertvolle aller Seiten in die gemeinsame Zukunft einbringen will. Die Toleranz ist also nicht an Standpunktlosigkeit gebunden, sie setzt vielmehr die standortgebundene Haltung voraus. So sehr die Glaubenden und Hoffenden Wahrheit und Kritik von außen annehmen müssen, um ihren eigenen Weg besser gehen zu können, so sehr sind sie auch verpflichtet, ihre eigene Wahrheit in das Bemühen um die Zukunft einzubringen.

Heute wird häufig der Anschein erweckt, als ob religiöse oder weltanschauliche Gedanken und Perspektiven einen schwindenden Einfluß auf die Zukunft der Menschen hätten. Doch kann die technologische Steuerung nur innerhalb einer Zweck-Mittel-Relation funktionieren. Wo man daher den notwendigen Einfluß der Ideen und Zukunftsvorstellungen auf die erforderlichen Entscheidungen leugnet, wird Raum geschaffen für anonyme Ideologien. Die Entscheidungen über die Zielvorstellungen fallen heute im gesellschaftlichen und politischen Raum. Um hier jedoch den Beitrag der Christen wirkungsvoll einbringen zu können, bedarf es der Kirche, der Institution dieser Hoffnung, da sich einzelne in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung kein Gehör und keine Geltung auf Dauer verschaffen können.

Kritik an Ideologien

Dabei gilt es zunächst durch öffentliche, orientierte und orientierende Kritik der herrschenden anonymen oder offenen Ideologien den Raum der Toleranz, des fairen Kampfes um die Gestaltung der Zukunft, freizulegen und freizuhalten. Die als Christen Hoffenden beziehen die Gegenwart

und die Zukunftsentwürfe von Nichtchristen auf die erhoffte und durch Christus eröffnete Zukunft von Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und Heil. Sie entdecken neue Möglichkeiten der Veränderung, indem sie die falschen Verfestigungen der Ungerechtigkeit, des Unfriedens und der Feindschaft unter den Menschen aufdecken. Sie treten unabdingbar in der Nachfolge des Herrn für jeden einzelnen ein, gerade für die Unproduktiven, Abgeschriebenen, Armen, Ausgebeuteten, wegen ihrer Rasse oder Klasse oder Religion Verachteten, die so leicht im heutigen Gesellschaftsprozeß unter die Räder geraten. Die Hoffnung für jeden ist Grundlage der Toleranzforderung auch für diese Geringsten, mit deren Schicksal sich der Herr identifiziert (vgl. Mt 25,40.45).

Umsetzung von
Hoffnung in
Planungskonzepte?

Wie die gerechte, menschliche Friedensordnung auf dieser Welt aussehen soll und wie sie verwirklicht werden kann, das können die Hoffenden nicht eindeutig sagen, aber in der Kritik dessen, was dieser Hoffnung heute noch nicht entspricht, halten sie den Raum für die erhoffte Zukunft offen, vermitteln sie via negationis die erhoffte Zukunft selbst. Diese kritische und selbstkritische Vermittlung der Hoffnung kann nicht selber zur Ideologie werden. Das verhindert die bleibende Offenheit der Wahrheit, die Unmöglichkeit einer adäquaten Umsetzung von erhoffter Zukunft in innerweltliche Planungskonzepte. Die Toleranz als Offenheit für die Wahrheit der anderen wehrt jeder Verabsolutierung des eigenen Standpunktes, macht sehend für die Fragwürdigkeit der zwischen den Menschen von Menschen errichteten ideologischen, steinernen und eisernen Vorhänge und Mauern, bewahrt vor Verketzerung und vor der möglichen Vernichtung des Gegners, gewinnt ihn vielmehr als Partner der gemeinsamen Zukunft zurück. Toleranz als Offenheit für die Wahrheit der anderen und Kritik der intoleranten Herrschaft der Ideologien und Mächte sowie aller Unvollkommenheit in Gegenwart und Zukunft bedingen einander. Hoffnung wird so zum Stimulans der Veränderung, zur Phantasie für neue Möglichkeiten in der Welt, zum Spürsinn für menschlichere, der erhofften Zukunft entsprechendere Wirklichkeit. Die Kirche wird dies jedoch nur dann glaubwürdig tun können, wenn bei all ihrem Einsatz deutlich wird, daß sie für ihre eigene Zukunft nur eintritt, daß sich als Dienst und nicht als Selbstzweck versteht.

Unmöglichkeit
„christlicher“ Politik
und Gesellschaftslehre

Wegen der Unmöglichkeit, die erhoffte Zukunft in eine innerweltliche Zukunftsplanung adäquat umzusetzen, kann es *die christliche Politik oder Gesellschaftslehre, die christliche Bildung nicht geben. Die christliche Ordnung menschlichen Miteinanders ist erst in der Vollendung durch Gott*

erreicht. Deswegen eröffnet sich auch für die Christen eine Pluralität von Wegen und Möglichkeiten innerhalb einer Variationsbreite, die nicht im einzelnen vorher schon festgelegt werden kann, deren Grenzen vielmehr erst im Einsatz erfahren werden und über deren Spielraum es auch unter Christen verschiedene Meinungen geben kann. Hier ergibt sich eine ganz neue Form von Toleranz, die in der evangelischen Christenheit schon länger bewußt ist, die sich aber in der katholischen Kirche erst langsam durchsetzt: Es kann unter Christen verschiedene Ansichten, verschiedenartigen Einsatz geben. Es kann sein, daß Christen um ihres Glaubens und ihrer Hoffnung willen politisch auf verschiedenen Seiten stehen. Hier wird von Christen Toleranz im vielleicht leidenschaftlichen Kampf gegeneinander verlangt, ohne daß sie dabei die Christlichkeit des anderen anzweifeln dürften. Dazu verpflichtet sie ihre gemeinsame Hoffnung, in der sie miteinander unterwegs sind.

Das Wagnis des Einsatzes

Der Einsatz, der zu neuer Wirklichkeit führen soll, folgt nicht einfach der Einsicht, er hat vielmehr seine eigene, unableitbare praktische Vernunft. Er vollzieht sich deswegen immer im Wagnis, dessen Konsequenzen nicht vorher auszurechnen sind. Die Hoffnung gibt den Christen wohl Orientierungspunkte, aber nicht mehr. Von hier aus ist auch der Kompromiß neu zu sehen und aufzuwerten. Er ist nicht zunächst „fauler“ Kompromiß, sondern die praktische Form der Toleranz, der Anerkennung, daß man miteinander unterwegs ist, daß man selber nicht über die Wahrheit verfügt. Der Kompromiß versucht wie die Toleranz das Positive aller Seiten einzubringen. Vielleicht kann man Toleranz und Kompromiß die modernen, unserer gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation angemessenen Äquivalente für die in der Schrift geforderte Feindesliebe nennen.

Grenze der Toleranz

Wo gerät Toleranz an ihre Grenze? Dort, wo sie sich am Unrecht der anderen mitschuldig macht. Aber wo geschieht dies? Die Prozesse über das Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus zeigen, wie brennend diese Fragen sind. Wo liegt die Grenze zwischen erlaubter Hinnahme allgemeinen Unrechts, das man nicht ändern kann, und der Mitschuld daran? Abstrakt läßt sich die Frage vielleicht noch lösen; aber konkret in dieser oder jener geschichtlichen Situation? Herbert Marcuse sieht in der etablierten Gesellschaft von heute den Versuch, den manipulierten und geschulten Individuen die Toleranz gegenüber den intoleranten Gesellschaftsstrukturen zu verordnen, die Oppo-

sition zu neutralisieren und neue Minderheiten als Störenfriede der Ordnung auszuschalten. Er nennt dies die „repressive Toleranz“ und fordert zum Widerstand dagegen auf.

In der Theologie wird dieses Problem immer stärker unter dem Stichwort „Revolution“ diskutiert. Es darf heute nicht nur darum gehen, die bereits entstandene Not der Menschen durch direkte Hilfe zu lindern, sondern vor allem darum, die Ursachen des Elends und der Not zu überwinden, um dadurch ein menschenwürdiges Leben in Freiheit zu ermöglichen.

Ist die Revolution
Grenzfall der Toleranz?

Von daher stellt sich die Frage, ob es nicht zur Pflicht werden kann, um der Ermöglichung von Toleranz willen intolerante, ungerechte Herrschaft revolutionär abzuschaffen und so die sozialen Verhältnisse in Richtung der erhofften Zukunft zu verändern. Es ist hier nicht Raum für eine Antwort. Die Frage sollte hier nur als Grenzfall der Toleranz genannt werden, als Möglichkeit, um der Toleranz für die ganze Gesellschaft willen gegen einige, gegen die Mächte mit Gewalt, also mit Intoleranz vorgehen zu müssen. Wenn dies als Grenzfall nicht akzeptiert wird, dann wird die Toleranz leicht selbst zur Ideologie der Erhaltung des bloßen status quo, dann dient sie nicht mehr der möglichen neuen Wahrheit und hält nicht mehr den Raum für neue Erkenntnisse und Verhaltensweisen offen. Toleranz muß wachsam sein gegenüber den Mächtigen von heute und den möglichen Mächtigen von morgen, gegenüber den Versuchen der Restauration alten und der totalitären Rechtfertigung neuen Unrechts.

Die Toleranz verlangt Einsicht und Einsatzbereitschaft, wenn sie glücken soll. Christus hat für die Befreiung der Menschen sein Leben eingesetzt. Sein Kreuz ist das Siegel der Freiheit. Wer in seiner Nachfolge steht, muß mit dem Kreuz rechnen. Aber er darf sich sein Kreuz nicht selber suchen, es wird ihm vielmehr am Rande des eigenen Einsatzes für die Menschen auferlegt — wie diesem Jesus von Nazareth. Alles Mühen um die Auslegung der Freiheit in den Dimensionen des Menschseins und damit auch das Mühen um die Toleranz für alle steht unter dem Zeichen des Kreuzes. Das Kreuz aber ist die uns zugewandte Seite der Auferweckung Jesu, ist selber für die Christen das Zeichen der Hoffnung.

Weiterführende Literatur:

N. Brox, *Die Hoffnung des Christen*, Wien o. J.; H. Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1966; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965; F. Kerstiens, *Glauben als Hoffen*, in: Dia-

konía 2 (1967) 81–91; ders., Hoffnung, in: Sacramentum Mundi II, Freiburg 1968, 725–735; ders., Kirche als Trägerin der Revolution? in: Diakonia 4 (1969) 158–168; H. Lübbe, Herrschaft und Planung, die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschen, hrsg. von H. Rombach, Freiburg 1966, 188–211; J. B. Metz, Gott vor uns, statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren, Beiträge zu seinem Werk, hrsg. von S. Unseld, Frankfurt 1965, 227–241; ders., Religion und Revolution, in: Neues Forum 14 (1967) 13–17; ders., Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft, in: Die neue Gemeinde (Festschrift Th. Filthaut), hrsg. von A. Exeler, Mainz 1968, 247–260; J. Moltmann, Die Revolution der Freiheit, in: EvTh 27 (1967) 595–616; ders., Hoffnung und Planung, in: Merkur 19 (1965) 609–622; ders., Theologie der Hoffnung, München 1966, Theologie der Revolution, 12. Heft der EvTh 27 (1967) 629–686; R. P. Wolff – B. Moore – H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, edition suhrkamp 181, Frankfurt 1967; Vatikanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, dazu den Kommentar von P. Pavan, in: LThK – Das Zweite Vatikanische Konzil II 704–748.

Josef Blank

Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu

Der folgende Beitrag behandelt die eng begrenzte Frage, wie sie der Titel ausweist. Dabei erfahren wir, daß Ehelosigkeit im Alten wie im Neuen Testament nur als prophetisch-eschatologische Ausrichtung auf die prophetische Verkündigungsaufgabe bzw. auf das anbrechende Reich Gottes positiv bewertet wurde, während das kultische Sexualtabu um der kultischen Reinheit willen zeitlich begrenzte sexuelle Enthaltsamkeit und die Erfüllung weiterer Reinheitsvorschriften verlangte. Durch Jesus und dann durch Paulus wurde die kultisch-magische Reinheitsvorstellung als belanglos verworfen. Allerdings hielt es Paulus um der nahen Parusie willen für besser, nicht zu heiraten. Das Eigentliche von Ehe und Ehelosigkeit läßt sich seit Jesus nicht mehr durch juristische Bestimmungen erreichen. red

1. Altes Testament: kein
Raum für Ehelosigkeit

Im Alten Testament wie in der alttestamentlich-jüdischen Frömmigkeit hat die Ehelosigkeit keinen oder nur einen äußerst beschränkten Raum. Der Mensch, als Mann und Frau, ist von Gott geschaffen, beide sind einander zugeordnet. Die bekannte jahwistische Erzählung von der Erschaffung der Frau aus der Seite des „Menschen“ Adam in Gn 2,18-25 schildert in einer tiefsinnigen Weise dieses Angewiesensein des Mannes auf die Frau als sein Gegenüber: „Nicht gut ist's“ – das heißt, es ist nicht sinnvoll und segensreich –, „daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine

Unbefangenheit zur Sexualität

Die dem Propheten Jeremias gebotene Ehelosigkeit

Hilfe machen, im Gegenpart“. Und nun schildert der Bericht, wie Gott dem Adam die Tiere vorführt, und Adam gibt ihnen einen Namen. Er redet die Tiere an, aber von diesen kommt ihm keine Antwort. Es scheint mir höchst aufschlußreich, daß dieser biblische Bericht über die Zugehörigkeit von Mann und Frau nicht beim biologisch-sexuellen Unterschied ansetzt, sondern bei der Sprache, beim Sprechenkönnen. Die alttestamentlich-biblische Anthropologie denkt „ganzheitlich“ vom Menschen; sie kennt keinen Leib-Seele-Dualismus. Der Begriff „Seele“, *nefesch*, bedeutet im alttestamentlichen Sprachgebrauch nicht den Gegensatz zum Leib, zum materiellen Teil des Menschen, sondern die menschliche Lebenskraft, wie sie im Ganzen des menschlichen Lebens sich äußert. Dazu gehört auch die menschliche Sexualität, die im Alten Testament ganz selbstverständlich hingenommen und von der auch mit größter Unbefangenheit gesprochen wird. Allerdings kommt es im Rahmen einer patriarchalischen Gesellschaftsstruktur nicht zur Auffassung einer praktischen Gleichberechtigung der Frau – obwohl man vielleicht von Ansätzen dazu im Grundstüzlichen sprechen kann. Auch die Eheauffassung macht geschichtliche Veränderungen durch, wenn man etwa an die Vielweiberei der Patriarchen, oder gar im Stil eines orientalischen Harems bei König Salomon denkt. Doch setzt sich im allgemeinen die Monogamie als die Normalform durch; sie scheint bei der israelitischen Familie vorzuherrschen, im nachexilischen Judentum ist sie wohl das übliche. Kinderlosigkeit der Ehefrau war anscheinend öfter ein Grund, weshalb man sich eine Nebenfrau nahm. Ehescheidung war vorgesehen, und zwar als Scheidung des Mannes von seiner Frau mit Hilfe eines Scheidungsbriefes; die Frau konnte sich dagegen nicht scheiden lassen. Kinderreichtum gilt nach dem Alten Testament als Segen Gottes, Kinderlosigkeit dagegen als Schmach. So zeichnet Psalm 128 das Bild des frommen, von Jahwe gesegneten Menschen. Er darf den Erfolg seiner Arbeit genießen, und seine Frau, die dem fruchtbaren Weinstock gleicht, an dem die saftigen Trauben hängen, bekommt viele Kinder. Wo solche Ideale herrschen, da ist für Ehelosigkeit eigentlich kein Raum.

Ein, allerdings wichtiges, Gegenbeispiel ist der Prophet Jeremias, der kurz vor der Zerstörung Jerusalems im 6. Jahrhundert vor Christus wirkte. Jeremias muß um seines prophetischen Auftrages willen, den er von Jahwe bekommen hat, ehelos bleiben: „Es erging an mich das Wort Jahwes also: Eine Frau sollst du dir nicht nehmen, und keine Söhne und Töchter haben an diesem Ort!“ (Jer 16,1).

Man kann die Ehelosigkeit des Propheten Jeremias psycho-

logisch so erklären, daß es ihm unter dem Druck seiner prophetischen Gesichte und unter der Last, die sein Beruf ihm auferlegte, innerlich unmöglich war, an Ehe und Geselligkeit zu denken. War er doch beauftragt, dem Volk von Juda das unmittelbar bevorstehende göttliche Strafgericht anzukündigen. Seine Ehelosigkeit hängt also unmittelbar mit seiner Botschaft und seiner Wirksamkeit als Prophet zusammen; andere Propheten vor ihm waren verheiratet gewesen. Jeremias empfand persönlich dieses Schicksal als eine drückende Last. Darüber hinaus hat seine Ehelosigkeit wie seine Kinderlosigkeit die Bedeutung eines „Zeichens“; sie gehört zu den prophetischen „Symbolhandlungen“. Und zwar ist sie ein Zeichen des Gerichts; mit seiner ganzen Existenz soll der Prophet darauf hinweisen, daß Gott den Untergang Israels beschlossen hat. Das setzt allerdings voraus, daß die Ehelosigkeit des Propheten als etwas ganz Ungewöhnliches, Sonderbares verstanden wurde. Sie hat keine positive, sondern eine negative Bedeutung; der Prophet hatte sie nicht frei ergriffen, sie war ihm von Jahwe zugemutet worden, als Teil seiner prophetischen Existenz. Mit seiner prophetischen zeichenhaften Ehelosigkeit weist Jeremias am meisten auf die neutestamentliche Ehelosigkeit voraus. An eine Verallgemeinerung dieses prophetischen Schicksals konnte natürlich nicht gedacht werden.

Die zeitweilige,
kultisch-rituelle
sexuelle Enthaltsamkeit

Von dieser „prophetisch-existentialen“ Ehelosigkeit muß man die kultisch-rituelle, also magisch-tabuhafte sexuelle Enthaltsamkeit unterscheiden, wie sie im AT zeitweilig, nicht absolut, von der Priesterschaft verlangt wird. Diese klare Unterscheidung ist im Hinblick auf unser Problem besonders wichtig. „In der Vorstellungswelt der Alten sind das Unreine und das Heilige zusammengehörige Begriffe. Sie enthalten beide eine geheimnisvolle, Schrecken erregende Kraft, die durch Berührung wirkt und in Bann versetzt. Das Unreine und das Heilige sind gleichermaßen unberührbar, und wen sie treffen, der wird selbst unberührbar... der Priester muß seine Kleider wechseln nach dem Opfer, das ihn heilig gemacht hat. Es handelt sich weder um physische noch moralische Befleckung, ... sondern es sind Zustände, aus denen man heraustreten muß, um in das normale Leben zurückzukehren“¹. In Lev 21-22 werden die besonderen Reinheitsvorschriften für die Priesterschaft aufgeführt. Die Priester „sollen ihrem Gott heilig sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen; denn sie haben die Feueropfer des Herrn, die Speise ihres Gottes, darzubringen; darum sollen sie heilig sein“ (Lev 21,6). Nach diesen

¹ R. de Vaux, Lebensordnungen II S. 312.

Kultisch-rituelle

Ehelosigkeit der Essener

Vorstellungen ist der alttestamentliche Priester durch seine Beziehungen zum kultischen Bereich in einer besonderen Weise der Sphäre der „Heiligkeit Jahwes“ zugeordnet, aus diesem Grund auch besonderen, rituellen Reinheits- und Heiligkeitsbestimmungen unterworfen. Er unterliegt im AT besonderen Ehe-Gesetzen. Zu den Reinheitsvorschriften gehört auch die sexuelle Reinheit, schon von einer unfreiwiligen nächtlichen Pollution. Vor allem für die Darbringung der Opfer, ihre „Reinheit“ und Gültigkeit, ist diese priesterlich-magische Reinheit gefordert. Geschlechtliche Enthaltsamkeit finden wir im Spätjudentum, zur Zeit Jesu und der Urkirche, besonders bei der Gruppe der Essener, diesem ordensähnlichen Verband, den wir durch die Qumran-Texte genauer kennengelernt haben². Die Ehelosigkeit scheint von den Vollmitgliedern des Ordens praktiziert worden zu sein, während die Oblaten der Qumran-Gemeinde verheiratet waren, freilich unter einem verschärften Ehe-Recht. Die Gründe für die Ehelosigkeit der Qumranleute liegen einmal in der weitgehend priesterlichen Herkunft der Gemeindemitglieder; es handelt sich um eine radikalisierte Form der priesterlichen Heiligkeit und Reinheit. Außerdem hat die Ehelosigkeit einen gewissen eschatologischen Charakter. Die Gemeinde lebt in einer intensiven Naherwartung des bevorstehenden Endes. Sie hält sich bereit für die große eschatologische Vernichtungsschlacht der Gottesfeinde, die als „heiliger Krieg“ verstanden wird. Zum Ritual des „heiligen Krieges“ gehört aber die sexuelle Reinigung, die Enthaltsamkeit im Sinne des religiösen Sexual-Tabus. Entscheidend bleibt allerdings, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit der Essener ganz deutlich ihre Wurzeln im kultisch-rituellen Heiligkeits-Tabu hat, daß es sich dort nicht um eine prophetisch-existentielle Ehelosigkeit handelt, wie sie Jeremias kennzeichnet.

Auf diese prophetisch-existentielle Ehelosigkeit stoßen wir allerdings im Neuen Testament, und zwar bei Johannes dem Täufer und bei Jesus. Hier steht die Ehelosigkeit deutlich im Zusammenhang mit einer eschatologischen Botschaft.

Was zunächst Johannes den Täufer betrifft, so berichten die neutestamentlichen Texte durchweg von der asketischen Lebensweise des Täufers, daß er ein Gewand aus Kamelhaar und einen Ledergürtel trug, und daß er sich von Heuschrecken und wildem Honig nährte (vgl. Mk 1, 6). Seine geschlechtliche Askese wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, sie ergibt sich aber zweifellos aus seiner Lebens-

² Vgl. H. Braun, *Radikalismus* I S. 40, die dort angegebene Diskussion.

weise. Bei Johannes dürfte, ähnlich wie beim Propheten Jeremias, die Ehelosigkeit in enger Verbindung mit seiner Gerichts- und Bußpredigt stehen. Wer, wie er, der Auffassung ist, das Gericht stehe unmittelbar bevor, die Axt sei schon an die Baumwurzel gelegt, der hat für die Ehe keine Zeit mehr. Der sieht seine Aufgabe nur noch darin, den Zeitgenossen den drängenden Ernst der Stunde klar zu machen und sie zur Bußtaufe zu bewegen. Hier also steht die Ehelosigkeit wieder ganz im Dienst der Botschaft, die der Prophet zu verkünden hat. Die mit der Bußtaufe verbundene Reinigung ist bei Johannes zweifellos nicht magisch-rituell verstanden, sondern sie erfolgt zusammen mit einem Sündenbekenntnis, als „Taufe der Umkehr zur Sündenvergebung“ —, sie hat eine ethisch-religiöse Bedeutung. Das unterscheidet sie von der kultischen Reinheitsauffassung.

2. Neues Testament:

Die prophetische

Ehelosigkeit Jesu

Beim „historischen Jesus“ (im Sinne der heutigen Exegese) liegen die Dinge grundsätzlich ähnlich wie beim Täufer. Wir müssen uns von dem Gedanken lösen, als hätte die metaphysische Gottessohnschaft die Ehe bei Jesus verhindert oder gar von vornherein ausgeschlossen. Dem NT sind solche Gedanken gänzlich fremd. Die priesterliche, kultisch-magische Reinheitsvorstellung, in welcher das Sexual-Tabu seinen Ort hat, wird — und dies ist wichtig — von Jesus nicht nur nicht geteilt, sondern sogar ausdrücklich als völlig belanglos verworfen. Die Auffassung Jesu lautet: „Nichts, was von außen in den Menschen kommt, kann ihn unrein machen; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht den Menschen unrein“ (Mk 7, 15). Dieses Jesuswort bedeutet eine grundsätzliche Stellungnahme zu dem gesamten kultisch-magischen Reinheitskomplex, der damit ohne Zweifel als erledigt gilt. Die alttestamentlichen Sexualtabus sind davon mitgetroffen. Positiv sagt Jesus: Entscheidend ist allein die innere Reinheit, die Reinheit vor Gott; „Selig sind, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Dies ist der radikal neue Reinheitsbegriff, den Jesus einführt. Welche Fehlentwicklungen und Fehlhaltungen hätte man sich sparen können, wenn man diese grundsätzliche Erklärung Jesu ernstgenommen hätte! Reinheit ist primär keine Frage der Sexualität, sondern der menschlichen Wahrhaftigkeit im ganzen — das ist in diesem Herrenwort zumindest mitgemeint.

Vom priesterlichen, sexuellen Heiligkeitstabu her läßt sich nach dem NT also die Ehelosigkeit Jesu nicht erklären oder begründen. Sie muß vom prophetisch-existentiellen Typus her verstanden werden, das heißt vom eschatologischen Verkündigungsauftrag her, von der Botschaft Jesu vom

Das „Reich Gottes“
als restlos erfüllende
Gabe

nahen Gottesreich her. Weil Jesus von der Heilswirklichkeit der nahen Gottesherrschaft überzeugt und ganz durchdrungen ist, weil die Verkündigungsaufgabe ihn ganz und gar beansprucht, darum hat Jesus für die Ehe keine Zeit. Weder hat Jesus die Ehe verworfen noch hat er, genau besehen, ein Jungfräulichkeitsideal gepredigt, das höher steht als die Ehe. Sondern er hat seine Zeit, seine menschliche Lebenszeit, radikal einer Sache zur Verfügung gestellt, die ihn auch total in Anspruch genommen hat, nämlich der Sache des Reiches Gottes. Daraus hat Jesus kein Gesetz gemacht. Es war sein Weg. Irgendwelche sexuellen Verklebungen haben dabei nicht mitgespielt; es gibt bei Jesus keine Abwertung der Sexualität, auch keine Verachtung oder Minderbewertung der Frau. Was bei einem jüdischen Rabbi undenkbar ist, finden wir bei Jesus: er hat Frauen in seiner Gruppe, und er hat sich öffentlich von einer Prostituierten anfassen lassen (vgl. Lk 7, 36–50). Ansonsten finden sich bei Jesus keine besonderen asketischen Neigungen; man hat ihn vielmehr als „Fresser und Säufer“ beschimpft (vgl. Lk 7, 31–35). In Jesu Ehelosigkeit findet man eher Züge einer inneren Überlegenheit und Freiheit, der Großzügigkeit und der Freude; wenn man doch von Askese sprechen will, dann ist sie eher das Zeichen oder das Ergebnis einer strahlenden und gewinnenden Liebe, als das Produkt von Kampf und Unterdrückung. Das Doppelgleichnis vom „Schatz im Acker“ und von der „kostbaren Perle“ (Mt 13,44–46) gibt vielleicht einen Hinweis auf den Hintergrund der Ehelosigkeit Jesu. Wer das „Reich Gottes“ als letzte, beglückende Gabe erfährt, als das restlos erfüllende Glück, so daß er alles andere dafür hergibt, der mag aus einer solchen Grunderfahrung heraus sogar auf Ehe und Familie verzichten. Doch eben dies ist Freiheit, Geheimnis, kein Gesetz. Von diesem Kontext her wird auch das Bildwort von den „Eunuchen um des Reiches Gottes willen“ verständlich, das Matthäus überliefert und der Perikope von Ehe und Ehescheidung angehängt hat (vgl. Mt 19,1–12). Obgleich der Spruch zum Sondergut des Matthäus gehört, wird es sich wohl doch um ein echtes Herrenwort handeln; wir gehen einmal von dieser Hypothese aus. Es handelt sich um einen *maschal*, um ein Bildwort mit paradoxen, rätselhaft erscheinenden Zügen, die durch die Schlußwendung: „Wer es fassen kann, der mag es fassen“ noch unterstrichen werden. Das wörtliche Verständnis des Bildwortes als eine Aufforderung zur Selbstkastration kommt sicher nicht in Frage, obgleich es dafür in der Person des bedeutenden altkirchlichen Theologen Origenes ein berühmtes Beispiel gibt. Das Bildwort geht von der damals möglichen Erfahrung aus:

Untauglich zur Ehe

es gibt Kastraten, die sind so von Geburt an, und andere, die werden von Menschen verstümmelt. Und es gibt solche, die haben „um des Himmelreiches willen“ eine kastratenhafte Existenz gewählt.

Nach Baltensweiler³ knüpft der Spruch an die rabbinische Einteilung der Eunuchen an, die sich auf tatsächlich Entmannte bezieht. Der Spruch arbeitet mit einer Steigerung: schlimm ist nach Jesu Meinung die angeborene Eunuchie, noch schlimmer die einem Menschen von anderen zugefügte, am schlimmsten aber ist die Selbstverstümmelung — und das Paradoxe liegt darin, daß Jesus diesen letzten Fall der Eunuchie gutheißt. Jesus will anscheinend sagen, daß es Menschen gibt, bei denen die Freude über das Reich Gottes und das Überwältigtsein von dieser Botschaft so groß waren, daß sie gar nicht mehr heiraten konnten und deshalb zur Ehe eigentlich nicht mehr taugten. Die Botschaft vom Reich Gottes hat sie vollständig absorbiert und ihr Denken, Dichten und Trachten restlos erfüllt. Wahrscheinlich nimmt Jesus in dem Eunuchenwort eine Schmähung auf, die man gegen ihn und manche der Jünger Jesu gerichtet hatte. Vielleicht hat man Jesus und den Jüngern, die ehelos lebten, tatsächlich den Vorwurf gemacht, sie seien Eunuchen; man wollte sie damit ausdrücklich diskreditieren. Auf diesen Vorwurf antwortet der Spruch: Ja, wir sind „Eunuchen — um des Himmelreichs willen“. „Jesus redet nicht von Ehelosigkeit oder Eheverzicht, sondern von *Eheuntauglichkeit*. Er sagt seinen Gegnern, daß er und seine Jünger so von der Realität des Himmelreichs gepackt werden, daß sie zur Ehe ‚untauglich seien‘“⁴. „Um des Himmelreichs willen“ zeigt, daß es sich um die eschatologische Begründung handelt, um die existentielle Betroffenheit vom nahen Heil. Nicht als Gesetz ist das gemeint, sondern weit eher als eine enthusiastische Angelegenheit, als ein begeistertes Interesse, das man einem Nichtinteressierten gar nicht recht klarmachen kann. Darauf zielen die Rahmenverse: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur jene, denen es gegeben ist“, und: „Wer es fassen kann, der mag es fassen“. Während der erste Rahmenvers ursprünglich sein wird, ist der Schlußvers wohl eine paränetische Aufforderung. Die Intention jedoch ist deutlich: Diese Eheuntauglichkeit läßt sich weder gebieten noch allgemein fordern; sie ist „gegeben“, nämlich durch Gott, und zwar als eine unfassliche Gabe. Genau dies bezeichnet man als „Charisma“.

³ Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, 1967, S. 106 f.

⁴ Ebd. 109.

Die apostolisch-
existentielle
Ehelosigkeit des
Paulus

Um prophetisch-existentielle, oder richtiger apostolisch-existentielle Ehelosigkeit im Dienst der Missionspredigt des Evangeliums an die Heidenvölker handelt es sich auch beim Apostel Paulus. Warum Paulus vor seiner Bekehrung, als Pharisäer und Rabbinenschüler nicht geheiratet hat, läßt sich nicht ausmachen. Möglicherweise hat dabei mitgespielt, daß Paulus wohl nicht ganz gesund war, vielleicht sogar schwer belastet, man hat schon an Epilepsie gedacht, aber das ist nicht erwiesen. Daß er unter Krankheit zu leiden hatte, wissen wir von ihm selber (vgl. Gal 4, 13 f; 2 Kor 12,7-9). Nach seiner Berufung zum Heidenapostel hat Paulus nicht mehr an eine Heirat gedacht, darüber hinaus seine Ehelosigkeit positiv verstanden, als Möglichkeit, ganz dem Evangelium und seinen Gemeinden zur Verfügung stehen zu können. Im 9. Kapitel des 1. Korintherbriefes weist Paulus ausdrücklich darauf hin, daß er an sich das Recht hätte, verheiratet zu sein und von der Gemeinde unterhalten zu werden: „Haben wir nicht das Recht auf Speise und Trank? Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Ehefrau mitzuführen, genauso wie die übrigen Apostel, die Herrenbrüder und Kephas? Oder haben nur ich und Barnabas nicht das Recht, nicht zu arbeiten?“ (1 Kor 9, 3–6). Im weiteren Verlauf des Textes begründet Paulus, weshalb er, aus Freiheit, auf diese Rechte verzichtet. Für ihn ist der Dienst am Evangelium eigentlich kein Ruhmestitel, sondern „mir ist ein Zwang auferlegt, wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigen würde“ (1 Kor 9, 16). Irgend-eine *gesetzliche* Verpflichtung jedoch leitet Paulus aus seinem eigenen Status nicht ab; die Freiheit des Evangeliums läßt verschiedene Möglichkeiten zu.

Von diesem paulinischen Grundsatz der im Evangelium begründeten Freiheit her ist auch der Abschnitt über die „Jungfrauen“ 1 Kor 7, 25–40 zu beurteilen. Paulus sagt, daß er hinsichtlich der Jungfrauen kein „Gebot des Herrn“ habe – im Gegensatz zur Ehe, sondern seine Meinung vortrage als einer, der aufgrund der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes Vertrauen verdiene (1 Kor 7, 25). Anscheinend hat Paulus das Eunuchen-Logion nicht gekannt, da er sich nicht darauf beruft; übrigens ein Hinweis, daß man dieses Logion in der Urkirche auch nicht als verpflichtendes Herrengebot weitergegeben hat. Paulus hält den Status des Nicht-verheiratet-seins für gut, „wegen der gegenwärtigen anstehenden Not“ (V. 26). Paulus meint, daß es wegen der bevorstehenden Parusie und der Drangsalszeit unmittelbar vor dem Ende geraten sei, die Ehelosigkeit der Ehe vorzuziehen. An einer Änderung des sozialen Status ist Paulus nicht interessiert; da das Ende nahe bevorsteht, ist eine Veränderung der sozia-

len Verhältnisse ohnedies uninteressant. Gleichwohl läßt Paulus die Entscheidung grundsätzlich offen. Wie sehr der paulinische „Rat“ im eschatologischen Denken des Apostels verankert ist, zeigt der folgende Abschnitt: „Das aber sage ich euch, Brüder, die Frist ist nur noch kurz bemessen. In Zukunft müssen auch die, die Frauen haben, so sein, als hätten sie keine; und die da weinen, als weinten sie nicht . . .“ (1 Kor 7, 29 ff).

Eschatologische Distanz
zu den Gegebenheiten
der Welt

Das eschatologische Verständnis des nahe bevorstehenden Endes, der nur noch kurz bemessenen Frist, stellt nach Paulus das ganze Leben und alle Verhältnisse in eine betonte Vorläufigkeit und Relativität. Die Haltung des „als ob nicht“ gilt demnach allgemein; zu allen Gegebenheiten der Welt sollen die Glaubenden eine gewisse Distanz gewinnen, das Vorläufige nicht für das Endgültige und Absolute nehmen, „denn die Gestalt dieser Welt vergeht“. Demgegenüber gewinnt die „Sache des Herrn“ die ausschlaggebende Bedeutung, weil sie nicht zu den vorläufigen Dingen dieses Äons gehört, sondern das Bleibende für Gegenwart und Zukunft ist. Paulus verwirft die irdischen Gegebenheiten nicht als solche; aber eine letzte, absolute Geltung können sie nicht beanspruchen — die Welt kann für den Christen nicht das Absolute sein. Auch Ehe und Ehelosigkeit werden von daher beurteilt. Dabei setzt Paulus allerdings voraus, daß für beides im christlichen Raum die Bindung an den Herrn, an Christus, konstitutiv ist; es geht nur darum, wo diese Bindung ausschließlicher realisiert werden kann. Der Unverheiratete kann sich ungeteilt der Sache des Herrn widmen; die Verheirateten sind mehr zwischen der Sache des Herrn und ihrer eigenen Sache geteilt. Was nach des Paulus Meinung das „Bessere“ ist, ist nicht schwer zu erraten, er hat es deutlich gesagt: „Wer seine Jungfrau“ (= seine Braut) „heiratet, handelt gut, und wer sie nicht heiratet, der handelt besser“ (1 Kor 7, 38).

Allerdings überläßt Paulus es ganz der persönlichen Entscheidung, welchen Weg der einzelne für sich für richtig hält, auch wenn er deutliche Wertakzente setzt. K. Barth hat im Anschluß an 1 Kor 7 einige Fragen gestellt, die zu bedenken sich lohnt⁵: „Ob jenes Beste und Eigentliche in der Ehe ihn“ (den Menschen) „notwendig in Sorge verwickelt, ihm also notwendig diese Ablenkung bereitet? Die Frage steht gewiß auf des Messers Schneide. Und ob der Ehelose nun wirklich als *solcher* ein Unabgelenkter, ein für den Herrn und seinen Dienst *Freier* ist? Auch diese Frage dürfte auf des Messers Schneide stehen. Hier greift wohl nach

⁵ Vgl. K. Barth, KD III, 4 S. 163 f.

beiden Seiten eben das ein, was Paulus die Verschiedenheiten der Gabe oder der Berufung nennt. Je nachdem wird man die erste und je nachdem wird man auch die zweite Frage mit Ja oder Nein beantworten.“ Im Sinne der paulinischen Intention versteht K. Barth die eschatologische Distanz als die dem Christen generell gewährte „Freiheit des Geistes“. Aus dieser letzten, grundsätzlichen im Evangelium gewährten und gesicherten Freiheit heraus kann der Christ sich frei zur Ehe oder zur Ehelosigkeit entscheiden, je nachdem, worin er seine eigentümliche Berufung erkennt. Es gibt so wenig einen Zwang zur Ehe wie zur Ehelosigkeit. Das Letzte, Eigentümliche bei der Ehe wie bei der Ehelosigkeit läßt sich durch keine juristischen Bestimmungen mehr erreichen, also auch durch keine gesetzliche Regelung erzwingen, weil es auf Glauben, Hoffnung und Liebe beruht, die nur in der Freiheit zu haben sind und nur in ihr auch ihren rechten Sinn bekommen. Nicht nur die Verrechtlichung der Ehelosigkeit ist in der Kirche von Übel, die Verrechtlichung der Ehe ist es genauso. An dieser Stelle liegt generell der kritische Punkt. Um Mißverständnisse auszuschließen, sei noch angemerkt, daß damit keineswegs eine kirchenrechtliche Regelung überhaupt abgelehnt werden soll, aber eine sachliche Begrenzung des Kirchenrechts ist unbedingt zu verlangen und auch dringend erforderlich, und zwar aus der Einsicht heraus, daß das Recht nur den praktischen Rahmen abgeben kann, aber niemals das Wesen der Sache ausmacht. Das Recht hat lediglich eine paränetische Ordnungsfunktion, es darf aber nicht über die Menschen, ihre Freiheit und ihr Gewissen verfügen.

Helmut Weber

Nach der Strafrechtsreform

Der folgende Beitrag geht unmittelbar vom Stand der Strafrechtsreform in der BRD aus; das Problem stellt sich aber ähnlich in anderen Ländern, so daß die hier vorgelegten grundsätzlichen und pastoralen Überlegungen von allgemeinem Interesse sein und vor allem den Priestern, Bildungswerksreferenten und Gesprächsleitern zu diesen Themen eine wertvolle Hilfe darstellen dürften.

red

Die gegenwärtige Strafrechtsreform in der Bundesrepublik ist schon wiederholt Gegenstand theologischer Reflexion gewesen¹. Der Grund hierfür war die in den Reformbestre-

¹ Vgl. etwa F. Böckle, Sittengesetz und Strafrecht, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 3–17; J. Listl, Strafrecht und Moral, in: Stimmen der Zeit 179 (1967) 251–267; W. Molinski, Kirche und

bungen nicht zu übersehende Tendenz, das Strafrecht von einigen, wie man meinte, spezifisch „christlichen“ oder gar „katholischen“ Elementen zu säubern. Konkret ging es dabei um die Abschaffung der Strafen für Gotteslästerung, Ehebruch, Homosexualität zwischen Erwachsenen, Verbreitung pornographischer Erzeugnisse und den Abbruch der Schwangerschaft aus anderen als medizinischen Gründen. In der Auseinandersetzung mit diesen Bestrebungen, die in ähnlicher Form auch in anderen Ländern zu finden sind, ist von der Theologie bereits soviel gesagt worden, daß es schwerfällt, hier noch etwas grundsätzlich Neues zu bringen. Etwas Derartiges soll im folgenden auch gar nicht versucht werden. Hier geht es vielmehr darum, die Ergebnisse der bisherigen theologischen Reflexion so zu ordnen und umzuschreiben, daß ihre Verwendung in der pastoralen Arbeit „an der Basis“ etwas erleichtert wird.

Dies entspricht sowohl der Zielsetzung dieser Zeitschrift als auch der neuen Situation, die inzwischen hinsichtlich der Reform entstanden ist. Seit Mitte des letzten Jahres werden die Änderungen des Strafgesetzes nicht mehr nur diskutiert, sondern auch Schritt um Schritt realisiert. Damit entsteht ohne Zweifel ein Mehr an pastoraler Arbeit. Im Stadium der Diskussion konnte man immer noch ausweichen und eine eigene Information sowie eine Unterweisung anderer für überflüssig halten. Jetzt, nach erfolgter Reform, scheint eine gründlichere Unterrichtung der Gläubigen unumgänglich: um manches Erstaunen oder Verwirrtsein zu beseitigen, um mögliche negative Auswirkungen abzufangen oder auch um zu zeigen, welche Möglichkeiten gesellschaftlicher Einflußnahme nun besonders genützt werden sollten. Dabei dürften sich im einzelnen folgende drei Bemühungen als hilfreich erweisen: die Orientierung über die gegenwärtige Situation, die Aufklärung über das Verhältnis Strafrecht — Moral und die Erörterung dessen, was nach der Reform zu tun ist².

1. Orientierung über die gegenwärtige Situation

Bis jetzt (seit 1. 9. 1969) sind u. a. folgende Tatbestände aus dem Strafrecht herausgenommen worden: Ehebruch (als Ursache für die Scheidung einer Ehe), homosexuelle Handlungen unter erwachsenen Männern und Unzucht mit Tieren; der Paragraph über Gotteslästerung ist abgewandelt

Strafrechtsreform, in: Die neue Ordnung 22 (1968) 93–101; F. v. Westphalen, Das Fragwürdige der Strafrechtsreform, in: Die neue Ordnung 23 (1969) 418–430, 24 (1970) 21–34.

² Die Ausführungen beschränken sich auf die Reform bezüglich der *Straftatbestände*; die ebenfalls schon eingeleitete Reform des eigentlichen *Strafwesens* bleibt hier außer acht.

Nüchterne Beurteilung:
kein merkliches
Absinken der Moral

worden³. Für den nächsten Schritt der Reform ist neben anderem zweierlei vorgesehen: eine Einschränkung der Straftatbestände der Kuppelei und die Freigabe der Verbreitung von pornographischen Erzeugnissen⁴; entsprechende Entwürfe sind von der Bundesregierung bereits beschlossen und im September 1970 dem Bundesrat zur Stellungnahme zugeleitet worden. Im Gespräch ist außerdem die weitgehende Aufhebung der Strafbestimmungen für den Abbruch der Schwangerschaft; doch liegen hier noch keine detaillierten Entwürfe der zuständigen Stellen vor; die Angelegenheit scheint noch in der Schwebelage.

Überblickt man die bereits getroffenen Änderungen und fragt nach ihren faktischen Auswirkungen, so wird man zu einer nüchternen und undramatischen Beurteilung genötigt. Bis jetzt läßt sich nicht feststellen, daß der Fortfall der Strafbestimmungen auch zu einem merklichen Absinken der Moral geführt hat: daß die nicht mehr strafbaren Handlungen zugenommen haben oder daß für sie nun hemmungsloser in der Öffentlichkeit geworben wird. Das wäre wohl der Fall gewesen, wenn a) die bisherigen Strafgesetze konsequent und mit Nachdruck angewandt worden wären und wenn b) die Allgemeinheit die feste Überzeugung gehabt hätte, daß der Staat hier zu Recht und mit Notwendigkeit eingreift. Beides war jedoch seit längerem nicht mehr gegeben. Die Rechtsprechung war bei den betreffenden Tatbeständen äußerst zurückhaltend, das Urteil der Öffentlichkeit war gespalten. Viele waren — mehr oder weniger bewußt — gegen eine strafrechtliche Verfolgung, darunter auch solche, die Ehebruch oder homosexuelle Handlungen durchaus als unmoralisch ansahen. Dabei dürften u. a. zwei wesentliche Erscheinungen des heutigen Lebens mitgespielt haben: einmal die noch ständig wachsende Abneigung gegen Eingriffe von Staat und Gesellschaft in die sogenannte Intimsphäre und zum andern die Unsicherheit gegenüber allem, was mit Sexualität zu tun hat. Diese beiden Phänomene in der Gesellschaft von heute hatten schon längst

³ Die Änderungen sind enthalten im „Ersten Gesetz zur Reform des Strafrechtes“, das am 25. Juni 1969 im Bundestag beschlossen wurde; vgl. BGBl 1969 I, 653 f. Für Österreich vgl. die Regierungsvorlage vom 2. Juni 1970 über ein Bundesgesetz, mit dem das Strafgesetz, die Strafprozeßordnung und das Gesetz über die bedingte Verurteilung geändert und ergänzt werden.

⁴ Es ist keine totale Freigabe geplant; wer pornographisches Material unaufgefordert anbietet oder an Jugendliche vermittelt, soll auch in Zukunft mit Bestrafung rechnen müssen; verboten bleiben außerdem pornographische Erzeugnisse, die Sadismus oder sexuellen Mißbrauch von Kindern zum Gegenstand haben.

die Wirksamkeit der bisherigen Strafbestimmungen aushöhlt und die Strafandrohung praktisch gegenstandslos gemacht. Ihr Wegfall hat darum keine Dämme eingerissen, weil diese Dämme schon vorher versandet waren.

Etwas Ähnliches dürfte auch hinsichtlich der Verbreitung pornographischen Materials zu sagen sein. Wenn man sieht, was in dieser Hinsicht bereits heute geboten und vertrieben wird, ohne durch Gerichte behelligt oder beeinträchtigt zu werden, liegt der Schluß nahe, daß auch hier nach Aufhebung oder Modifizierung der Strafbestimmungen kein grundsätzlich neuer Zustand eintritt. Zwar wird mit einiger Sicherheit das Ausmaß der Verbreitung größer werden, insofern die Preise unter Konkurrenzdruck geraten und sinken. Aber an „Qualität“ dürfte wenig Neues mehr zu bieten sein. Wer will, kann in der BRD jetzt schon fast alles filmen, schreiben, reden, hören, lesen und sehen, was er will. Damit soll beileibe nicht gesagt werden, daß diese Zustände normal und harmlos sind. Sie sind alles andere als das. Nur scheint zumindest fraglich, daß es durch den Fortfall der jetzigen Strafbestimmungen noch ärger werden kann, als es bereits jetzt ist.

Problem Abtreibung

Anders liegen die Dinge bei der letzten noch ausstehenden Streitfrage: beim Verbot des Schwangerschaftsabbruches. Zwar ist auch hier eine gewisse Unwirksamkeit des Gesetzes festzustellen: es kommt defacto zu vielen Abtreibungen, aber nur äußerst selten zu einem Prozeß und noch seltener zu einer Bestrafung. Dennoch hat das Verbot bis jetzt verhindern können, daß Abtreibung in der Öffentlichkeit hof-fähig wurde; sie hat immer noch den Geruch des Illegalen an sich, und kein Arzt, der um seinen Ruf besorgt ist, wird unter den heutigen Umständen einen nicht wegen medizinischer Indikation gewünschten Schwangerschaftsabbruch ausführen. Bei der Abtreibung gibt es nicht jene halbe Legalität, wie sie beim Vertrieb pornographischer Schriften bereits erreicht ist⁵. Hier würde eine Aufhebung der Strafbestimmungen in der Tat zu einer neuen Situation führen. Denn jetzt würde es Möglichkeiten geben, die es bisher noch nicht gegeben hat: die Abtreibung würde zu einem Bestandteil der regulären ärztlichen Tätigkeit, die offiziell in den Krankenhäusern durchgeführt und deren Kosten wö-möglich von den Krankenkassen getragen würden. Das aber hätte ohne Zweifel auch Auswirkungen auf das generelle ethische Empfinden. Denn bei dem hohen Ansehen, das

⁵ Hier spielt natürlich mit, daß die quaestio facti bei der Abtreibung sehr viel leichter zu lösen ist als im Falle der Pornographie.

Ärzte ganz allgemein genießen, würde manch einer seine eventuellen Zweifel verdrängen und meinen, daß es mit dem Abbruch schon seine Richtigkeit habe.

2. Aufklärung über das Verhältnis von Strafrecht und Moral

Dieses zweite Bemühen in der Unterrichtung der Gläubigen geht das Thema grundsätzlich an und ist darum geeignet, die schon gewonnene Einsicht in die Problematik zu vertiefen. Dabei tritt deutlich die Begrenztheit und Relativität des Strafrechts in Erscheinung.

Zunächst ist hier darauf hinzuweisen, daß der Staat mit seinem Gesetz gar nicht alles verfolgen und bestrafen *kann*, was moralisch verwerflich ist; er kann es nicht einmal im Bereich dessen, was nach außen hin in Erscheinung tritt⁶. Dafür sind die Möglichkeiten des Bösen zu groß und die Meinungen über das Böse zu divergierend, was die einen für schlecht halten, ist für andere gut oder wenigstens indifferent. Außerdem ist zu befürchten, daß im Falle einer totalen Kodifizierung der Sittlichkeit ein Großteil der Bevölkerung damit beschäftigt wäre, den Rest und auch sich selbst vor Gericht zu stellen und mehr oder weniger hart zu bestrafen. Schon diese wenigen Überlegungen zeigen klar, daß eine Beschränkung des Strafgesetzes gar nicht zu umgehen ist; sie gehört zu seiner Natur.

Dabei ist eine solche Beschränkung keineswegs zu bedauern, sondern durchaus positiv zu werten: das Strafrecht *soll* gar nicht alles aufs Korn nehmen, was gegen die Moral ist. Denn dadurch würde die Situation nur noch schlimmer. So wie die Menschen nun einmal sind, scheint ein gewisses Maß an Unmoral unvermeidbar. Wenn man hier alle Möglichkeiten beschneiden will, kommt es nicht selten zu einem Stau, der sich im Laufe der Zeit nur andere und manchmal gefährlichere Auswege sucht. Man braucht nur an die amerikanischen Prohibitions Gesetze zu erinnern. Damit sollte radikal die Trunksucht ausgerottet werden; die Folge war, daß heimlich weitergetrunken wurde und daß es zusätzlich Schmuggel- und Erpressungsaffären gab. Die Lage war schlimmer als zuvor. Aus diesen und ähnlichen Erfahrungen kann man folgern, daß das Strafrecht gewisse Dinge übersehen *muß*, wenn es Ärgeres verhindern will.

Es dürfte manch einen beruhigen, daß man in dieser Weise nicht erst seit heute denkt. Auf den ersten Blick mag es ja vielleicht so aussehen, als ob hier eine billige Anpassung und Anbiederung an die heutigen, leider nicht mehr zu

⁶ Schon einmal gar nicht können staatliche Gesetze das verbieten, was nach christlicher Überzeugung (und nicht nur nach christlicher) den Kern des Bösen ausmacht, nämlich die negativen Gesinnungen: Haß, Neid, übersteigertes Geltungsbedürfnis usw.

Das Objekt des Strafgesetzes

ändernden Verhältnisse versucht würde. Das widerspricht jedoch der geschichtlichen Wahrheit. Schon zu einer Zeit, in der die Christen den Ton in der Gesellschaft bestimmen konnten, war man davon überzeugt, daß das Strafrecht nur einen begrenzten Inhalt haben kann. Es gehört *nicht* zum menschlichen Gesetz, heißt es bei Thomas von Aquin, „alle Laster zu verbieten“; das Gesetz muß manches gestatten, „was bei tugendhaften Menschen nicht geduldet werden könnte“. Als Begründung taucht auch hier die Überlegung auf, daß ein zu strenges Gesetz die Menge der „Unvollkommenen“ in nur noch ärgere Vergehen treibt (I/II, 96,2). In ähnlicher Weise hatte sogar schon Augustinus argumentiert: die Prostitution muß geduldet werden, weil sonst alles drüber und drunter geht⁷.

Was aber ist nun das Objekt des Strafgesetzes? Was kann und soll bestraft werden? Darauf wird heute vielfach geantwortet: nur das, was sozial-schädlich ist, also jene Handlungen, die eine Schädigung anderer mit sich bringen. Diese Aussage kann nicht bezweifelt werden, aber mit ihr allein ist noch nicht viel gewonnen. Denn schließlich hat alles, was objektiv unmoralisch ist, auch eine sozial-schädigende Wirkung. Selbst da, wo der Schaden zunächst nur das Individuum selbst betrifft, wie etwa bei der Trunksucht, wird indirekt auch die Gemeinschaft tangiert: der einzelne macht sich zu einem Glied, das der Gesellschaft lästiger fällt als nötig und weniger nützt als möglich. Natürlich gibt es Gradunterschiede: manches ist direkter, offensichtlicher und in einem größeren Maße sozial-schädlich als anderes. Und hier dürfte die Materie der Strafgesetze zu suchen sein: es ist das, was unmittelbar, in einer klar erkennbaren und nicht unerheblichen Weise anderen Menschen Schaden zufügt (durch Verletzung eines Rechtsgutes oder durch Störung des öffentlichen Friedens).

Doch auch diese Präzisierung genügt noch nicht. Denn das Urteil darüber, was in dieser Weise schädigend wirkt, kann in einer Gesellschaft sehr unterschiedlich ausfallen, vor allem dann, wenn kein einheitliches Menschenbild gegeben ist. Wer für den Menschen die letzte Erfüllung in einer befriedigten Sexualität sieht, wird über manches Verhalten andere Vorstellungen haben als jemand, der anspruchsvoller

⁷ Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidibus (De ordine II, 4; ML 32,1000). Daß Augustinus diese Argumentation nicht selber erdacht, sondern von den Stoikern übernommen hat, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle; hier geht es nur um den Nachweis, daß nicht erst seit neuestem von Theologen auf die notwendige Lückenhaftigkeit des Strafrechts hingewiesen wird.

vom Menschen denkt. Und selbst da, wo man das grundsätzlich gleiche Menschenbild hat, kann es über die konkreten Auswirkungen eines Verhaltens oder über die Möglichkeiten einer Strafverfolgung zu unterschiedlichen Auffassungen kommen. Damit ergibt sich für das Strafrecht eine weitere Einschränkung: es kann letztlich nur das umfassen, über dessen soziale Schädlichkeit man sich in einer Gesellschaft einig ist. Ob man dabei immer die wichtigsten Bedrohungen erkennt, ist zu hoffen, kann aber nicht von vornherein als sicher angenommen werden. Hier müssen die Christen bei der heutigen Zusammensetzung der Gesellschaft auf manches gefaßt sein. Es wäre gut, wenn man sich das früh genug und immer wieder von neuem sagt.

Vier Regeln

Abschließend seien die Ergebnisse dieser grundsätzlichen Überlegung in folgende vier Regeln gefaßt:

1. Man darf das Strafrecht nicht überschätzen. Man kann von ihm weder alles für die Sittlichkeit erwarten noch muß man bei jeder Lockerung gleich das Schlimmste befürchten. Gesetze können immer nur einen Teil an Unmoral benennen.
2. Man darf seine Moral nicht nur aus dem Strafrecht beziehen. Man kann auch da schuldig werden, wo die Polizei nicht eingreift; es ist nicht alles erlaubt, was von Staats wegen nicht verboten ist. (Man sollte übrigens nicht meinen, daß damit etwas völlig Neues oder Ungewohntes ins Gespräch gebracht wird. Im Grunde ist diese Auffassung schon des längeren bei katholischen Christen zu finden. So wird z. B. in der Frage der Ehescheidung und der Wiederverheiratung sehr deutlich zwischen dem staatlichen Gesetz und den Forderungen der katholischen Moral unterschieden. Man muß jetzt nur darauf aufmerksam machen, daß die gleiche Haltung auch gegenüber der Strafrechtsreform einzunehmen ist.)
3. Man kann für die Aufhebung einer Strafbestimmung sein, ohne damit einen moralischen Grundsatz preiszugeben. Auch die Kirche ist nicht verpflichtet, unter allen Umständen und für alle Zeiten auf das Weiterbestehen der jeweiligen Strafgesetze zu drängen.
4. In einer Gesellschaft wie der unsrigen müssen die Christen von vornherein damit rechnen, daß sie in manchen Fragen auch einmal überstimmt werden: daß eine Mehrheit für die Aufhebung einer Strafbestimmung ist, die nach christlicher Auffassung beibehalten werden müßte.

Wie aber soll man sich nun konkret zu den schon erfolgten oder demnächst erfolgenden Änderungen stellen? Das zu zeigen, ist Inhalt einer dritten pastoralen Bemühung.

3. Hinweise auf die Einstellung und das Verhalten nach erfolgter Reform

Was zunächst die Einstellung betrifft, so scheinen gegenüber den bisher beschlossenen und geplanten Änderungen drei verschiedene Haltungen möglich: Zustimmung, abwartende Skepsis und Ablehnung.

Zustimmen kann man wohl den bisher durchgeführten Reformen, d. h. dem Fortfall der Strafen für Ehebruch, homosexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen und geschlechtlichen Umgang mit Tieren. Eine Bestrafung in diesen Fällen ist so problematisch und war defacto auch so ins Zwielficht geraten, daß der jetzige Zustand zu begrüßen ist. Abwartende Skepsis scheint dagegen bei der Freigabe der Pornographie angebracht. Nicht, weil der Fortfall der bisherigen Gesetze eine völlig neue und schlimmere Lage herbeiführen würde, sondern deshalb, weil die schon vorhandene Lage Anlaß zu Bedenken gibt. Noch weiß man zu wenig über die Fernwirkungen der Pornographie, um die heutigen Erscheinungen als harmlos oder wenigstens tolerierbar bezeichnen zu können. Hier sollte man die Entwicklung wachsam auf negative Auswirkungen hin im Blick behalten, um dann gegebenenfalls (mit einem soliden empirischen Material, als es bis jetzt zur Verfügung steht) für eine neue gesetzliche Regelung einzutreten.

Strikte Ablehnung schließlich ist bislang nur in einem Falle notwendig: bei der vorgesehenen Zulassung des Schwangerschaftsabbruchs. Hier scheint von katholischer Seite her kein Kompromiß möglich⁸. Denn hier geht es unmittelbar um menschliches Leben selbst, und zwar um ein Leben, das besonders hilflos und schutzbedürftig ist. Noch ist über diese Änderung das letzte Wort nicht gesprochen. Aber wenn man die Entwicklung in anderen Ländern sieht (England, Schweden, Dänemark, USA, Japan u. a.), muß man befürchten, daß über kurz oder lang auch in der BRD der Schwangerschaftsabbruch legalisiert wird. Daß die Christen in einem solchen Fall „auf die Barrikaden“ gehen werden, ist wenig wahrscheinlich. Aber es wäre fatal, wenn man in dieser Lage sich einfach nur abfinden und resignieren würde. Hier ist statt dessen ein klarer und ständiger Einspruch vonnöten. Man sollte sich nicht scheuen, der Gesellschaft von heute unmißverständlich zu sagen, daß sie ein im Grunde barbarisches Mittel anwendet, um aus

⁸ Lediglich in einem Punkt könnte man ein Nachgeben für möglich halten: in der Frage, ob auch diejenigen Mittel zur Geburtenregelung verboten werden müssen, die unmittelbar nach einem Geschlechtsverkehr angewendet werden. Hier könnte man u. U. eine Freigabe hinnehmen, weil die Meinung, das neue menschliche Leben beginne erst mit der Einnistung, nicht völlig abwegig ist.

Intensiveres Bemühen
um moralisches
Handeln

Schwierigkeiten herauszukommen, die auch anders gelöst werden könnten. Um den Vorwurf der andern, daß man gegen ein von der Mehrheit beschlossenes Gesetz angeht, braucht man sich nicht zu kümmern, solange man sich in offener Weise und nach demokratischen Spielregeln zu Wort meldet. Was vor der Strafrechtsreform erlaubt war, nämlich Kritik an geltenden Gesetzen zu üben, kann nach der Reform nicht unerlaubt sein. Auch Christen haben das Recht zu protestieren. Und hier, beim staatlich legalisierten Schwangerschaftsabbruch sollten sie es energischer tun als bei allen anderen bisher genannten Neuerungen.

Im übrigen scheint überall da, wo das Strafrecht sich zurückzieht, noch folgendes besonders angebracht: Zunächst ein deutliches Festhalten an der moralischen Verurteilung; die Christen sollten mit ihrer Meinung nicht hinter dem Berg halten, daß sie auch weiterhin dieses oder jenes als ethisch minderwertig ansehen. Nur sollte dieses Bekenntnis sich nicht in Worten und Resolutionen erschöpfen. Hinzukommen muß der Versuch, die andern auch durch ein entsprechendes Verhalten zu gewinnen. Man kann gegen Pornographie gewiß in einer markanten Weise wettern, aber vielleicht überzeugt die durch einen unverkrampften und gelassenen Verzicht erreichte Gelöstheit mehr und nachhaltiger von der negativen Wirkung derartiger Surrogate als manche Philippika. Und schließlich ein letztes: man muß den Voraussetzungen für das Unrecht oder für falsche Anschauungen in der Gesellschaft nachspüren und gegen sie vorgehen. Es ist zu wenig, wenn man nur das Übel selbst anvisiert, aber nicht danach fragt, wie es zu einem Unrecht oder zu einer Unrechtsvorstellung in der Gesellschaft kommt und wie man derartige Entwicklungen unterbinden oder rückgängig machen kann. Auf das Problem des Schwangerschaftsabbruchs angewandt, bedeutet dies, daß man sich nicht zufriedengeben darf mit einer bewegten Klage über die Schlechtigkeit der Welt. Hier wären noch zwei andere, wichtigere Aufgaben anzupacken: man müßte angehen gegen die tieferliegenden Ursachen der Misere, und man müßte versuchen, so nachhaltig und allgemein die Achtung vor dem Wert des Lebens zu fördern, daß Abtreibung zu einem immer indiskutabler werdenden Mittel wird. Auf diese Weise würde der Fortfall der Strafandrohungen mehr als kompensiert; denn hier wäre das Böse von innen her überwunden, eine Wirkung, wie sie von einem Gesetz als solchem niemals ausgelöst werden kann.

So gesehen, bieten die Lockerungen des Strafrechts sogar eine Chance: sie fordern heraus, sich in noch intensiverer Weise um das moralische Handeln selbst zu bemühen.

Heide Hillbrand

Den Frieden verkünden, zum Frieden erziehen

Weihnachten und Weltfriedenstag, Jubiläum der UNO und Waffenstillstand im Nahen Osten – vielerlei Gelegenheiten, um über den Frieden zu predigen, den Frieden zu verkünden, zum Frieden zu erziehen. Voraussetzung dafür ist aber ein Vertrauen darauf, daß der Friede möglich ist, und die Bereitschaft, sich unbedingt für den Frieden einzusetzen. Dazu bedarf es gediegener Information (1. Teil) und konstruktiver Anregungen und Vorschläge. Wir haben deshalb die Verfasserin gebeten, für die Praxis in Verkündigung und Erwachsenenbildung, Schule und Familie eine geeignete Unterlage zu erstellen (siehe besonders den 2. Teil). red

1. Zur Situation

Der Friede
ist unvermeidlich

Der Friede ist zur brennendsten Frage unserer Zeit geworden. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit sind wir an einem Punkt angelangt, da der Krieg als Mittel, politische Ziele zu erreichen, Interessen durchzusetzen, Machtansprüche zu erweitern, unbrauchbar geworden ist.

Der Friede ist die Lebensbedingung des technischen Zeitalters. Wir müssen lernen, den Frieden zu planen. Denn dieser nie dagewesene, „unvermeidliche“ Weltfriede ist nicht denkbar als bloßes Ruhen der Waffen. Wir leben ja in einer Welt, die voll ist von Konflikten, Spannungen, unbewältigten und unbefriedigenden Situationen, die zur Entspannung, Lösung und Veränderung drängen. Soll dies nicht wie bisher durch den Krieg, den großen Veränderer, den „Vater aller Dinge“ geschehen, so muß es durch andere, neue, nicht gewaltsame Methoden der Konfliktregelung und des Spannungsausgleichs, eben durch den neuen Frieden geschehen. Wir sind vor die Aufgabe gestellt, „Weltinnenpolitik“ zu betreiben (Weizsäcker), das heißt, die ungeheuren Probleme der Menschheit, die dringend der Lösung bedürfen, annähernd so zu regeln, wie wir dies bisher innerhalb eines Staates zu tun gelernt haben: im gewaltlosen Ringen um das gemeinsame Interesse, in Unterwerfung unter eine allgemein verbindliche Rechtsordnung im Falle des Konflikts, im Unterhalten von Beziehungen trotz schärfster Gegensätze.

Der Friede ist möglich

Betrachten wir die Geschichte der Menschheit, so erkennen wir deutlich eine Entwicklung zur fortschreitenden Eliminierung des Krieges, eine ständige, wenn auch mühselige und von Rückschlägen unterbrochene Ausdehnung von Sozial-

gebildet, innerhalb derer Konflikte gewaltlos gelöst werden. So wie das Recht des Stärkeren heute die internationalen Beziehungen beherrscht, beherrschte es ehemals bereits die Beziehungen zwischen Familien, Sippen und Horden; nur innerhalb der kleinen Gruppe galt Friede und Ordnung, außerhalb Fehde und Blutrache. Erst allmählich einigten sich die Sippen zu Stämmen, innerhalb derer sie ihre bisher gewaltsamen Beziehungen in schiedsrichterlich geordnete wandelten, entstanden Stadtstaaten und Reiche, in deren Grenzen Rechtsordnungen entstehen konnten; erst allmählich wurden einzelne Geschlechter und Feudalherren, die immer wieder kämpfend sich erhoben hatten, in die größere Einheit der Territorialstaaten, diese wieder in Nationalstaaten integriert. So ist der früher unabsehbare Kreis möglicher Konfliktparteien auf einige Nationalstaaten, im wesentlichen auf die Machtblöcke zusammengeschmolzen. Diese aufsteigende Linie in der Geschichte des Friedens ist in erster Linie wirtschaftlichen Zwängen, dem Willen zum Überleben und der allmählichen Anpassung des Bewußtseins an veränderte Strukturen zu verdanken.

Beziehungskreis und Sozialgebilde

Der lebensnotwendige *Beziehungskreis* als jener Raum von Beziehungen, der zum Schutz und zur Erhaltung und Entfaltung des Lebens in wirtschaftlich-arbeitsteiliger wie militärischer Weise erforderlich ist, verlangte das lebenssichernde *Sozialgebilde*, das fähig ist, diesen Schutz für Leben und Kultur seiner Angehörigen zu übernehmen. Jene Sippe etwa, deren Existenzmittel zu knapp geworden sind und die von einem stärkeren Gegner bedroht wurde, hörte auf, für ihre Angehörigen das lebenssichernde Sozialgebilde zu sein. Um Schutz und Erhaltung des Lebens zu gewährleisten, mußte sie sich mit anderen Sippen zum Stamm vereinigen, wodurch sie dem Feind wieder gewachsen und zur Erweiterung des notwendigen Lebensraumes fähig war. Tat sie das nicht, wurde sie aufgerieben. Konnte sie innerhalb des Stammes mit den einstigen Gegnern nicht zur notwendigen gewaltlosen Schlichtung von Spannungen und Streitigkeiten finden, zerfiel der Stamm und konnte mühelos von einem anderen besiegt werden. Ein weiteres markantes Beispiel bieten die Geschlechterfehden in noch jungen Städten des Mittelalters. Von dem Verbot, Waffen zu benutzen, das sich als unwirksam erwies (analog einem Kriegsverbot), bis zum Verbot, überhaupt Waffen zu tragen (analog der Abrüstung), war es ein mühseliger und blutiger, aber letztlich doch erfolgreicher Prozeß, das lange eingesessene Familienbewußtsein zugunsten eines neuen Stadtbürgerbewußtseins abzubauen. Die Geschichte beweist unzählige Male, daß

Leben oder Zerstörung von Gruppen, Kulturen, Sozialgebilden jeder Art davon abhängt, ob sie fähig sind, mit dem lebensnotwendigen Beziehungskreis Schritt zu halten, oder ob ihre Angehörigen an der überlieferten Integrationsstufe wie an etwas Absolutem, Unveränderlichem festhalten und zugrundegehen.

Heute haben wir die Integrationsstufe des Nationalstaates, die noch vor einem Jahrhundert als lebenssicherndes Sozialgebilde angesehen werden konnte, bereits überschritten. In einer Welt der wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Abhängigkeit und Verflechtung kann kein Nationalstaat mehr Lebensstandard, Fortschritt und Sicherheit seines Volkes gewährleisten. Die Aufrechterhaltung der Souveränität der einzelnen Staaten ist daher im Grunde nach außen hin sinnlos, nach innen aber unberechtigt geworden. Immer noch kann der Staat den Einsatz des Lebens von seinen Bürgern verlangen, während er seine Gegenleistung, es wirksam zu schützen, längst nicht mehr zu vollbringen vermag. Unser lebensnotwendiger Beziehungskreis, selbst über ein vereintes Europa oder den Westen hinaus, ist die Eine Welt geworden. Der Zusammenschluß der Nationen mit dem Fernziel etwa eines Weltstaatenbundes wäre in dieser Sicht nicht nur die einzig sinnvolle Lösung, sondern auch die logische Fortsetzung einer langen sozialgeschichtlichen Entwicklung. Das führt uns zur Forderung der Planung des Friedens, der bewußten Gestaltung weltweiter Beziehungen zurück. Wir dürfen nicht auf den Frieden warten, wir müssen ihn schaffen. Eine wesentliche Voraussetzung für die Planung des Friedens ist die Erkenntnis der anthropologischen, soziologischen und kulturellen Ursachen des Krieges.

Gehört der Krieg zur
„Natur“ des Menschen?

Deshalb haben wir uns weiter zu fragen: Inwieweit liegt der Krieg in der „Natur“ des Menschen? Inwieweit ist er Folge menschlicher Daseinsbedingungen? Inwieweit ist er schließlich „kulturelle“ Schöpfung des Menschen, d. h. nicht naturnotwendige und damit prinzipiell wandelbare Gestaltung seiner Umweltbeziehungen?

Der Mensch ist ein *soziales Wesen*. Nicht nur Erhaltung und kultureller Fortschritt der menschlichen Gesellschaft sind nur durch das Zusammenwirken vieler möglich, auch der Einzelne ist in seiner „Menschwerdung“ von der Gemeinschaft abhängig. Selbsttätigkeit, Ichbewußtsein, Sprache, Erkenntnis, den Gebrauch der Intelligenz, Erwachen des Gemüts, Liebesfähigkeit, also alles, was den Menschen zum Menschen macht, lernt er in Reaktion, in Nachahmung, in Erwidern auf ein menschliches Gegenüber, ohne das er nicht Person werden könnte. Dieser einzigartigen Angewie-

senheit steht eine fundamentale Unsicherheit menschlicher Existenz gegenüber. Der Mensch ist nicht nur soziales, geistbegabtes, kulturschaffendes Wesen, er ist vor allem *Lebewesen*, d. h., er hat den Drang, zu leben, will leben, sich verwirklichen, will die Erfüllung seiner Bedürfnisse. Nun erfährt der Mensch von Anbeginn seiner Existenz an — dies gilt geschichtlich wie für jeden Einzelnen —, daß seiner Fülle existentieller Bedürfnisse (physiologisch bedingter wie Nahrung, Wärme, Schlaf, aber auch sozialer und kultureller wie Liebe und Geborgenheit, Anerkennung und Orientierung) eine stets unbefriedigende Wirklichkeit gegenübersteht. Sein Leben ist, noch bevor er begreifen kann, eine Kette leibhafter Erfahrungen, daß das Leben voll Widerstand, Mangel, ja voll Unsicherheit und Bedrohung ist — und er reagiert mit Angst und Aggressivität.

Aggressivität und Angst

Aggressivität ist eine Eigenschaft der Vitalität — denn dem Drang, zu leben, zu bestehen, muß gleichzeitig auch der Drang innewohnen, alles abzuwehren, anzugreifen, was dieses Leben beengt und bedroht. In dieser Sicht ist Aggressivität an sich ein lebensnotwendiger Bestandteil unseres Seins, der aber als nicht gesellschaftsfähig betrachtet wird und daher verdrängt in uns ist. Die Angst, die jeder Mensch von klein auf nach dem ersten Erleben von Enttäuschung, Versagung, Gefahr und Schmerz empfindet, stärkt sein Bedürfnis nach Sicherheit, nach Bekanntem, Vertrautem. In seiner Vitalität findet er immer wieder eine Möglichkeit, sich auch an nicht befriedigende Verhältnisse anzupassen, sich einzurichten — aber jede neue Situation, jeder neue Mensch kann seiner Erfahrung nach eine Bedrohung sein.

Diese Elemente menschlicher Existenz — Angst und latente Aggressivität — prägen natürlich auch sein soziales Leben. Da die Menschen einander brauchen, schließen sie sich in Gruppen zusammen. Innerhalb seiner Gruppe findet der Mensch Schutz und Stillung seiner Bedürfnisse, mit ihr identifiziert er sich. Diese Geschlossenheit des Wir-Bewußtseins bedingt einen Ausschluß aller anderen, die durch ihre Andersartigkeit und Fremdheit als prinzipiell bedrohlich für die eigene Existenz und Sicherheit empfunden werden. Es entsteht ein Unvermögen, diesen „Anderen“ Gutes, ja die volle Eigenschaft des Menschseins zuzuerkennen. Innere Spannungen, Schuld, mißliche Umstände, alles Böse wird auf die anderen projiziert, ja in ihnen personifiziert. Es entsteht das Feind-Bild, die Stereotype, die Einfühlung und Kommunikation erschweren und letztlich unmöglich machen. Die gestaute Aggressivität sucht ihr Ventil in dieser Sündenbockmentalität. Unter dem Einfluß dieser Affekte und

Ideologien, die von den Herrschenden gefördert werden, entstehen Grenzen, Schutzwälle, Rüstungen, entstehen Wände von Entfremdung, Angst, Mißtrauen und Haß, die ursprünglich oft gar keinen objektiven Grund haben.

Dies alles bedeutet aber nicht, daß Kriege naturnotwendig sind. Naturnotwendig und daher im Prinzip unab abschaffbar sind der Wille zur Selbstbehauptung, sind Angst und Aggressivität. Ihr Ausdruck, ihre kulturelle Überformung aber sind plastisch und veränderlich. Wenn die Abschaffung des Krieges dennoch unserer Verfügung fast entglitten scheint, liegt dies daran, daß er bereits in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, vor allem aber in den Strukturen des allgemeinen Bewußtseins fest verankert ist: durch eine kraftloser werdende, aber noch wirksame Ideologie, durch immer wieder tradierte politische Spielregeln, durch die selbstverständliche Existenz von Heeren, infolge von Wehrpflicht, politisch wirkenden Militärs, gewaltigen Waffenlagern und Rüstungsindustrien, durch kostspieligen Einsatz der Wissenschaft für weitere Verbesserung der Kriegstechnik, Erzählung und Erfahrung, Geschichtsunterricht und Massenmedien, Rechts- und Erziehungssysteme usw. gewinnt der Krieg eine beherrschende Selbständigkeit und Selbstverständlichkeit, in der er sich quasi selbst reproduziert.

Die Ursachen des Krieges liegen also nicht in der Schlechtigkeit des Menschen, sondern in wirtschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen, die Spannungen und Konflikte erzeugen, zum Kriege drängen, in Strukturen, die den Krieg unmittelbar festigen, in den Strukturen des allgemeinen Bewußtseins und erst mittelbar in der menschlichen Natur.

2. Was ist zu tun?

Änderung von Strukturen

Der Friede wird also nicht das Ergebnis einer veredelten menschlichen Natur sein, sondern das Ergebnis eines schrittweisen *Umbaues von Strukturen*.

Zunächst und offensichtlich drängen jene Strukturen zur Veränderung, die Konfliktstoff in sich bergen: die Lösung der Probleme der Dritten Welt, eine besser geplante und koordinierte Entwicklungshilfe, vor allem aber Änderung der Welthandelsstrukturen zugunsten der benachteiligten Länder, Verstärkung der *Friedensforschung*, Schaffung eines Instrumentariums für friedliche Konfliktlösungen, Umfunktionalisierung der Außenpolitik vom Grundsatz der Gewinnmaximierung zu dem der gemeinsamen Gewinnoptimierung, Stärkung der UNO, schrittweise Abrüstung, Umfunktionalisierung der Rüstungsindustrien, verstärkte Kontakte und Verflechtungen auf allen Gebieten zwischen den Nationen und feindlichen Gesellschaften . . .

Erziehung zum Frieden

Da aber die dazu erforderlichen Leistungen, Ideen und Initiativen durch die allgemeine Bewußtseinslage noch verhindert oder behindert werden, wird es notwendig sein, mit der Bemühung um ein verstandes- und gefühlsmäßiges Umlernen der Menschen, das seinen Anstoß durch die Erfahrung des Weltkrieges und der Bombe bereits erhalten hat, mit einer bewußten *Erziehung zum Frieden* zu beginnen.

Da der Friede sich auf die Gesellschaft stützen muß, muß die Erziehung zum Frieden eine möglichst *umfassende* sein. Sie muß in Familie und Schule, Kirchen und Massenmedien, in allen Gruppen und Institutionen Fuß fassen, in denen bewußte Bildungsprozesse möglich sind.

Weckung eines Problembewußtseins

Die erste Aufgabe einer Friedenserziehung wird die Weckung eines stärkeren *Problembewußtseins* sein. Der träge und scheinbar unbegreifliche Widerstand, den die Mehrheit der Menschen einer Beschäftigung mit einem doch wahrhaft „hautnahen“ Problem entgegensetzt, erklärt sich zum Teil aus Untertanenschlaf und aus einer prinzipiell apolitischen Haltung, die nur „die da oben“ für kompetent hält, solche Fragen zu lösen. Zum größeren Teil ist er aber wohl auf Verdrängung einer Daseinsbedrohung zurückzuführen, der man sich ohnmächtig ausgesetzt fühlt. Jede Bemühung, den Menschen das Furchtbare einer möglichen Katastrophe vor Augen zu halten, verstärkt diesen Verdrängungsmechanismus lediglich.

Es geht also darum, dieser Ausschaltung des Verstandes, dem lähmenden Mythos von der Unvermeidbarkeit der Kriege, der Bestie im Menschen u. ä., die jedes Engagement verhindern, eine zuversichtliche, wenn auch nüchterne Sicht der Wirklichkeit entgegenzustellen:

Daß der Weltfriede durchaus möglich ist, aber nicht vom Himmel fallen wird, sondern des ernsthaften Willens, der Fantasie, der gemeinsamen Arbeit aller bedarf, und zwar bald bedarf.

Dieses aufgeklärte Bewußtsein muß sich, wenn es befreiend und nützlich sein soll, auf *Wissen* stützen, auf psychologische und soziologische, historische und politische Kenntnisse, die das Phänomen des Krieges und die Möglichkeiten des Friedens erhellen. Friedensforschungsinstitute im Ausland haben etwa bereits einen Lehrplan ausgearbeitet, der Frieden in Fächern vorsieht, indem der Unterricht in Geschichte und Geographie, Sozialkunde, Psychologie, Religion usw. die besonderen Aspekte des Friedens berücksichtigt.

Selbständige Meinungsbildung

Selbstverständlich dürfen solche Kenntnisse nicht rein abstrakt vermittelt werden. Eine wesentliche Aufgabe der Frie-

denserziehung liegt darin, Jugendlichen und Erwachsenen das Verständnis *konkreter* Situationen, vor allem der jüngeren Geschichte, und eine *selbständige Meinungsbildung* über alle aktuellen Konflikte, Tendenzen, Systeme zu ermöglichen. Eine massive öffentliche Meinung über außenpolitische Fragen, über Abrüstung, Entwicklungshilfe, Intervention oder Nichteinmischungspolitik u. v. a. vermag heute bereits einen entscheidenden Druck auf die Regierenden auszuüben, die bisher in relativ einsamen Höhen über das Schicksal ihrer Völker zu entscheiden gewohnt sind. Vor allem anderen aber muß in den Menschen Verständnis für ihre gesellschaftliche Abhängigkeit, ihre eigenen psychischen Strukturen und daraus folgenden Gesetzmäßigkeiten des Gruppenverhaltens erweckt werden, für das Vorhandensein und die Entstehung von Aggressionen, Mißtrauen, Intoleranz, Autoritätsgläubigkeit, Konformismus und Passivität, von Stereotypen, Vorurteilen und Ideologien, die den Keim zu Gewaltlösungen in sich tragen und die notwendige Kommunikation in Konfliktsituationen verhindern.

Gewissensbildung

Dementsprechend müssen immer wieder jene Haltungen vor Augen gehalten werden, die den Frieden in den konkreten Situationen des Lebens fördern:

Gesellschaftsbezogenes und damit politisches Denken und Handeln, Offenheit und Vorurteilslosigkeit, Toleranz, Fähigkeit zu Kritik und Distanz, zum Gespräch und zur Kooperation, Mut zum Fremden, Neuen, zur Überwindung von Schranken, Einfühlung in Leid und Unrecht, Erweiterung des Zugehörigkeitsgefühls. . . .

Freilich wird dieses Wissen allein, selbst wenn es Werthaltungen schafft und das *Gewissen* formt, nicht ausreichen, uns zu friedfertigen und friedensfähigen, zu kommunikativen und kooperativen Menschen zu machen. Denn was jenen Eigenschaften des Friedens zugrundeliegen muß, die Fähigkeit zu lieben, zu vertrauen, mitzufühlen, möglichst freizusein von Angst, ist nicht ohne weiteres durch Verstand und Willen verfügbar, durch ethische Postulate machbar, sondern nur gemüthhaft zu erfahren und einzuüben.

Familie und Autorität

Es ist das unschätzbare Verdienst der Tiefenpsychologie, uns die Bedeutung der ersten Monate und Jahre des Lebens für die Charakterprägung des Menschen klargemacht zu haben.

Die ersten mitmenschlichen Erfahrungen in der *Familie* prägen die gemüthhafte Einstellung des Menschen zu den anderen, zum Leben, zu sich selbst, sie sind ihm Grundmodell für alle späteren gesellschaftlichen Beziehungen. In der Familie lernt er, für Liebe und Anerkennung Trieb-

Erziehung zu Freiheit und Eigenständigkeit

verzicht zu leisten, Mitmensch in einer menschlichen Gesellschaft zu sein. Aber *wie* er es lernt, ist entscheidend, ob in Urvertrauen oder Angst vor den anderen, Liebesfähigkeit oder Bindungsschwäche und Herrschsucht, Mitgefühl oder Gleichgültigkeit und Stumpfheit, Initiative oder Passivität, Selbständigkeit oder Unterwürfigkeit. . . .

Diese Erkenntnisse sind geeignet, einige der herkömmlichen Erziehungsleitbilder und -methoden grundsätzlich in Frage zu stellen. Einige große Richtlinien seien hier beispielshalber angeführt: *Autorität* als Anspruch auf unbedingten Gehorsam prägt vielleicht „folgsame“ Kinder, vor allem aber brave, leicht beeinflussbare, unkritische Untertanen, die, unfähig zu Eigenverantwortlichkeit und selbständigen Gewissensentscheidungen, leicht zur Hingabe an starke Führer und Systeme einfacher Orientierung neigen, und damit für die Demokratie, vollends aber für den Frieden gefährlich sind. Will man freie, initiative, phantasievolle und verantwortungsbewußte Menschen, muß man dem Kind möglichst Freiheit, möglichst Spielraum für seine eigenen Interessen, möglichst früh Entscheidungsmöglichkeiten einräumen, statt es dauernd durch Befehle, Verbote, Kritik, Drohung und Strafen nach fraglos übernommenen Leitbildern zu dressieren: Sauberkeit, Ruhe, Gehorsam, Ordnungsliebe, Höflichkeit, gute Manieren, Bescheidenheit usw. Das Ergebnis mag zwar oberflächlich ein gesellschaftlich erwünschtes sein, wird die wesentlichste Eigenschaft aber, die die Gesellschaft vom Kind und späteren Erwachsenen brauchte, mit Erfolg ausmerzen: Liebe und Freude an sozialen Beziehungen, Vitalität und Interesse, die Fähigkeit, sich Konflikten auszusetzen und sie kommunikativ zu lösen. Ein Kind reagiert auf Unterdrückung und Einengung wie ein Erwachsener: mit Haß und Aggressivität. Nur wagt es nicht, dem Ausdruck zu geben, ja es zu empfinden; es verdrängt. Die Folgen sind gestaute Aggressivität, die häufig erwähnte „Grausamkeit“, Angst- und Schuldgefühle, Verstocktheit, ja Intelligenzstörungen und Neurosen, im besten Fall Mißtrauen, Abstumpfung und Gleichgültigkeit. Die Eltern geben ihren Kindern die beste Hilfe für ihr späteres Zusammenleben mit, indem sie eine Umgebung schaffen, in der Wissen und Erfahrung nicht als Zwang, sondern als Geleitschutz angesehen werden, in der Grenzen der persönlichen Entfaltung nicht willkürlich nach dem Prinzip der Über- und Unterordnung, sondern durch legitime Bedürfnisse anderer Familienmitglieder gesetzt werden, wo nicht die Macht, sondern Freiheit im Kompromiß eingeübt wird. Bisher aber wird selbst die *Liebe* der Eltern oft als Mittel der Unterdrückung verwendet, mit

• Liebesentzug gedroht, um Gehorsam zu erreichen – ein sicheres Mittel, um ein Kind völlig zu verunsichern und seine Liebesbereitschaft zu schwächen. Wirkliche Liebe bedeutet auch einem Kind gegenüber, es in seiner Eigenständigkeit zu bejahen, es anzuerkennen und zu ermutigen. Die Liebe muß vom Kind als unbedingte Geborgenheit empfunden werden können, es muß sich selbst als liebenswert begreifen, und zwar in seiner Ganzheit. *Vollkommenheitsideale* sind gefährlich. Die Diskrepanz zwischen Ich-Ideal, wie es von den Eltern suggeriert wird, und der erlebten Realität verführt dazu, das als Böse Empfundene zu verdrängen, nach außen zu projizieren und dennoch stetige Schuldgefühle zu empfinden. Jeder Mensch sollte fähig sein, die eigene Unvollkommenheit ohne Selbsthaß und Verachtung zu bewältigen, dann wird er sie auch bei anderen leichter ertragen. Toleranz und Menschenliebe fangen unweigerlich bei der eigenen Person an. Wer angehalten wird, ständig in sich etwas auszurotten, wird zur Ausrottung überhaupt neigen, wer sich naiv für gut hält, da er nicht gelehrt worden ist, sich auch in seinen Schwächen zu lieben und sie daher zu leugnen gezwungen ist, wird die Erklärung fürs Böse stets außerhalb suchen.

So sollte man auch auf die Verwendung von Freund-Feind-Bildern, auf böse Männer, Hexen und Wau-Waus jeglicher Art verzichten, die dazu verleiten, das Böse zu personifizieren, Sündenböcke zu schaffen. Auch in der Vermittlung *absoluter* Erkenntnisse ist Vorsicht geboten, weil jede Absolutheit Ausklammerungstendenzen und Frontbildungen bereits in sich trägt, Radikalismus und Intoleranz fördert, Einfühlung in Andersdenkende erschwert und Feinde schafft. Es sollte die Erkenntnis vermittelt werden, daß es absolute Wahrheit gibt, die wir aber nur schrittweise und immer nur gemeinsam erkennen können.

Neben dieser indirekten Erziehung zum Frieden, die die Menschen gemüthhaft zum Leben mit anderen befähigen soll, gibt es noch unerschöpfliche Möglichkeiten, durch Vorbildgeben, Gespräche, den gesamten Lebensstil in der Familie zum Frieden zu erziehen. Daß auch die Strukturen der *schulischen* Erziehung über die erwähnten sachlichen Unterrichtselemente hinaus wichtig sind (ob autoritärer oder ermunternder, Diskussionen umfassender Vortragsstil, ob Konkurrenzsystem unter den Schülern oder Gruppenarbeit zur Lösung gestellter Aufgaben usw.), sei kurz erwähnt.

Wie aber soll Erziehung zum Frieden beim bereits geprägten *Erwachsenen*, der ja dringendst hier und jetzt als Friedensträger gebraucht wird, wirksam werden?

So unbestreitbar die Wichtigkeit von Masseninformati-
on durch Medienpädagogik ist, so wünschenswert und notwen-
dig eine stärkere Verankerung des Friedensgedankens in den
verschiedenen Institutionen unserer Gesellschaft, vor allem
in denen der Erwachsenenbildung scheint, so gilt auch hier,
daß das notwendige Bewußtsein, die erforderlichen sozialen
und emotionalen Fähigkeiten wirksam nur durch Praxis,
durch Leben erfahren und eingeübt werden können.

Irrationale, unbewußte Einstellungen und Fehlhaltungen,
Mängel und Bedürfnisse werden im Alleingang, durch Selbst-
beobachtung nicht leicht klar, und die Zahl der in Dauer-
reflexion Lebenden ist allzu gering. So wäre es wichtig, daß
immer mehr Familien und Gruppen das Problem des Frie-
dens in ihr Leben aufnehmen, sich in seine Fragen ver-
tiefen, sich in kommunikative Fähigkeiten einüben (die lei-
der noch wenigen vorbehaltenen Methoden der Gruppen-
dynamik wären hier sehr nützlich) und für den Frieden
auch tätig werden könnten.

Für den Frieden
tätig sein

Solche Tätigkeit für den Frieden könnte etwa darin beste-
hen, in der eigenen Umgebung bewußtseinsbildend zu wir-
ken durch Gespräch und Diskussion, ja in der Öffentlich-
keit durch aufbauende Methoden der Demonstration, durch
Teilnahme, Kritik und Protest an politischen Geschehnissen,
Briefe an Zeitungen, Politiker und sonstige Verantwortliche,
sie kann bestehen in der Erziehung der eigenen Kinder, die
ja ständige Reflexion und richtiges Beispielgeben verlangt,
sie kann darin bestehen, daß man seine Berufsarbeit, soferne
sie dazu geeignet ist, auch in den Dienst der Bewußtseins-
bildung für den Frieden stellt: Priester können in Predigt
und Katechese, vor allem auch in kirchlicher Gruppenar-
beit, Christen auf Frieden hin sensibilisieren und aktiv
machen, Lehrer können ihre Schüler, Erwachsenenbildner
ihre Hörer beeinflussen, Journalisten können in Artikeln
das Interesse ihrer Leser wecken, Schriftsteller und andere
Künstler können das Thema des Friedens in Buch und Schau-
spiel, Film und Choreographie gestalten, Politiker nicht nur
durch Initiativen, sondern bereits durch ihre kundgetane
Einstellung bewußtseinsbildend wirken. . . .

Der Trend der Zeit ist dem Frieden günstig.

Wie alles Neue, erfordert der Frieden viel Mut, Geduld,
Fantasie. Aber jeder, der sein Leben, seine Freunde und
die Welt liebt, kann etwas tun. Vor allem jene, die in die-
ser Welt eine Schöpfung sehen, in der die Erlösung schon
begonnen hat, und die einmal die Neue Erde sein soll, in
der Gott sichtbar werden kann.

Paul M. Zulehner
Plädoyer für
Laien im
Gemeindedienst

Im Anschluß an die zwei Beiträge über die Laientheologen in Heft 2 dieses Jahrganges und an eine Resolution des Vikariatsrates Wien-Stadt begründet Zulehner, weshalb von der Aufgabe der heutigen Kirche in den territorialen und kategorialen Gemeinden her ein verstärkter Personaleinsatz, insbesondere durch die Hereinnahme von Laientheologen in den pastoralen Dienst der Kirche, vordringlich ist. Die theologische Frage nach dem kirchlichen Amt wird dabei ausgeklammert. Dafür sei u. a. auf den Beitrag von E. Schillebeeckx in Heft 3 dieses Jahrganges verwiesen. red

Resolution

„Der Vikariatsrat Wien-Stadt tritt beim eb. Ordinariat für die erweiterte Einstellungsmöglichkeit von Laien mit theologischer Hochschulbildung oder entsprechender Ausbildung für pastorale Aufgaben in den (kategorialen oder territorialen) Gemeinden ein. Im Dienstpostenplan vorzusehende Stellen sollen zeitgerecht noch im kommenden Arbeitsjahr mit einer Beschreibung ad experimentum im Diözesanblatt ausgeschrieben werden.“

Diese Resolution, die am 11. Juni 1970 vom Pastoralrat des Vikariates Wien-Stadt beschlossen wurde, ist das dringliche Ergebnis folgender Tatsachen:

1. Die Kirche ist so viel
wie ihre Aktivität

Die Kirche ist in der heutigen Gesellschaft nicht mehr und nicht weniger, als sie in eigener Aktivität zuwege bringt¹. War in den vorindustriellen Gesellschaftsformen die Kirche (als religiöse Institution einer Gesellschaft) überaus eng mit den übrigen gesellschaftlichen Einrichtungen wie Schule, Staat, Wirtschaft, Familie, Freizeit verbunden², so daß man etwa den josephinischen Staat noch als christentümlichen Staat bezeichnen konnte, so hat der Prozeß der Industrialisierung und der damit ausgelösten wirtschaftlichen, sozialen, politischen und geistigen Revolution³ zu einer zunehmenden Entflechtung dieser gesellschaftlichen Institutionen geführt. Die damit verbundene weitgehende Säkularisierung gesellschaftlicher Bereiche⁴ — vom II. Vatikanischen Konzil als relative Autonomie weltlicher Sachbereiche beschrie-

¹ Daß dieser Satz nicht der fundamentalen theologischen Wahrheit widerspricht, daß Kirche ein Ereignis ist, bei dem die Initiative bei Gott liegt, braucht hier nicht weiter dargestellt zu werden. Denn Handeln Gottes und menschliches Tun stehen zueinander nicht im Gegensatz.

² Vgl. dazu J. Schasching, *Kirche und industrielle Gesellschaft*, Wien 1960, 139 ff.

³ J. Schasching, *Die soziale Botschaft der Kirche*, Innsbruck 1963, 16 ff.

⁴ P. M. Zulehner, *Kirche und Austromarxismus*, Wien 1967.

ben⁵ — ist für die Situation der Kirche von noch unabsehbarer Bedeutung. Waren nämlich bisher Bestand und Wirken der Kirche von gesellschaftlichen Institutionen gesichert, so ist dieser „Rückhalt“ heute nahezu weggefallen. In zunehmender Weise ist die Kirche auf ihre Eigentätigkeit verwiesen. Die Menschen nehmen am Glauben und am Leben christlicher Gemeinden teil, wenn sie von diesen Gemeinden und der Kirche selbst dazu gewonnen werden. Staat, Schule (außerhalb des Religionsunterrichtes), oft auch die Familien, fallen als Sozialisationsträger im Sinn der Kirche immer mehr aus⁶.

Dadurch ist aber die Personalfrage zum zentralen Problem der heutigen Pastoral geworden. Noch so gute Pastoral-konzepte bleiben auf dem Schreibtisch liegen, wenn es nicht Menschen gibt, die sie durchführen. Wird diese Frage aber nicht in absehbarer Zeit befriedigend gelöst, dann wird ein weiteres Auswandern vieler getaufter Christen aus dem Gemeindeleben und ihrem Glauben nicht zu verhindern sein. Die Kirche, die in Österreich heute als Gemeindekirche immer noch die Chance hat, zwar nicht gesellschaftlich oder staatlich garantierte Staats- oder Volkskirche, aber immerhin Großkirche zu sein, wird dies nur dann bleiben, und nicht zur gesellschaftsunwirksamen Klein- oder Sektenkirche⁷ werden, wenn es ihr gelingt, die Personalfragen zu lösen.

2. Engpaß im kirchlichen Personal

Während nun auf der einen Seite die Aufgaben der Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Situation zunehmen, weshalb eine Vermehrung des kirchlichen Personals vonnöten

⁵ Gaudium et spes Nr. 36.

⁶ L. A. Vaskovics, Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen, in: Int. Jahrbuch für Religionssoziologie 3 (1967) 115 ff.

⁷ Zur Klärung der Begriffe: (a) Gemeindekirche ist ein theologischer Begriff und besagt, daß Glaube gemeinschaftsstiftend, kirchen- und gemeindebildend ist. Welche soziale Gestalt diese Kirche und Gemeinde hat, hängt von den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen ab: So ist (b) eine Volks- und Staatskirche jene Sozialform, in der die Kirche mit der Gesellschaft, vor allem mit deren politischer Institution engstens verflochten ist. Sieht man von diesem gesellschaftlichen Bezug ab, so läßt sich (c) von Groß- und Kleinkirchen reden, wobei Kleinkirchen eine sektoide Tendenz haben, sich von der Gesellschaft abzusondern, Großkirchen hingegen mit der Gesellschaft in reger Kommunikation stehen. Vgl. dazu auch J. H. Fichter, Typologies of Organized Religion, in: Types, Dimensions et Mesure de la Religiosité, Actes de la X Conference internationale, Rome 1969, 3 ff.

ist, besteht auf dem Sektor des traditionellen Personals ein starker Engpaß⁸.

Altersaufbau

Dieser Engpaß ist zunächst eine Folge der *Überalterung* der Wiener Weltpriester. Ihr Durchschnittsalter liegt bei 52 Jahren, die vergleichbaren Männer der österreichischen Bevölkerung sind im Durchschnitt 41 Jahre alt⁹. 36 Prozent der Weltpriester sind über 60 Jahre. Nach einer optimistischen Prognose, die einen Neupriesterzuwachs von 18 pro Jahr annimmt, ist bis 1980 mit einer Verringerung der Weltpriester im aktiven Dienst um 14 Prozent, bis 1990 um 15 Prozent zu rechnen.

Sinkende Weiheziffer

Diese Prognose bedarf aber einer Korrektur, weil die *Weiheziffer* in den Nachkriegsjahren, besonders aber in den letzten zehn Jahren erheblich gesunken ist¹⁰. Die Weiheziffer betrug 1945 bis 1949 79,6 Prozent, 1950 bis 1954 65,2 Prozent, 1955 bis 59 72,2 Prozent, 1960 bis 64 53,6 Prozent. Unter der Annahme, daß sich die Entwicklung der letzten Jahre fortsetzt, dürfte gegenwärtig die Weiheziffer etwa bei 35 Prozent liegen. Das heißt also, daß von drei Studenten, die in den ersten Jahrgang eintreten, einer geweiht wird. Da die Eintrittsziffer der letzten 25 Jahre relativ konstant bei 26 Studenten pro Jahr liegt, bedeutet dies, daß im Jahr – entgegen der Annahme der Prognose, die noch auf den Durchschnittswerten der Jahre 1950 bis 1965 beruht¹¹ – nicht 18, sondern 9 Neupriester vorherzusagen sind.

Austrittsrate

In einem Bericht über die personelle Situation der Wiener Diözese darf ein Hinweis auf die Austritte von Priestern nach der Weihe nicht fehlen. Von den Priestern, die nach 1945 geweiht wurden (das sind 348), sind wenigstens 21 aus dem kirchlichen Amt ausgeschieden, das sind 6 Prozent oder ein Priester pro Jahr. In dieser Berechnung sind nur jene Priester berücksichtigt, die mit dem Stand vom 1. 1. 1970 bereits laisiert wurden.

Schon aus diesen wenigen Angaben wird die Größe des Personalproblems der Erzdiözese Wien deutlich.

⁸ Der Personalstand der Welt- und Ordensgeistlichkeit der Erzdiözese Wien 1969 weist für die Wiener Stadtdekanate 64 unbesetzte Kaplanstellen aus.

⁹ P. M. Zulehner – S.-R. Graupe, *Wie Priester heute leben*. Ergebnisse der Wiener Priesteruntersuchung, Wien 1970, 123.

¹⁰ Die Weiheziffer ist der Anteil der Weihen an den Eintritten in einen Jahrgang.

¹¹ Stand an Weltpriestern in der Erzdiözese Wien 1980/1990, hrsg. v. Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien 1967, 1. Vgl. H. Bogensberger, *Der Stand an Weltpriestern 1980–1990: Eine Prognose*, in: *Kirche im Übergang*, Wien 1969, 80 ff.

3. Folgerungen

Wenn die Kirche heute in der Verwirklichung ihres Auftrages in zunehmender Weise auf ihre eigene Tätigkeit, konkret auf die Tätigkeit ihrer Gemeinden verwiesen ist, und wenn die Zahl jener Personengruppe, die bisher im wesentlichen die Tätigkeit der Kirche getragen hat, innerhalb der nächsten Jahre relativ stark abnimmt, so folgt daraus: Will die Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Situation ihrer Aufgabe gerecht werden, muß neues kirchliches Personal erschlossen werden.

Das Problem ist im übrigen nicht neu. Dieses Anliegen hat sich in der Redefinition der Rolle des Laien in der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil gezeigt¹². Die Aussagen des Konzils sind aber nur der Endpunkt einer Entwicklung, die bis zu den Bemühungen Pius' XI. um die Aktivierung der Laien in der Katholischen Aktion zurückreichen und im Entstehen kirchlicher Berufe für Laien als Katecheten und Religionsprofessoren, als Mitarbeiter in zentralen kirchlichen Dienststellen, oder aber auch als Seelsorgshelferinnen mit den verschiedensten Aufgaben konkrete Gestalt gewonnen haben¹³. In Durchführung des II. Vatikanischen Konzils fand in der Wiener Diözesansynode die Suche nach neuen Kräften eine Fortsetzung. Die Errichtung von Pfarrgemeinderäten soll unter anderem der Aktivierung neuer Kräfte dienen. Noch deutlicher findet dieses Anliegen in dem Beschluß einen Ausdruck, (notfalls) in Wohnviertel- oder Sprengelgemeinden Laien, auch Frauen, einzusetzen¹⁴.

Bei allen diesen ersten Schritten zeigt sich deutlich, daß die Ausbildung der neu zu gewinnenden Kräfte ein bisher noch ungelöstes Problem ist¹⁵. Zudem wird sich der Engpaß im kirchlichen Personal nicht durch Gewinnung bloß ehren- oder nebenamtlicher Personen überwinden lassen.

Vonnöten sind somit gut ausgebildete Personen, die *hauptamtlich* auch im Dienst der (kategorialen sowie territorialen) Gemeinden für pastorale Aufgaben eingesetzt werden können.

4. Einsatz von Theologen mit Hochschulbildung

Als solche bieten sich in der heutigen Situation Theologen mit abgeschlossener Hochschulbildung an. Zwar gibt es viele Motive, aus denen heraus junge Menschen in zu-

¹² *Lumen gentium* und *Apostolicam Actuositatem*, passim. Vgl. F. Houtart, *Explosion der Kirche*, Salzburg 1969.

¹³ Ein Chor von Antworten, Glaube und Begriff, hrsg. v. H. Asperger und Ch. Leitmaier, sowie F. Westphalen, Wien 1969.

¹⁴ Vgl. Wiener Diözesanblatt, 12/1969

¹⁵ Modell einer Sprengel- und Wohnviertelgemeinde, Entwurf des Ausschusses für Situationsanalyse (K. Strobl).

nehmender Weise Theologie studieren¹⁶. Mancher wird eigene religiöse Fragen mit diesem Studium lösen wollen, so wie andere ihre seelischen Probleme mit Hilfe eines Psychologiestudiums bewältigen möchten. Eine weitere Gruppe strebt einen Einsatz im Schuldienst, insbesondere in der Mittelschule, an, wobei ihnen die Regelung des neuen Hochschulstudiengesetzes entgegenkommt, das eine Kombination zwischen Theologie und einem anderen Fach vorsieht. Es gibt aber schließlich auch solche, die sich für die pastorale Tätigkeit in den Gemeinden interessieren. Manche von diesen haben dabei zeitweilig das Priesteramt angestrebt und sind deshalb im Priesterseminar gewesen, haben sich aber aus vielfältigen Gründen nicht für die Weihe entschlossen.

5. Ausnützen der Chance

Alle diese Überlegungen führen zu dem Schluß, der im Resolutionsentwurf enthalten ist, daß in der gegebenen pastoralen Notsituation der Kirche, die nach einer spürbaren Vermehrung gut ausgebildeten und hauptamtlich tätigen Personals verlangt, die Chance realisiert werden sollte, die sich in den Laien mit abgeschlossener Hochschulbildung anbietet. Es ist hier nicht der Ort, die näheren Voraussetzungen zu beschreiben, unter denen dies geschehen soll: also zunächst ad experimentum, weil man eine Sache von dieser Bedeutung nicht gleich definitiv entscheiden soll; zu klären sind dann vor allem die Fragen der Postenbeschreibung, der sozialen Belange etc.; nicht zuletzt sind auch Erfordernisse hinsichtlich der pastoralen und spirituellen Ausbildung zu bedenken. Dennoch handelt es sich bei diesen Problemen um die Fragen zweiter Ordnung, die zu lösen leichter sein wird, wenn man einmal ein klares Ja zur Möglichkeit der Bestellung von Laien mit theologischer Hochschulbildung für pastorale Aufgaben einer konkreten Gemeinde gesprochen hat.

6. Katalog offener Fragen

I. Aufgaben:

Verankerung in einer konkreten Gemeinde:

Pfarr- , kategoriale Gemeinde, Wohnviertelgemeinde.

Je nach Talent: territoriale + großräumige Aufgaben in einer

¹⁶ Die Zahl der Theologiestudenten an der Wiener katholisch-theologischen Fakultät ist in den Nachkriegsjahren relativ stark angestiegen. Waren 1945 nur 115 ordentliche inskribierte Hörer (davon 29 Seminaristen), 1946 142 (68), so ist die Zahl im Jahre 1961 auf 250 (135) gestiegen, um nach 1967 sprunghaft in die Höhe zu gehen: 1968 waren es 267 (83), 1969 bereits 327 (90). Die Zahl der Priesterseminaristen ist nach 1961 fast ständig gesunken.

Kategorie (z. B. Jugend einer Pfarre, dazu Verantwortlicher für Dekanat).

Falls Kinderseelsorge: Volksschule der Pfarre als Pflicht (10, maximal 16 Stunden; jedenfalls Erstkommunionklasse, wenn sie nicht der Pfarrer hat).

II. Bestellungsmodus:

Möglichkeiten: Bestellung durch Diözese–Pfarre

Präsentationsrecht des Pfarrgemeinderates,

Besoldung aber durch Diözese.

Systemposten, nach dreijähriger Probezeit; Posten sind aus zuschreiben, dann Vorstellung im Pfarrgemeinderat.

Abwählbarkeit: 2/3 Beschluß des Pfarrgemeinderates, Beru fungsrecht an die nächste Ebene.

Kommission, die diese Frage in die Hand nimmt.

III. Finanzielle Fragen:

A-Posten

zunächst Gleichstellung mit Priester-Kaplänen

netto (öS): 1900.— Grundgehalt

500.— Wohnung (oder freie Wohnung)

800.— Haushaltszulage (oder freie Kost, bzw.
wie Kapläne)

3200.—

ca. 1000.— Schule

4200.— Anfangsgehalt (4000 als Minimum)

zu klären: Zulagen (Familiengründung – Möglichkeit für Bildung von Rücklagen);

Anrechnung von Studienzeiten wie bei anderen Berufen; Fragen der Vorrückung.

NB: Ein weiterer Beitrag zur Praxis (ein Modell für praktisch-theologische Weiterbildung) findet sich unter „Berichte“, S. 410 ff.

„Bitte beachten Sie den beiliegenden Prospekt des Lambertus-Verlages und die ebenfalls beiliegende Buchkarte des Matthias Grünewald-Verlages“

Information

Zu einem internationalen Theologenkongreß mit Resolutionen über „Die Zukunft der Kirche“ versammelten sich auf Einladung des Direktionskomitees der Zeitschrift „Concilium“ vom 12. bis 17. September 1970 rund 200 Theologen aus aller Welt.

Schwerpunkt des Kongresses war nicht so sehr eine Ortsbestimmung der Theologie als Wissenschaft, sondern eine Suche nach einer Antwort und dem sich daraus ergebenden Anstoß, den Inhalt der christlichen Botschaft neu zu überdenken und eine Struktur der Kirche zu finden, deren Zeugnis auch heute glaubwürdig sei. Dazu gehört es nach Ansicht der Teilnehmer auch, daß die Gemeinden ein kritisches Bewußtsein ihrer historisch bedingten Situation entwickeln und in der Gesellschaft, deren Teil sie sind, für die Freiheit Partei ergreifen. Ohne sich unterschiedslos jeder Gesellschaftskritik zu verschreiben, gelte es, gesellschaftliche Abhängigkeiten zu prüfen, besonders hinsichtlich einer Verzahnung der kirchlichen Institutionen mit den Mächten der Unterdrückung. Um die Sendung der Kirche zu erfüllen, sollten sich Theologie und Gemeinde für wirksame Aktionen für die Befreiung aller Unterdrückten einsetzen.

Weiters erklärten die Theologen, eine Besinnung auf neutestamentliche Typen christlicher Gemeinden und auf die Weiterentwicklung der Kirchengeschichte lade dazu ein, die Verschiedenheit der Formen zu achten und ihre gegenseitige Ergänzung anzustreben. Zu dieser Besinnung gehöre es, Überlegungen des Wahlverfahrens zur Besetzung kirchlicher Ämter anzustellen und die Möglichkeit, der Frau kirchliche Ämter anzuvertrauen, zu überprüfen.

Das Bewußtsein der Christen für die gesellschaftliche Verantwortung wachzurufen und zu formen, erklärte der General des Jesuitenordens, Pedro Arrupe, auf dem 83. Deutschen Katholikentag in Trier zur vordringlichsten Aufgabe. Von Einzelnen und Gruppen mußten auf nationaler und weltweiter Ebene konkrete Aktionen eingeleitet werden, und die

Christen sollten an allen von anderer Seite initiierten Vorhaben mitarbeiten, die das Mehr-Mensch-Sein aller zum Ziele hätten. Die Kirche Christi müsse sich in der Welt als die Kirche derjenigen ausweisen, die das glaubwürdigste Kriterium der Liebe darstellten: die Armen, Geknechteten, Verfolgten, Ausgestoßenen und Verzweifelten.

Der Atheismus zeige in den verschiedenen Ländern verschiedene Formen und Aspekte, die nicht einfach auf einen Nenner gebracht werden könnten, erklärte Kardinal König als Präsident des Sekretariates für die Ungläubigen, als er zur eventuellen Umbenennung um eine Stellungnahme ersucht wurde. Das Hauptproblem sei weniger der militante Atheismus, als vielmehr der religiöse Indifferentismus, der an sich nicht ohne weiteres mit dem Unglauben gleichzusetzen sei. Auch Säkularisation und Humanismus in ihren verschiedenen kulturgeschichtlichen Aspekten berührten sich in einigen Punkten mit dem Atheismus, ohne daß sie mit ihm identisch wären. Verschiedene Ersatzformen pseudo-religiöser Art stellen wieder einen neuen Komplex dar, aus dem man zwar den Unglauben nicht eliminieren könne, der aber doch auch mit verschiedenen anderen Lebensformen der Gegenwart verflochten sei. Auch der militante Atheismus könne nicht vereinfachend mit Unglauben gleichgesetzt werden, da sich in ihm zwar verschiedene Facetten antikirchlicher Haltung, aber auch manche Reste eines religiösen Interesses verbergen.

Die Zeit des Kriegführens sei vorbei; keine Regierung könne ein Volk so aufhetzen, daß es den Krieg wolle. Aufgabe der Kirche sei es daher, jedem Volk klarzumachen, daß es diese wichtige Stimme habe. Dies erklärte der Präsident der internationalen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi“, der niederländische Kardinal Alfrink in einem Interview. Er wies zugleich auf die Bedeutung hin, die Militärseelsorge und internationale Soldatenwallfahrten für die Verbrüderung der Menschen über alle Grenzen hinweg haben.

Anläßlich des 100. Jahrestages des Einmarsches italienischer Truppen in Rom richtete Papst Paul VI. eine Segensbotschaft an den Präsi-

ten der italienischen Republik, Giuseppe Saragat. Der Papst erinnerte daran, daß die traurige Zwietracht zwischen Kirche und Staat, die durch den Einfall der italienischen Truppen in den Kirchenstaat die Gemüter der Italiener so lange und heftig entzweit habe, durch die Lateranverträge und das Konkordat in beiderseitigem Einvernehmen gelöst worden sei. Paul VI. wünschte dem italienischen Volk Festigkeit, Eintracht, Wohlstand, sozialen und moralischen Fortschritt und Frieden. Als Papst forderte er nur jene Freiheit und Unabhängigkeit, die es ihm erlauben, seinen geistlichen Aufgaben in Rom und in der Welt nachzugehen, in der Überzeugung, daß sein Wohnsitz in Rom in keiner Weise der Souveränität und freien Entfaltung des zivilen Lebens Italiens entgegenstehe.

Die Zahl der Erzbistümer und Bistümer in Italien soll von rund 300 auf etwa hundert reduziert – und damit der Zahl der italienischen Provinzen angeglichen werden. Dies geht aus einer Studie hervor, die das Mailänder Zentrum für pastorales Aggiornamento veröffentlicht hat. Danach hat die römische Kongregation für die Bischöfe im Einvernehmen mit der Italienischen Bischofskonferenz einen Plan ausgearbeitet, der eine fortschreitende Zusammenlegung kleinerer Diözesen vorsieht. Papst Paul VI. ernannt schon seit geraumer Zeit in Italien für kleinere Bistümer vorwiegend Apostolische Administratoren oder Weihbischöfe, bis die endgültige Zusammenlegung mehrerer Bistümer erfolgt. Die Zahl der italienischen Bischöfe beträgt derzeit über 500.

Positiv über die Lage der Kirche in China äußerte sich der amerikanische Missionsbischof James E. Walsh auf einer Pressekonferenz in Rom. Es werde sicher eine Möglichkeit geben, daß die Kirche in China überlebe. In einer nicht allzu fernen Zukunft könnten Kontakte zwischen der katholischen Kirche und der Regierung in Peking wiederhergestellt werden. Auch eine Wiederaufnahme der Missionstätigkeit in China sei durchaus möglich, vorausgesetzt allerdings, daß die Regierung in Peking ihre Haltung ändere. Das chinesische Volk im allgemeinen würde sich über eine Rückkehr der Missionare freuen. Er selbst sei während seiner zwölfjährigen

Haft in Schanghai gut behandelt worden; die ärztliche Betreuung sei die bestmögliche gewesen.

Scharfe Kritik an der Kolonialpolitik Portugals in Afrika übte der Erzbischof von Reims, Jean Baptiste Maury, der lange Jahre im diplomatischen Dienst des Hl. Stuhles in Afrika gewirkt hatte, in der Kirchenzeitung seiner Diözese. Alle großen Kolonialmächte hätten ihren einstigen Kolonien das Recht auf Selbstbestimmung eingeräumt und ihnen bei diesem Prozeß geholfen, nur Portugal beharre auf seiner Macht und bediene sich dabei der Gewalt. Portugiesische Truppen verfolgten die Nationalisten bis in ihre Verstecke im Busch. Die Nationalisten organisierten sich im Untergrund, und so herrsche seit beinahe zehn Jahren Krieg. Dieser Zustand werde in zunehmendem Maße für Afrika zu einem permanenten Skandal. Dies umso mehr, als es eine offiziell als katholisch geltende Nation sei, die ihren Untertanen das Recht auf Freiheit und Fortschritt verwehre.

Der serbisch-orthodoxe Patriarch German zog in einer von allen Bischöfen unterzeichneten Botschaft an die Gläubigen Bilanz über die Entwicklung der serbischen Kirche seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Im entscheidenden Augenblick sei die große Mehrheit der Priester der Kirche und ihrem Amt treu geblieben, nur eine unbedeutende Zahl sei zaghaft geworden und abgefallen. Ein weitaus größerer Teil des Volkes als erwartet, habe sich in den kritischen Tagen zur Religion bekannt. Erfreulicherweise habe diese Entwicklung bis zur Gegenwart angehalten. Es stehe derzeit hinsichtlich der Religion nicht nur ungleich besser als unmittelbar nach dem Kriege, sondern auch besser als in der Zeit davor.

Die Araber in Israel forderten nach 20 Jahren des Zusammenlebens mit den Juden für sich Gerechtigkeit und Gleichheit, heißt es in einem „Offenen Brief“ des Erzbischofs Joseph Raya von Galiläa, dem Oberhaupt der melkitisch-katholischen Kirche in Israel, welche die größte christliche Gemeinschaft des Landes ist. Die arabischen Landesbewohner seien in sozialer Hinsicht stark benachteiligt und würden

den jüdischen Bürgern gegenüber zurückgesetzt. Bei öffentlichen Ausschreibungen würden sie benachteiligt, und höhere Stellungen seien für sie im allgemeinen unerreichbar. Die beiden Völker seien von gegenseitigen Vorurteilen erfüllt, sie beargwöhnten und verdächtigten einander vielfach. Raya appelliert an beide Volksgruppen, im Jahre 1970 ein neues Blatt der gegenseitigen Beziehungen zu eröffnen. Es bestehe die Hoffnung, daß bei gutem Willen aller Beteiligten das Problem eines befriedigenden und gerechten Status der arabischen Minderheit in Israel lösbar sei.

Die Polizeiaktion gegen den Nationalsitz der katholischen Arbeiterjugend und das brasilianische Institut für die Entwicklung (IBRADES), mit der Verhaftung von Mitgliedern beider Einrichtungen folge den zahllosen Fällen bereits verhafteter Priester und Laien und stehe in klarem und eindeutigen Gegensatz zu dem auch von der brasilianischen Gesetzgebung vorgesehenen Freiheitsraum, heißt es in einer Erklärung, die die Zentralkommission der brasilianischen Bischofskonferenz im Anschluß an ihre außerordentliche Sitzung am 15. und 16. Oktober in Rio de Janeiro herausgegeben hat. Die Verschärfung der an sich gerechtfertigten Sorge staatlicher Stellen um die nationale Sicherheit rufe ein Klima wachsender Unsicherheit hervor. Der Terrorismus der Subversion könne nicht durch einen Terrorismus der Repression beantwortet werden. Bei der Beurteilung dessen, was mit dem Evangelium und seiner praktischen Anwendung konform gehe, könnten die brasilianischen Bischöfe ihre von Gott empfangene Verantwortung nicht auf andere übertragen. Eine kritische Präsenz der Kirche in der Gesellschaft sei unweigerlich notwendig, um die menschlichen Werte der Entwicklung zu bewahren.

Zur kirchlichen Wiederverheiratung Geschiedener sollten Überlegungen in Richtung auf eine Modifizierung der Haltung der Kirche aufgenommen werden, regte der melkitisch-katholische Patriarch von Antiochien, Maximos V. Hakim, in einem Interview mit der Kathpress an. Man könne sich dabei an der Praxis der orthodoxen Kirche orientieren, die

unter bestimmten Umständen die Möglichkeit einer Scheidung kirchlich geschlossener Ehen vorsehe und die zehn Jahrhunderte hindurch auch die Praxis der katholischen Kirche gewesen sei. Vor der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche sei in der katholischen Kirche die Scheidung erlaubt gewesen. Viele heilige Väter der Kirche, wie zum Beispiel Basilius und Chrysostomos, hätten eine zweite Heirat nach einer Scheidung gestattet. Von dieser Praxis sei die katholische Kirche jedoch inzwischen abgegangen. Sie habe eine andere Art von Ehetrennung gefunden, nämlich die Annulierung. In der Praxis habe diese jedoch denselben Effekt. Es gebe so viele Gründe, eine Ehe für ungültig zu erklären, daß der Unterschied zwischen Annulierung und Scheidung nicht sehr überzeugend sei. Auch der amerikanische Kurienkardinal John Wright, deutete in einem Interview mit der Wochenzeitung „U. S. News and World Report“ die Möglichkeit an, daß die neuen Erkenntnisse in Psychologie und Psychiatrie vielleicht eine eventuelle Erweiterung der Haltung der Kirche in der Frage der Ehetrennung zulassen könnten. Es sei zu prüfen, ob bei Fällen von Unreife der Ehegatten der Mangel an psychologischer Freiheit oder die Unfähigkeit zur Ehe den Bund nicht von Anfang an ungültig machten.

Über das Ergebnis der Gespräche, die Kardinal Alfrink mit Papst Paul VI. und hohen Persönlichkeiten der Kurie über die Zölibatsfrage führte, informierten die katholischen Bischöfe der Niederlande alle Priester des Landes in einem persönlichen Schreiben. Es seien keine wesentlichen Änderungen in den Zölibatsbestimmungen zu erwarten. Grund dafür sei die persönliche Überzeugung Pauls VI. sowie die Unterstützung, die diese Haltung des Papstes bei der Mehrheit des Weltepiskopates gefunden hat. Die Bischöfe unterstreichen dann noch, daß die katholische Kirche der Niederlande in der Zölibatsfrage nicht ihren eigenen Weg gehen könne. Die Bischöfe selbst legten größten Wert auf die Gemeinschaft mit der Weltkirche. Der holländische Episkopat hoffe jedoch, daß die nächste Bischofssynode die Frage der Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe behandeln werde.

Die kirchliche Trauung von zwei Priestern, von denen der eine gar nicht um seine Laisierung nachgesucht und der andere das Ergebnis des Laisierungsansuchens nicht abgewartet hatte, fand in Turin statt. Die dortige Vandalina-Gemeinde hatte die Zustimmung zu dieser kirchlichen Feier gegeben. Der Turiner Erzbischof, Kardinal Pellegrino, sprach über den assistierenden Geistlichen die Suspension und über Renzo Granda, der nicht um Laisierung eingereicht hatte, die Exkommunikation aus.

Vor dem 3. Weltkongreß der „Solidaritätspriester“ in Amsterdam nahm der holländische Bischof Ernst von Breda, dessen Teilnahme als Ehrengast sehr begrüßt wurde, zum Fall der in offenem Konflikt mit der Hierarchie stehenden Amsterdamer katholischen Studentengemeinde Stellung. Die Studentengemeinde hatte einen verheirateten Priester zum Zelebrieren des Sonntagsgottesdienstes eingeladen und sich damit, nach den Worten des zuständigen Diözesanbischofs Zwartkruis, selbst außerhalb der Verantwortung des Bischofs gestellt. Auf ausdrückliche Befragung erklärte Bischof Ernst zu der Haltung des niederländischen Episkopates gegenüber der rebellierenden Studentengemeinde, die holländischen Bischöfe möchten mit der Studentengemeinde lieber die ganze Sache erörtern, um die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen nicht zu zerstören, als juristische Maßnahmen gegen sie zu ergreifen.

Die Reform der weiblichen Orden wurde mit zwei neuen Dekreten einen Schritt weitergeführt. Die Kongregation für den Gottesdienst veröffentlichte einen Ordo consecrationis virginum, an dem zahlreiche Ordensleute und Laien mitgearbeitet haben und der diesen Teil des Pontificale Romanum aus dem 16. Jahrhundert ablöst. Den vom II. Vatikanum gewünschten Ritus können jetzt auch jene Frauen empfangen, die in ein Säkularinstitut eintreten und in der Welt leben wollen. — Ein Dekret der römischen Kongregation für die Ordensleute suspendierte einige Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches, darunter auch den Kanon 607, der vorschrieb, daß die Angehörigen der Ordensgenossenschaften von Frauen — von einem Notfall ab-

gesehen — nur mit einer Begleiterin ausgehen dürfen. Jetzt ist auch Angehörigen weiblicher Orden freier Ausgang ohne Begleitung gestattet. Die Vorgesetzten sollen lediglich sorgfältig darüber wachen, daß es zu keinen Unzuträglichkeiten kommt.

Beim Pop-Festival auf der Insel Wight, an dem 300.000 Jugendliche teilnahmen, wurde von einer Gruppe von Priestern verschiedener christlicher Kirchen ein gemeinsamer Beratungsdienst eingerichtet. Tausende von Jugendlichen stellten Fragen über die Religion und diskutierten moralische Probleme. Eine beachtliche Gruppe von etwa 750 Jugendlichen nahm auch an der Messe teil. In einem Interview erklärte dazu Bischof Derek Worlock von Portsmouth, die Kirche müsse auf der Innenseite des heutigen Lebens stehen, nicht außerhalb.

Berichte

Die Einführung einer erneuerten Praxis der Kindertaufe als Modell für praktische-theologische Weiterbildung auf Dekanatsbene

1. Die Fragestellung

Viele Priester, die in der Seelsorge tätig sind, verlangen immer drängender nach einer theologischen Weiterbildung. Sie sind sich bewußt, daß ihre praktische Arbeit einer theologischen Reflexion bedarf und daß die gegenwärtigen und künftigen Bedingungen der Pastoral eine dauernde, möglichst alle Priester erreichende Weiterbildung erfordern. Dabei halten sie ein gemeinsames Vorgehen, in das jeder seine Erfahrungen und seine Begabung einbringen kann, für besonders wichtig.

1.1. Weiterbildung auf Dekanatsbene

W. Schöpping hat vor kurzem in dieser Zeitschrift „Gedanken zur Weiterbildung des Klerus“ entwickelt und neben sonstigen Formen der Weiterbildung pastorale Grundkurse

von vier Wochen vorgeschlagen¹, wie sie in der vorletzten Nummer von J. Gründel näher beschrieben werden. Dabei soll von Erfahrungen in der praktischen Seelsorge ausgegangen werden, und diese Erfahrungen sollen im Licht der neuen theologischen Erkenntnisse reflektiert werden. Dieser Vorschlag, dessen „allgemeinen Überlegungen“ und „methodischen Anmerkungen“ zugestimmt werden kann, hat zur Voraussetzung, daß der Boden an der Basis des Dekanates bereitet ist. Denn das Echo im Dekanat kann aus zwei Gründen ausbleiben. Entweder werden die Teilnehmer an pastoralen Grundkursen als Unruhestifter abgelehnt und müssen ihre neuen Erkenntnisse für sich und ihre Gemeinden behalten. Oder es fehlt ihnen die Methode, das neu Gelernte im Dekanat richtig zu vermitteln: es ist mit den anderen Priestern gemeinsam zu erarbeiten.

Praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsstufe hat den Vorteil, daß alle Priester des Dekanates an diesem Prozeß beteiligt werden und daß die Eigeninitiative gefördert wird. Wenn die Mitglieder eines Dekanates erfahren, welche Hilfe und Ermutigung solche Reflexion für sie bedeutet, werden sie von selbst nach einer gründlicheren Vertiefung verlangen. Sie werden dann von sich aus den einen oder anderen bitten, diesen oder jenen Kurs mitzumachen und als Multiplikator zu wirken. Daß sie dann bereit sind, die Arbeit ihres Mitbruders während dieser Zeit „mit durchzuziehen“, versteht sich von selbst. Ohne Anregung und Hilfe von außen ist die Weiterbildung auf Dekanatsstufe gar nicht möglich. Schulung in pastoralen Grundkursen und Mitarbeit von Fachleuten sind notwendig. Da pastorale Grundkurse theologische Weiterbildung an der Basis zur Voraussetzung haben, da solche vierwöchigen Kurse sich nicht in allen Diözesen durchführen lassen und immer nur relativ wenige Priester an diesen Kursen teilnehmen können, soll im folgenden ein Modell der theologischen Weiterbildung auf Dekanatsstufe vorgestellt werden.

¹ W. Schöpping, Gedanken zur Weiterbildung des Klerus, in: *Diakonia/Der Seelsorger* 1 (1970) 124–127; J. Gründel, Modell einer berufsbegleitenden theologischen Weiterbildung: Ebd. 266–272.

1.2. Einführung einer neuen Praxis der Kindertaufe als Modell

Die Weiterbildung auf Dekanatsstufe, ihr Plan und ihre Methode sollen hier am Modell der Einführung einer neuen Praxis der Kindertaufe dargestellt werden. Diese in einem Aufsatz „Zur Praxis der Kindertaufe. Pastorale Überlegungen und Arbeitshilfen“² vorgeschlagene Praxis geht davon aus, daß viele Eltern die Taufe ihres Kindes aus unzureichenden Gründen erbitten. Sie sieht ein Gespräch mit den Eltern und Elternzusammenkünfte vor der Taufe vor und trennt darum die Zulassung zur Taufe von der Bitte um die Taufe. Denn erst nach einer Zwischenzeit ist eine vertiefte Taufentscheidung möglich. Diese neue Praxis kann nicht von einer Pfarrei allein, sondern muß auf Dekanats- oder Bezirksstufe eingeführt werden³.

2. Erfahrungsbericht aus einem Dekanat

Über einen Pfarrer des Dekanates St. Mauritius in Münster, der sich seit längerem darum bemühte, mit den Eltern und Paten ein Taufgespräch zu führen, kam die Zusammenarbeit mit diesem Dekanat im Februar 1970 zustande.

2.1. Bisherige Erfahrung

An die Priester des Dekanates St. Mauritius wurde Anfang Februar 1970 ein Fragebogen I (siehe Anhang) verteilt. Er sollte die geübte Taufpraxis erheben, Einwände und Vorschläge ermitteln und das Problembewußtsein wecken bzw. vertiefen. In den einzelnen Pfarreien setzten sich Seelsorgehelferinnen und Priester zusammen, um die Antworten auf die vor-

² Dieser Beitrag von A. Exeler – D. Zimmermann erscheint in dem von W. Kasper herausgegebenen Sammelband: *Christsein ohne Entscheidung, oder Soll die Kirche Kinder taufen?* im Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1970.

³ Die Anregung zu dem hier vorgelegten Plan gab der Bericht über die Arbeit eines Priesterteams in Paris. Vgl. P. Gerbé u. a.: Zulassung zur Taufe, Wien 1969, 122–125. Vgl. auch P. Wulf, Anregungen zum Taufgespräch und zur Taufpraxis, in: *Unsere Seelsorge. Informationen und Anregungen für die Seelsorge und für das Laienapostolat im Bistum Münster* 19 (1969) 19–20.

gelegten Fragen zu erarbeiten. Alle beteiligten Pfarreien beantworteten die Fragebogen. Ein kleines Team aus einer Seelsorgehelferin und drei Priestern des Dekanates wertete die Antworten aus. Dabei zeigten sich beträchtliche Unterschiede hinsichtlich des Taufverständnisses und der Taufpraxis. Nachdem die Priester des Dekanates den Fragebogen I beantwortet hatten, erhielten sie einen Entwurf des Textes „Zur Praxis der Kindertaufe“. Der einzelne konnte prüfen, ob er auf seine Fragen dort eine Antwort fand, wieweit die dort gemachten Vorschläge mit seinen eigenen Vorstellungen übereinstimmten und ob er sie für realisierbar hielt. Fragebogen II sollte ihm bei der Auseinandersetzung mit dem Text helfen.

Nach dieser ersten Stufe der Reflexion des einzelnen folgte die zweite Stufe der gemeinsamen Reflexion auf einer Konferenz Anfang März. Man arbeitete im Plenum und in Arbeitskreisen. Einer der Teilnehmer, ein Mitglied des Teams, das den Fragebogen I ausgewertet hatte, gab zunächst einen Bericht über die Taufpraxis im Dekanat, über die Fragen und Probleme. In drei Arbeitskreisen zu sechs bis sieben Teilnehmern wurden dann Fragen, Einwände, Überzeugungen formuliert; dabei konnte man auf Fragebogen II zurückgreifen. Nach einer halbstündigen Arbeit in den kleinen Gruppen folgten Bericht und Aussprache im Plenum. Die Konferenz diskutierte die gegensätzlichen Standpunkte und kam zu der gemeinsamen Überzeugung: Weil die Taufe häufig nicht aus einer bewußten Taufentscheidung erbeten wird, soll erstens vor jeder Taufe ein Gespräch mit den Eltern stattfinden. Zweitens müßte dieses Gespräch durch Elternzusammenkünfte vor der Taufe ergänzt werden. So könnten die Eltern gerade im gemeinsamen Gespräch zu einer Taufentscheidung kommen, bei der sie sich ihrer Verantwortung für den Glauben ihres Kindes tiefer bewußt sind.

Die einzelnen Priester und Seelsorgehelferinnen wollten versuchen, künftig mit den Eltern vor der Taufe zu sprechen. Vielleicht könnten sich da und dort bereits Gespräche der Eltern untereinander einrichten lassen. Gegen Ende der Konferenz meinte einer der Teilnehmer: „Und was sagen wir den

Eltern in dem Gespräch? Das müßte doch auch gemeinsam in derselben Richtung geschehen!“ Damit war die Frage nach der Theologie der Kindertaufe gestellt. Die theologischen Überlegungen sollten in derselben methodischen Weise erarbeitet werden: in Einzelreflexion, Arbeitskreisen und Plenum.

Zwei Priester des Dekanates waren an der Vorbereitung der nächsten Konferenz im April beteiligt. Einer von ihnen bereitete Fragen zum bisherigen Verständnis der Erbsündelehre vor. Es war die erste Aufgabe der Konferenz, dieses Verständnis in den Arbeitskreisen zu formulieren. Das Plenum erörterte die Berichte der einzelnen Gruppen und stellte Fragen zum Verständnis der Kindertaufe zusammen. Der Referent erläuterte daraufhin Thesen zum Heilsverständnis und zur Heilungsvermittlung. Diese Zusammenkunft litt unter der Fülle theologischer Probleme. Man war sich bewußt, daß es noch weiterer Arbeitsgespräche bedarf. Zur Vorbereitung der dritten Konferenz im Juni wurde Fragebogen III an die Priester verteilt, der nach den bisherigen Erfahrungen, nach den inzwischen unternommenen Schritten und nach den noch zu klärenden Problemen fragte. Fragebogen III wurde nur von wenigen beantwortet. Dieses schwindende Interesse kann vielleicht so gedeutet werden: Vom Stil bisheriger „bischöflich verordneter“ Konferenzen her war man es nicht gewohnt, zu verbindlicher Mitarbeit aufgefordert zu werden. Einige Teilnehmer waren nicht bereit, die Konsequenzen, die sich aus den gemeinsamen Überlegungen ergeben würden, für sich zu übernehmen. Die dritte Konferenz griff noch einmal praktische Fragen auf.

2.2. Geplante Weiterführung

Man denkt daran, einen Predigtplan zu entwerfen und in kleinen Teams Predigtentwürfe zu erarbeiten, die dann auf einer der nächsten Konferenzen diskutiert werden sollen. Dabei wird man die einzelnen Themen theologisch gründlich vorbereiten müssen. Weitere Arbeitsthemen werden sein: Probleme der Gesprächsführung, insbesondere Probleme des Glaubensgesprächs; Schulung von Eltern, die die Elternzusammenkünfte verantwortlich leiten; Auswirkungen der

Pastoral der Kindertaufe auf die Pastoral der anderen Sakramente.

3. Bericht über die Planung auf Diözesanebene

Nachdem man die ersten Erfahrungen in dem Dekanat St. Mauritius gemacht hat, wird man die beiden anderen Dekanate der Stadt Münster über den bisherigen Gang unterrichten und sie für die neue Praxis der Kindertaufe zu interessieren suchen. Dann kann der Plan eventuell auf Regional- oder Diözesanebene weiterverfolgt werden.

In der Diözese Hildesheim ist geplant, ähnlich wie im Dekanat St. Mauritius vorzugehen, aber gleichzeitig allen Dekanaten Anregung und Hilfe anzubieten. Dabei scheint es wichtig, die Bereitschaft zur Weiterbildung zu wecken und Anreize dafür zu geben.

3.1. Angebot statt Verpflichtung

In einer vorbereitenden Besprechung auf Diözesanebene war zunächst daran gedacht, in allen Dekanaten der Diözese Hildesheim gleichzeitig die neue Praxis der Kindertaufe einzuführen und Vertreter der einzelnen Dekanate zu einer Arbeitstagung einzuladen. Im Laufe der Überlegungen wurde immer klarer: Wenn die neue Praxis der Kindertaufe als „Modell praktisch-theologischer Weiterbildung an der Basis“ eingeführt werden soll, dann darf sie auf keinen Fall von oben her „verordnet“ werden. Eine allgemeine Verpflichtung könnte auf Ablehnung stoßen und von vornherein alle Initiative blockieren. Der Prozeß müßte von unten her in Gang kommen. Die Fragen und Probleme müßten an der Basis formuliert bzw. bewußtgemacht werden. Es wäre zu fragen, wieweit für die Arbeit auf Dekanatsebene Anreize geschaffen werden können, z. B. ob die Mitarbeit für das Cura- oder Pfarrexamen angerechnet, ob Büchergeld zur Verfügung gestellt werden könnte.

3.2. Arbeitsgang

Im einzelnen sieht der Plan folgende Schritte vor. In einem Schreiben an alle Priester legt der Bischof dar, daß der neue Ritus der Kindertaufe eine neue Praxis der Kindertaufe voraussetzt, und weist empfehlend auf die vorgesehene Arbeitstagung hin. Das Referat des

Seelsorgeamtes, das die Arbeitstagung vorbereitet, stellt in einem Brief an alle Priester die geplanten Schritte vor: Die an der Frage der Taufpraxis interessierten Dekanate sollen bis zu einem bestimmten Termin zwei Vertreter benennen, die dann für die Priester ihres Dekanates den Fragebogen I erhalten und zu ihrer eigenen Information den Text „Zur Praxis der Kindertaufe“ bzw. ein „Arbeitspapier zur Kindertaufe“. Zusammen mit einem weiteren Priester oder einem Laien sollen sie die Fragebogen auswerten und das Ergebnis einer Dekanatskonferenz vorlegen. Die Konferenz könnte ihre Fragen zur Taufpraxis und evtl. Lösungsversuche formulieren. Es könnten auch die im Text „Zur Praxis der Kindertaufe“ vorgetragenen Vorschläge zur Diskussion gestellt werden. Jedenfalls sollten das Ergebnis der Fragebogen I und die Überlegungen der einzelnen Dekanate in die Arbeitstagung eingebracht werden. Außerdem erhalten die beiden Dekanatsvertreter der Dekanate einen detaillierten Plan für die etwa sechs Wochen nach Anmeldeschluß vorgesehene Arbeitstagung.

Für die Arbeitstagung ist ein dreifacher Arbeitsgang nach demselben Schema geplant (siehe Anhang). Es geht nicht nur um eine inhaltliche, sondern zugleich um eine methodische Schulung. Denn in gleicher Weise sollen die Dekanatsvertreter später in den Dekanaten arbeiten können.

4. Problematik der Weiterbildung auf Dekanatsebene

Die Weiterbildung auf Dekanatsebene muß mit unterschiedlichen Voraussetzungen rechnen; sie muß von vornherein auf Schwierigkeiten gefaßt sein und fordert einen regelmäßigen Erfahrungsaustausch der einzelnen Dekanate.

4.1. Unterschiedliche Voraussetzungen

Die theologische Weiterbildung wird in den Dekanaten ganz verschiedene Voraussetzungen vorfinden: ob es sich um Stadt oder Land, um überwiegend katholisches Gebiet oder um Diaspora handelt, ob den Priestern und Gemeinden neue theologische Überlegungen vertraut sind oder nicht usw. Sicherlich werden die auf der Arbeitstagung behandelten Themen zur Praxis, zur Theologie und zur Litur-

gie der Kindertaufe auf mindestens drei Dekanatskonferenzen verteilt werden müssen. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Situation werden die einzelnen Dekanate verschieden rasch vorgehen. Die Diskussion wird immer bei dem innehalten, worin man sich einig ist, und wird von diesem Stand aus weitergehen. Entscheidungen sollten gemeinsam getroffen werden und so zu neuen Entscheidungen führen. Für eine kontinuierliche Weiterarbeit und Weiterbildung werden monatliche Konferenzen sich als notwendig erweisen.

4.2. Schwierigkeiten

Die Begegnung mit den neuen theologischen Überlegungen wird viele in ihren bisherigen Vorstellungen verunsichern und damit auf (oft unbewußte) Ablehnung stoßen. Sie erfordert einen neuen Denk- und Arbeitsstil. Rechnet man mit diesen und ähnlichen Schwierigkeiten, wird man sich nicht entmutigen lassen. Vielmehr wird man für diese Art praktisch-theologischer Weiterbildung zu gewinnen und von ihrem Wert zu überzeugen suchen.

4.3. Erfahrungsaustausch

Über die Erfahrungen sollen Berichte und von den Konferenzen Protokolle angefertigt werden, die als Grundlage für den Austausch und für die Weiterarbeit dienen können. Die Vertreter der einzelnen Dekanate könnten etwa nach drei Monaten zu einer weiteren Arbeitstagung auf Diözesanebene zusammenkommen und die bisherigen Erfahrungen austauschen. Man kann einander Anregungen geben, kann Gründe für Mißerfolge suchen und neue Hilfen anbieten. Wahrscheinlich wird sich eine Arbeitsstelle auf Diözesanebene als notwendig erweisen, deren Aufgabe es ist, die Erfahrungsberichte zu sammeln und auszuwerten und Impulse und Anregungen zu geben.

5. Bedeutung des dargestellten Modells

Es scheint, daß gerade die Einführung der neuen Praxis der Kindertaufe einen günstigen Einstieg in diese Art theologischer Weiterbildung bietet. Denn als grundlegendes Sakrament stellt die Taufe vor grundlegende Fragen. Über die Priester und Seelsorgehelferinnen hinaus sind alle Gemeindemitglieder eingeladen, verantwortlich an den Über-

legungen teilzunehmen: seien es die Eltern, die ihr Kind zur Taufe anmelden, seien es die Gemeinden, denen ihre Verantwortung für die Taufe der Kinder bewußt wird. Dabei bleibt das Gespräch nicht auf einen kleinen Kreis beschränkt, sondern die Gemeinde wird in vielfältiger Weise in die Überlegungen und in die Verwirklichung einbezogen. So kommen Prozesse in Gang, die zu neuen Strukturen führen können.

Die hier vorgeschlagenen Schritte lassen sich auch für andere Sachfragen anwenden. Immer ist von den Erfahrungen der praktischen Seelsorge auszugehen: ob es sich um Weiterbildung auf Dekanatsebene, um Weiterbildung in kleinen Gruppen oder um pastorale Grundkurse handelt.

*Dietrich Zimmermann
Günther Weigand, Münster*

Anhang

Fragebogen I⁴

1. Wieviele Kinder der Pfarrei sind im vergangenen Jahr getauft worden?
Wieviele davon sind in Kliniken getauft worden?
Wieviele Kinder sind nicht zur Taufe angemeldet worden?
2. Warum lassen die einen ihr Kind in der Klinik, die anderen in der Pfarrkirche taufen?
3. Wie groß ist der Zeitraum zwischen Geburt und Taufe?
4. Wer nimmt die Anmeldung zur Taufe entgegen?
Wer meldet das Kind an?
5. Was fordern Sie von den Eltern, damit ihr Kind zur Taufe zugelassen werden kann?
Daß sie ein Formular ausfüllen?
Daß sie Fragen beantworten?
Daß sie bereit und fähig sind, ihr Kind im Glauben zu erziehen?

⁴ Unter Verwendung von: *Commentaire du document épiscopal „La pastorale du baptême des petits enfants“*, hrsg. vom Centre National de Pastorale Liturgique (CNPL), Neuilly-sur-Seine 1966, 22 und 28. — Fragebogen in zwei Dekanaten von Paris, in: *Semaine Religieuse de Paris* Nr. 10 (5. 3. 1966) 281.

6. Werden die Taufen mit den Eltern vorbereitet?
Nehmen die Paten daran teil?
Besteht Interesse an dieser Vorbereitung?
Welches sind die Schwierigkeiten?
7. Haben Sie Kontakt mit den Eltern der Kinder, die vor einem Jahr getauft worden sind?
8. Was erfüllt Sie mit Unbehagen gegenüber der augenblicklichen Praxis der Kindertaufe?
9. Gibt es Taufen, die Sie als Pfarrer oder Spender vor eine Gewissensfrage stellen?
Viele?
Wenige?
Aus welchen Gründen?
10. Wie müßte Ihrer Ansicht nach die Praxis der Kindertaufe geändert werden? (Antwort bitte nur in Stichworten.)
11. Welches sind Ihrer Ansicht nach die wesentlichen Werte der Kindertaufe? (Antwort bitte nur in Stichworten.)

Fragebogen II⁵

Vorbemerkung: Die im Aufsatz „Zur Praxis der Kindertaufe“ vorgetragenen Vorschläge zur Erneuerung der Kindertaufe können zu den folgenden Fragen führen.

1. Wird es in der Pfarrei auf große Schwierigkeiten stoßen, wenn eine Zwischenzeit (zwischen Taufbitte und Zulassung zur Taufe) für Elternzusammenkünfte eingerichtet wird?
2. Halten Sie vorbereitende Taufgespräche mit mehreren Eltern für möglich?
3. Welche Themen sollte man zur Sprache bringen?
4. Welcher Personenkreis kann zu diesen Taufgesprächen eingeladen werden?
5. Wie könnten die Gemeinden für die neue Praxis der Kindertaufe aufgeschlossen werden?
6. Benutzen Sie schon den neuen Kindertaufritus?
Welche Erfahrungen haben Sie damit gemacht?
7. Halten Sie die vorgelegten Überlegungen zu einer neuen Theologie der Taufe für brauchbar?

⁵ Vgl. Commentaire, a. a. O.

Fragebogen III

1. Welche Erfahrungen haben Sie aufgrund der Konferenzen „Zur Praxis der Kindertaufe“ und „Zur Theologie der Kindertaufe“ inzwischen gemacht?
Welche Schritte haben Sie bisher unternommen?
2. Welche weiteren Erfahrungen konnten Sie mit dem neuen Taufritus sammeln?
3. Könnten Sie kurz beschreiben, in welcher Weise sich Ihr Bewußtsein aufgrund der gemeinsamen Überlegungen zur Praxis und zur Theologie der Kindertaufe und aufgrund Ihrer Erfahrungen geändert hat?
4. Welche Fragen müßten Ihrer Ansicht nach auf der nächsten Konferenz geklärt werden?
5. Welche Predigtthemen zur Vorbereitung auf die neue Praxis der Kindertaufe schlagen Sie vor?

Ablauf der Arbeitstagung

(A = Arbeitskreise, P = Plenum)

Vorabend

1. P: Begrüßung
Einteilung der Arbeitskreise
2. A: a) Stellungnahme zum vorgeschlagenen Ablauf der Arbeitstagung
b) Zusammenfassung der Berichte aufgrund der Auswertung von Fragebogen I und über die Stellungnahmen der einzelnen Dekanatskonferenzen
3. P: Bericht der Arbeitskreise zu 2a und 2b
Austeilung des Fragebogen II

Arbeitstag

- I. Zur Praxis der Kindertaufe
 1. A: Formulierung der Fragen im Anschluß an den Aufsatz „Zur Praxis der Kindertaufe“
 2. P: Diskussion der Fragen
Evtl. Aufteilung der Fragen auf die einzelnen Arbeitskreise; dann
 3. A: Diskussion der einzelnen Fragen
 4. P: Bericht der Arbeitskreise
- II. Zur Theologie der Kindertaufe
 1. A: Fragen zur Tauftheologie im Anschluß an das „Arbeitspapier zur Kindertaufe“
 2. P: a) Bericht der Arbeitskreise
b) Erläuterungen zur Theologie der Kindertaufe

- 3. A: a) Diskussion zur Theologie der Kindertaufe
- b) Erarbeitung von Verbesserungsvorschlägen zum Arbeitspapier
- 4. P: a) Bericht der Arbeitskreise zur Theologie der Kindertaufe
- b) Verbesserung des Arbeitspapiers

III. Zur Liturgie der Kindertaufe

- 1. A: Fragen zur Liturgie, bisherige Erfahrungen
- 2. P: a) Bericht der Arbeitskreise
- b) Einführung in den neuen Kindertaufritus (Aufbau und Theologie, Vorläufigkeit und Anpassungsmöglichkeit)
- 3. A: Diskussion von 2b)
- 4. P: a) Bericht der Arbeitskreise
- b) Verbesserung des Arbeitspapiers (von der Liturgie her)

IV. Zusammenfassung

Kritik der Arbeitstagung
Offene Fragen

Katholische Weltvereinigung für das Bibelapostolat

Das sechste Kapitel der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums (Artikel 21 bis 26) ist die Grundlage für ein pastoralbiblisches Konzept der nachkonziliaren Kirche. Es geht zum Teil auf einen Konzilsentwurf des Beasekretariates zurück, der unter dem Vorsitz von Bischof Hermann Volk von Mainz entstand.

Wie das ganze Dokument ist auch dieses Kapitel sehr stark vom ökumenischen Denken bestimmt. Nachdem in Art. 21 die Verehrung der Schrift mit der Verehrung des Herrenleibs gleichgesetzt und verlangt wird, daß „jede kirchliche Verkündigung sich von der Schrift nähren und sich an ihr orientieren“ muß, wird in Art. 22 gefordert: „Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für den an Christus Glaubenden weit offenstehen“. Deshalb bemühte sich die Kirche um Übersetzung in verschiedene Sprachen; mit Vorrang aus dem Urtext der Bücher und in Zusammenarbeit auch mit getrennten Brüdern. Alle an

Christus Glaubenden werden besonders eindringlich ermahnt, die Schrift häufig zu lesen (Art. 25). In diesem Zusammenhang wird das berühmte Hieronymuswort „die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen“ zitiert und auf „geeignete Institutionen und andere Hilfsmittel, die heute mit Bewilligung und auf Veranlassung der Hirten der Kirche lobenswerterweise verbreitet werden“ hingewiesen. Nicht in den Text aufgenommen wurde die Anregung des Bischofs Cekada in der Konzilsaula, eine weltweite Bibelgesellschaft nach dem Vorbild der bereits bestehenden protestantischen Organisation zu schaffen. Dieser Gedanke war jedoch angesichts der angeführten Forderungen der Konstitution, vor allem der, Bibeln gemeinsam mit den getrennten Brüdern herauszugeben, sehr naheliegend. Denn eine effektive Zusammenarbeit mit der Weltorganisation der United Bible Societies (UBS) kann nur mit einer Institution auf katholischer Seite erfolgen, die ebenfalls auf Weltebene konstituiert ist.

Im Sinne der Konstitution die Zusammenarbeit der Katholiken mit den Bibelgesellschaften in die Wege zu leiten, war einer der Hauptwünsche des ersten Präsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen, Kardinal Augustin Bea. Im Auftrag des Papstes sandte er im Oktober 1966 an alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen einen Fragebogen, in welchem ermittelt werden sollte, wieweit und mit welchen Methoden auf katholischer Seite Übersetzungsarbeiten der Bibel gediehen und wieweit Bibelausgaben verbreitet sind. Dem Fragebogen waren noch zwei Papiere beigegeben: ein Bericht über die positive Aufnahme der Offenbarungskonstitution durch die Bibelgesellschaften und eine Information über die Grundsätze, die dem Wirken der Bibelgesellschaften zugrundeliegen. Der Generalrat der UBS begrüßte die Möglichkeit, bei der Übersetzung und der Verteilung der Bibel durch die Christen allgemein zusammenzuarbeiten und erklärte u. a.: „Die Bibelgesellschaften sind ihrem Wesen nach eine Frucht des evangelischen protestantischen Zeugnisses. Dennoch glauben wir, daß das gegenwärtige neue Interesse für die Hl. Schrift in der Muttersprache in der römisch-katholischen Kirche eine Bewegung des Geistes ist. Unter den neuen Bedingungen

sind wir zu einer neuen Wertschätzung unserer Rolle als Diener der ganzen Kirche aufgerufen. Offensichtlich können die Vereinigten Bibelgesellschaften eine wichtige Aufgabe erfüllen, indem sie denen in der römisch-katholischen Kirche helfen, die zusammenzuarbeiten wünschen, und wir müssen diese Gelegenheit wahrnehmen“.

Die Leistungen der UBS sind zur Zeit enorm. Die vollständige Bibel ist in 650 Sprachen greifbar, Übersetzungen und Neubearbeitungen sind in 500 Sprachen geplant. Ein ca. 3000 Mann starker Übersetzerstab ist am Werk. 95% der Bibelverbreitung in Asien und Afrika sind mit diesen Gesellschaften verknüpft. Dennoch geht aus ihren Statistiken hervor, daß es noch 1000 Sprachen und Dialekte gibt, die noch keine ganze oder teilweise Übersetzung der Heiligen Schrift besitzen. Mit Vertretern dieser weltweiten Organisation fand im Jänner 1967 eine Begegnung im Einheitssekretariat statt, bei der Grundsätze für gemeinsame Bibelausgaben erarbeitet wurden, und im August besuchte Bischof Willebrands eine Sitzung des UBS-Exekutivkomitees in London. Im April 1968 konnte Kardinal Bea im Einheitssekretariat Vertreter der UBS, Leiter katholischer Bibelwerke und Mitarbeiter der Kongregation für die Missionen zu einer Konferenz begrüßen, die sich mit der Ausführung der entsprechenden Konzilsbeschlüsse befassen sollte. Dabei gab Bea bekannt, daß die Richtlinien für eine interkonfessionelle Zusammenarbeit bei Bibelübersetzungen von Papst Paul VI. approbiert worden seien und am 2. Juni 1968 veröffentlicht werden würden. Die Sitzung selbst fand unter dem Vorsitz von Bischof Willebrands statt. Die Konferenzteilnehmer berichteten von ihrer Tätigkeit. Man kam zur Erkenntnis, daß es notwendig wäre, eine katholische Weltgesellschaft für Bibelapostolat zu gründen, nicht nur, um mit den UBS zusammenzuarbeiten, sondern auch um einen Austausch auf bibelpastoralem Gebiet zu ermöglichen. Den Bischöfen sollte z. B. geholfen werden, Bibeln für Gastarbeiter und arme Bevölkerungsschichten bereitzustellen. Man gründete ein steering-committee, das dann im Sommer 1968 in Boxtel (Holland) die Unterlagen für die Gründung der Weltbibelgesellschaft vorbereitete.

Der Vorsitzende der UBS, Laton E. Holmgren, der an der Sitzung teilgenommen hatte, berichtete darüber in einem Brief Patriarch Athenagoras, der nach Rücksprache mit seinem Synod Patriarch Meliton beauftragte, mit den UBS Kontakt aufzunehmen. Bei einer Konferenz der Leiter der Bibelwerke in Rom im April 1969 kam es zur offiziellen Gründung der „World Catholic Federation for the Biblical Apostolate“ (WCFBA) mit dem Sitz in Rom. Man wählte ein zehnköpfiges Exekutivkomitee, in dem alle Kontinente vertreten sind. Dieses Gremium bestimmte B. Orchard zum Vorsitzenden (seit Mai 1970 J. Mejia) und Pater W. Abbott zum Generalsekretär (jetzt B. Orchard). Zum Präsidenten wurde auf der 2. Sitzung des Exekutivkomitees im September 1969 in Klosterneuburg der Erzbischof von Wien, Kardinal König, für drei Jahre gewählt. In einem Schreiben an die Präsidenten aller Bischofskonferenzen bezeichnete Kardinal König als Schwerpunkte der Arbeit die biblische Verlebendigung der Seelsorge, die z. B. durch die biblische Weiterbildung von Priestern und Laien, durch das Abhalten von Kursen und das Verleihen von Studienmaterial sowie durch die weltweite Teilnahme an hilfreichen Einrichtungen erfolgen kann. Der Kardinal bringt die Hoffnung zum Ausdruck, daß in Zukunft jede Bischofskonferenz eine Einrichtung für das Bibelapostolat gründen und einen Delegierten in die Generalversammlung der Weltvereinigung senden wird. (Zur Zeit sind bischöflich anerkannte Bibelvereinigungen von 26 Ländern in der Weltvereinigung durch Delegierte vertreten.) Das Werk ist seit Mai 1970 vom Einheitssekretariat, das seinerseits unter der Leitung von P. Abbott ein Büro für interkonfessionelle Bibelarbeit unterhält, getrennt.

In einer Informationsschrift, die ebenfalls an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ergangen ist, wurden die Bestrebungen der WCFBA wie folgt zusammengefaßt:

Die Weltvereinigung will bieten:

Ein zentrales Informationsbüro in Rom, um Informationen über das biblische Apostolat in der ganzen Welt zu sammeln und zu vermitteln;

ein regelmäßiges Informationsorgan, um die

katholische Bibelbewegung in der ganzen Welt untereinander zu verbinden;

Information und Beratung bei der Errichtung von Bibelvereinigungen, wo solche auf regionaler, nationaler, diözesaner und Pfarrerebene noch fehlen;

Vermittlung von Austauschprogrammen für biblische Literatur und audiovisuelle Hilfsmittel zur Förderung des Bibelstudiums und des Bibelverständnisses;

Vermittlung von Vorträgen von Bibelwissenschaftlern und Austausch biblischer Fachleute für Katechese und biblische Unterweisung, wo solche benötigt und erbeten werden;

Bibliographien in vielen Sprachen über den Stand der Bibelwissenschaft in den einzelnen Sprachgebieten (bereits in Englisch, Französisch, Deutsch und Spanisch vorhanden);

eine zentrale Informationsstelle für Bibelverleger, die auf dem laufenden gehalten werden möchten über neue Ideen, Tendenzen und Absatzmöglichkeiten. Dieses Zentrum will den Verlegern nützliche Hinweise über die Entwicklung des biblischen Apostolates geben. Förderung von Bibelsonntagen und Bibelwochen in der ganzen Welt mit fachmännischer Beratung zur Planung und Ausführung derselben;

Ratschläge zur Bereitstellung und Ausbildung von Fachkräften auf lokaler Ebene, entsprechend der neuen Vorstellung von der Evangelisation durch die Bibel.

Norbert Höslinger, Klosterneuburg

Seelsorgeprogramm der Kirche in Polen

Um die religiös-soziale Situation des polnischen Volkes besser zu erfassen und eine den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen entsprechende Seelsorge betreiben zu können, erstellt die Pastoralkommission der polnischen Bischofskonferenz im Auftrag des polnischen Episkopates und unter Mitwirkung führender Fachleute aus dem ganzen Land jeweils für einige Jahre ein Seelsorgeprogramm. Eine solche Arbeit würde die Möglichkeiten einer einzelnen Diözese bei weitem übersteigen, vor allem was die Grundlagenforschungen betrifft,

die der Planung vorausgehen (oder noch mehr vorausgehen sollten).

Für jedes einzelne „Seelsorgejahr“ wird ein detailliertes Programm vorbereitet, das zwar mit dem Predigtprogramm eng zusammenhängt, aber weit darüber hinausgeht. Gegenwärtig überlegt man, den Beginn nicht mehr mit dem liturgischen Jahr zusammenfallen zu lassen, sondern mit der Arbeit jeweils im September zu beginnen, um sich dem allgemeinen Rhythmus besser anzupassen.

Die Jahresthemen von 1968–72 lauten:

1. Person und Geheimnis Jesu Christi
2. Jesus Christus wirkt durch die Sakramente Gnade und Heil
3. Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben
4. Jesus Christus, das Licht der Völker

Im derzeit laufenden Programm 1969–70 geht es um die allgemeinen Grundsätze der Sakramentenpastoral, um die Bedeutung der Sakramente für das Leben der Kirche und des einzelnen Gläubigen, um die Gestalt der Sakramente in einer veränderten Welt. Die 1970 eingeführte erneuerte Liturgie der Sakramente soll die grundsätzliche Idee und Inspiration der Sakramente besser und unmittelbarer zum Ausdruck bringen und den einzelnen Gläubigen eine aktivere Mitwirkung ermöglichen.

Als zweite thematische Leitidee dieses Jahres sollen die beiden Konzilstexte über das Laienapostolat und über das 8. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche den Menschen näher gebracht werden, und zwar durch eine stärkere Besinnung auf die Feiertage, die Gottesdienstgestaltung und besonders die Marienfeiern. Es soll das geistige Niveau der Gläubigen für eine verantwortungsbewußte Mitarbeit am Apostolat angehoben werden. Das Seelsorgeprogramm gibt schließlich noch zahlreiche Anregungen für Predigt und Katechese, sich um „die Liebe im Wort“, um die Kultur des Wortes im Dienst der christlichen Nächstenliebe, um Freundschaft und Vertrauen zu mühen.

Das Programm soll den jeweiligen Situationen in den verschiedenen Regionen angepaßt werden, deren soziale und religiöse Situation durch gründliche Analysen erhoben werden soll. So hat z. B. die Diözese Warschau sozio-

logisch drei sehr verschiedene Sprengel: die Stadt selbst, die Vorstadtbezirke (Wohngürtel und Umland im Umkreis von etwa 40 bis 50 km), die weiten Landgebiete. Zur Vorbereitung werden in jeder Diözese eigene Kurse für Seelsorger abgehalten.

Schließlich werden diese Seelsorgsprogramme noch ergänzt durch spezielle katechetische Programme für die Kinder im Vorschulalter, für die 7- bis 15jährigen Kinder aus den Pflichtschulen, für die Mittelschüler sowie für die akademische Jugend. Der Religionsunterricht findet in Kirchen, Pfarrsälen oder in gemieteten Sälen, sogenannten katechetischen Zentren statt. Besonders bemüht ist man gegenwärtig auch um die nachschulische Jugend. Neben der mehr traditionellen Seelsorge an Ministranten, Chören, verschiedenen „Ständen“, Verlobten und jungen Eheleuten müssen insbesondere in den Städten neue Formen der Seelsorgsarbeit gesucht werden, die mit der „Massenseelsorge“ nur schwer zu harmonisieren sind. Im besonderen hat auch die Kirche in Polen mit einer ständig wachsenden Gruppe von religiös Gleichgültigen oder von Nichtgläubigen zu rechnen, die eventuell als Erwachsene mit dem Glauben konfrontiert werden. Insbesondere in den Städten muß sich die Seelsorge auf das Gespräch mit diesen Menschen vorbereiten.

Wladyslaw Miziolek, Warschau

Glosse

Erfahrungen mit Massenmedien und Kirche

Die Reflexion darüber, was die Kirche in den öffentlich-gesellschaftlichen Dialog einzubringen hat und wie sie sich sachgemäß an der emanzipatorischen Ablösung der Fremdbestimmung des Menschen beteiligen kann, ist bisher noch kaum in Gang gekommen. Dies wird im folgenden Beitrag am Beispiel des unkritischen, unreflektierten Verhältnisses der Kirche zu den Massenmedien zu zeigen versucht

red

Die Kirche hat die vermeintliche oder tatsächliche Chance, die die modernen sogenannten Massenmedien ihr zu bieten scheinen, hurtig ergriffen, ohne zu zögern und fast wie selbstverständlich; sie sah in ihnen durchweg nur eine technische Vervielfältigung und versprach sich eine ohne sie unerreichbare Streuung ihrer Aussagen. Im Laufe der Zeit oder auch der Gewöhnung an Massenmedien griff die Kirche sogar noch zunehmend freudiger nach den tatsächlichen oder vermeintlichen Chancen – im Grunde genommen ohne zu reflektieren, worin eine mögliche Chance tatsächlich liegen könnte. Zugleich stand und steht sie aber befangen vor den Techniken, die nicht nur ihr, sondern auch allen möglichen anderen Anschauungen, Richtungen, Gruppierungen und Korporationen vergleichbare Chancen bieten.

Der Mangel an Reflexion, ob und wie die sogenannten Massenmedien der Kirche eine Chance bieten, ihre Botschaft glaubhaft mitzuteilen, korrespondiert paradoxerweise mit der Befangenheit der Kirche gegenüber den technischen Übermittlungsprozessen. Ihr Unbehagen an der Buchdruckerkunst beispielsweise wuchs zunächst in gleichem Maße, wie die Kunst des Lesens an Exklusivität einbüßte – man denke an die Anweisungen für den Druck von Volksbibeln in gegenreformatorischer Zeit und an den Bücherindex, an die Abneigung, die deutsche Sprache zu verwenden, nachdem die Reformatoren sich ihrer bedienten u. a. Äußerungen in diesem Jahrhundert aus der Frühzeit des Films oder zur Entwicklung des Rundfunks und des Fernsehens waren oft kaum mehr als handfester Kulturpessimismus in pastoraler Verkleidung, und auch heutige kirchenamtliche Äußerungen und Vermahnungen sind oft genug von erstaunlicher Unsachgemäßheit – bis hin zum Konzilsdekret über die Massenkommunikationsmittel.

Der Mangel an theologischer Reflexion und Erhellung dessen, was in den technischen Medien und mit ihnen eigentlich geschieht, ermöglichte überhaupt erst die Selbstverständlichkeit, mit der die Kirche heute die technischen Medien zu nutzen trachtet. Die Kirche betreibt weiterhin Repräsentation, statt präsent zu sein; so ist beispielsweise ihr Platz in den diversen bundesrepublikanischen

Rundfunkgesetzen unterschiedlich umschrieben. Ihren Absichten und Ansprüchen entspricht aber wohl am meisten die Regelung im Staatsvertrag über das Zweite Deutsche Fernsehen; in seinem § 6, Absatz 3 legt der Staatsvertrag nämlich fest, daß den Kirchen und den über das ganze Bundesgebiet verbreiteten Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts „auf Wunsch angemessene Sendezeiten für die Übertragung gottesdienstlicher Handlungen und Feierlichkeiten sowie sonstiger religiöser Sendungen, auch solcher über Fragen ihrer öffentlichen Verantwortung, zu gewähren“ seien. An Wünschen nach Sendezeit hat die Kirche es nicht fehlen lassen, ohne daß sie allerdings auch ihre Verantwortung für Inhalt und Gestaltung anzeigt – offenbar aber auch ohne zu bedenken, daß zur Zeit Jesu ein Fernsehen unter einem solchen Staatsvertrag nur den Konfessionen der Sadduzäer und der Pharisäer als öffentlich-rechtlich anerkannten und im gesamten Sendegebiet verbreiteten Religionsgemeinschaften offen gestanden hätte.

Den sogenannten Massenmedien – Presse, Film, Rundfunk und Fernsehen – ist bei allen Unterschieden gemeinsam, daß sie sich nicht an Massen, sondern an heterogene und unkollektive Einzelne wenden; sie können bestenfalls Gemeinsamkeiten bewirken, indem sie ihren Adressaten, Konsumenten oder Empfängern die gleichen Informationen vermitteln, aber sie schaffen nicht Gemeinschaft. Das publizistische Instrumentarium ist mehr als eine technische Apparatur, die die theoretisch unbeschränkte Vielfältigkeit von Inhalten erlaubt; das Instrumentarium ist nicht einfach ein Übermittlungsvehikel, sondern Organ einer differenzierten, auf Integration und Kommunikation angewiesenen Gesellschaft. Die Medien sind das Organ des gesellschaftlichen Gesprächs, aber ein Organ, dessen Kommunikation jeweils eingleisig an unbekannte Adressaten adressiert ist und dessen Wirkungen der Kontrolle der Absender entzogen bleiben.

Die Kirche bedient sich weithin der Medien unter der Fiktion einer noch vorhandenen oder einer wiederherstellbaren Volkskirche. Um es in einem biblischen Bild zu sagen: kirchliche Adressen richten sich vielfach an den verlorenen Sohn, daß er ins Vaterhaus

zurückkehre, während die Adressaten sich überhaupt erst durch den Verzicht auf die in den Appellen angesprochenen Bindungen in ihrer eigenen Welt heimisch und „zu Hause“ fühlen. Überkommene Taufpraxis und Kirchensteuerwilligkeit sind dazu keine Widersprüche; die Sprache der Kirche charakterisiert gar zu häufig ihre heutige gesellschaftliche Kommunikationsschwäche; ihre Sprache wird ihr just in den Kommunikationsmedien zur Falle und denunziert die Kirche als eine Komplizin der Unterentwicklung und der Abneigung gegen gesellschaftliche und individuelle Emanzipation.

Indem die Kirche sich unreflektiert, wenn auch befangen der Massenmedien bedient, verdeckt sie gar zu häufig, daß Kirche mehr ist, als sich durch Massenkommunikationsmittel übermitteln läßt. Der gelegentlich geäußerten Vermutung, der Apostel Paulus würde, hätte er heute zu predigen und zu verkünden, sich des Rundfunks oder des Fernsehens bedienen, kann ich nur mit tiefer Skepsis begegnen; ich bin ziemlich sicher, er würde es nicht tun – oder bestenfalls nur am Rande und wenn es sachgerecht sich anböte. Ich vermute, lieber ließe Paulus über sich berichten als selbst in den Medien aufzutreten. Das wiederum heißt nicht, die Kirche habe die technischen Mittler zu ignorieren und sollte generelle Abstinenz üben. Aber sie muß der Versuchung widerstehen, die Medien unreflektiert zu überfordern und über sie Ersatzhandlungen und Surrogate anzubieten. Sie sollte die noch ausstehende Antwort auf die Frage nach Angemessenheit und Sachgemäßheit höher werten als ihre Ansprüche und deren Rechtmäßigkeit.

Die Technik der Übermittlung setzt eine Distanz, durch die nicht nur die Bedingungen des Mitteilens und die Bedingungen des Wahrnehmens verändert werden; auch die Inhalte werden verwandelt. Verschiedene Situationen verlangen verschiedene Sprachen – und oft eignet dem unbeholfenen Wort mehr Authentizität als den gekonnten, weil schon immer praktizierten. Ich sehe nur zwei Weisen einer unmittelbaren kirchlichen Präsenz im technischen Zeitgespräch der Gesellschaft, nämlich Information und Zeugnis. Beides aber sind Prozesse, für die der Sprecher, der Absender zwar unabdingbare Voraus-

setzungen mitzubringen hat, in denen es dennoch nicht bei ihm liegt, ob seine Mitteilung tatsächlich als Information oder Zeugnis erkannt und akzeptiert wird. Man kann beispielsweise einen Menschen umfassend über die Geschichte der Kirche informieren, ihre Sendung und ihren Ursprung und ihm doch ein falsches Bild liefern. Charles Davis berichtet in einem Interview, er habe einmal einen Konvertiten über die Messe unterrichtet und ihm, wie er meinte, überzeugend das Wesen der Eucharistie und der katholischen Gemeinschaft klargemacht. Der Konvertit sei dann zu einer Sonntagsmesse gegangen, sei zurückgekommen und habe gesagt: Sie wissen doch, daß das alles überhaupt nicht so ist.

Information kann nicht vom Empfänger absehen, von seiner Verfassung, seinen Interessen und seinen Bedürfnissen – nicht zuletzt auch von seinem Bedürfnis nach Entlastung. Nicht Behauptung, sondern einsichtige Aufdeckung von Zusammenhängen und Sachverhalten, nicht fortwährend nachgereichte Häppchen an Wahrheit und Welt, sondern Einsicht in das Ganze ermöglichen die emanzipatorische Ablösung der Fremdbestimmungen und der Außensteuerung zugunsten einer Teilnahme an der gesellschaftlichen Kommunikation, ermöglichen Mitbestimmung in der Gesellschaft und zunehmend Freiheit. Freiheit und die Intention freiheitlicher Verwirklichung des Menschseins verlangen eine Totalität an Information – nicht im Sinne eines Alles, sondern eines Gesamt.

Information heißt zugleich Aufklärung. Nimmt man die Kirche ernst, wie sie sich in ihrem ursprünglichen Selbstverständnis versteht, das immer noch in merkwürdiger Fruchtbarkeit und sogar in scheinbar tauben Situationen Erwartungen weckt – Erwartungen, die sich heute (wenn ich recht sehe) teilweise in Widersprüchen gegen die etablierte Kirche artikulieren –, müßte sie eine elementare Aufgabe darin sehen, einen „Kontext zum Leben“ anzubieten und zu ermöglichen. Der Beitrag der Kirche zum Informationsprozeß der Gesellschaft, durch den die Gesellschaft und der einzelne Welt und Verstehen ihrer Umwelt finden, müßte in sich evident, glaubhaft und gesellschaftsgerecht sein – er sollte seinen Platz nicht nur dem Geltungsanspruch eines Interessenverbandes verdan-

ken, dessen Stärke einerseits in seiner Behauptung liegt, die wahren, wenn auch vielfach unerkannten Interessen aller zu vertreten, und andererseits in unaufgearbeiteten Erinnerungen oder unüberwundenen Indoktrinationen aus der schulischen oder außerschulischen Religionsunterweisung.

Die Vielförmigkeit und Ambivalenz der angebotenen und wahrgenommenen Informationen verlangen geradezu nach dem Angebot eines relevanten Kontextes, der das Ganze anzupeilen sucht. Darin läge eine Chance der Kirche, die sie heute offenbar nicht nur nicht wahrnimmt, sondern auch nicht wahrnehmen kann. Vielfältige – wenn auch keineswegs einhellige – Erfahrungen lassen vermuten, daß mit der Nutzung der technischen gesellschaftlichen Mittler die gegenwärtige Kirche in unseren Breiten einen unbeabsichtigten und von ihr unerkannten, aber dennoch wirkungsträchtigen Offenbarungseid leistet.

Die Kirche ist in unserer Gesellschaft heute in dreierlei Hinsicht relevant, nämlich erstens als gottesdienstliche Versammlung, die zusammentritt und wieder auseinander geht. Früher mehr oder weniger Versammlung einer geographischen oder politischen Bürgergemeinde, hat die kirchliche Gemeinde heute ihre außergottesdienstliche soziale Realität und ihren gesellschaftlichen Stellenwert weit hin oder vielleicht sogar völlig verloren. Die Kirche ist zweitens relevant in sozialen Verhaltensmustern, an denen einzelne oder Gruppen ihr Verhalten als mehr oder weniger kirchenkonvenient orientieren und nach denen ihr Verhalten beurteilt wird; kirchenkonvenient ist dabei nicht gleichzusetzen mit „christlich“ – womit über „Christlichkeit“ oder „Unchristlichkeit“ kirchenkonvenienten oder auch gegenteiligen Handelns nichts ausgemacht ist. Kirchenkonvenient ist ein Verhalten, das den mehr oder weniger allgemeinen Vorstellungen von Kirchlichkeit entspricht. Drittens ist Kirche in unserer Gesellschaft relevant als „Institution Kirche“, die den „Verband Kirche“ in und außerhalb der Hierarchie oder des Klerus repräsentiert oder zu repräsentieren vorgibt – die Institution, die als „Apparat“ die wirklichen und die vermeintlichen Funktionen der Kirche in der Gesellschaft wahrnimmt und ausübt, als

„Apparat“, der in der Öffentlichkeit und hinter den Kulissen der Öffentlichkeit für Kirche handelt, redet, fordert, verteidigt. Wo Kirche in säkularen Medien in Erscheinung tritt, wird sie durchweg mit der „Institution Kirche“ identifiziert.

Wer am öffentlich geführten „Zeitgespräch der Gesellschaft“ teilnehmen will, muß öffentlichkeitsfähig sein. Das gilt auch für die Kirche. Öffentlichkeitsfähig zu sein, bedingt zugleich Kenntnis und Respekt vor den Grenzen des Privaten. Auch das gilt für die Kirche. Wenn die Entkirchlichung vielfach mit steigender Bildung zunimmt, so dürfte das wohl auch zusammenhängen mit einer im Maße der Bildung zunehmenden Sensibilisierung für die Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem – wie eben der Begriff der Öffentlichkeit mit dem des Privaten kommuniziert. Das alte trauliche Dorf bot nur beschränkt Öffentlichkeit und ebenso nur beschränkt Privatheit – unsere praktizierte Öffentlichkeit ist eine urbane Öffentlichkeit. Das aber bedeutet: die Chance der Kirche, ihren Beitrag glaubhaft in das gesellschaftliche Gespräch einzubringen, hängt davon ab, ob und inwieweit sie eine urbane Kirche ist oder eine urbane Kirche werden wird und ob sie sich den Bedingungen des technischen Gesprächs unterwerfen kann und unterwerfen will. Wer beispielsweise die Kirche in obrigkeitlichen Strukturen denkt, lebt oder wünscht, hat in der Regel keinen oder nur pragmatischen Sinn für Kommunikation und Information; ihn interessieren Gehorsam und Hören auf Verkündigung – und er ist nicht selten gar zu fix bei der Hand mit Hinweisen auf eine definitorische Wesensgemäßheit hierarchischer Verfassung und setzt hierarchisch gleich mit obrigkeitlicher Leitungspraxis.

Es gibt eine öffentliche Meinung über die Kirche und es gibt eine öffentliche Meinung in der Kirche. Öffentliche Meinung bedeutet nicht Übereinstimmung aller oder vieler in allen oder vielen Einzelheiten; öffentliche Meinung ist oftmals wenig greifbar, nicht selten disparat in Einzelheiten und undifferenziert in dem, worin die vielen übereinstimmen. Als mehr oder weniger übereinstimmender Meinungstrend aber wird sie zum Vorurteil gegenüber jeder Information.

Für die Kirche heißt das, daß allen ihren Versuchen, ihr Selbstverständnis neu zu artikulieren, die Bilder, Eindrücke und Wirkungen, die sie vorher bot, als Vorurteil entgegenzutreten, als ein Vorurteil, das seinerseits unbewußt oder bewußt selektiert und mißt. Man wird auch nicht ernsthaft behaupten können, die Artikulation und Kommunikation öffentlicher Meinung in der Kirche funktioniere. Vielmehr scheint in ihr System, in ihre faktische Struktur und in das Selbst- und Funktionsverständnis jener, die als Funktionsträger und Repräsentanten der Kirche gelten und auftreten, eingeschliffen ein Faktor von Informationsfremdheit, demgegenüber alle gutgemeinten und oft mit anerkennenswerter Mühe und Demut – ja auch Demut – unternommenen Bemühungen Kosmetik bleiben. Das aber würde heißen, nur eine Änderung der bestehenden Strukturen böte der Kirche heute und – soweit und insofern voraussehbar – in Zukunft eine reale Chance, am Prozeß gesellschaftlicher Bewußtseinsbildung, am „Zeitgespräch der Gesellschaft“ als ein ernstgenommener Partner teilzunehmen. Vielleicht sollte einer der ersten Schritte dazu die in voller innerkirchlicher und gesellschaftlicher Öffentlichkeit argumentierende und auf Einsicht zielende Diskussion eben dieser Strukturen sein. *Leo Waltermann, Köln*

Bücher

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. III, hrsg. von *Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber*, Freiburg 1968.

Ein wissenschaftliches „Handbuch“ dürfte wohl fast ein Widerspruch in sich sein. So macht auch der III. Band des „Handbuches der Pastoraltheologie“ mit seinen 677 Seiten eher den Eindruck einer Summe oder eines systematischen Lexikons als eines Ratgebers für die Praxis. Selbst der Pfarrer oder Kaplan, der sich um eine Reflexion auf sein Tun be-

müht, wird aus Zeitmangel nur schwer dazu kommen, diese zusammenfassende Darstellung heutiger Pastoraltheologie zur Gänze durchzuarbeiten.

Der Wert dieses Handbuches liegt also mehr im wissenschaftlichen Bereich: Es ist eine gründliche Darstellung des heutigen Standes der Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanischen Konzil. Im Hauptstück „Der Selbstvortrag der Kirche in der Gemeinde“ ist die Kirche das Volk Gottes, hat also „gemeindlichen Charakter“ und vollzieht sich als solche im Bistum und in territorialen sowie funktionalen (Pfarr-) Gemeinden. Die Bedeutung der territorialen Pfarre liegt dabei einfach darin, daß der Mensch auch heute noch in seiner Familie „zu Hause“ ist, die Familie aber in unserer Kultur am meisten in ihrem Wohnraum lebt (140 ff.). Und diese Kirche ist damit auch getragen von allen ihren Gliedern, weshalb „die übliche Gegenüberstellung von Klerikern und Laien... im Grunde überholt“ erscheint (589). Das Hauptstück „Der Vortrag der Kirche in den allgemeinen Grundsituationen des Menschen in der Gegenwart“ hat daher auch das Leitbild des gläubigen Erwachsenen in seiner Gemeinde vor sich. Die Eingliederung des einzelnen in die Kirche durch die entsprechende Sakramentenpastoral und die Sorge für die einzelnen Lebensalter (speziell der Jugend und der Erwachsenen) und die verschiedenen Berufungen hat als Ziel die „Mündigkeit des Christen in Kirche und Gesellschaft“. Auch die „Sorge der Kirche für das Leben des Glaubens heute“ (518 ff) gilt in letzter Intention dem Erwachsenen. Der Katechet liest daher angesichts der offiziellen Religionslehrbücher mit Wehmut die Sätze K. Rahners: „Wenn man bloß aus Angst, die Kinder später nicht mehr zu erreichen, aus ihnen religiös ‚Erwachsene im Kleinformat‘ macht, werden diese Kinder später nicht mehr wirklich religiös Erwachsene werden wollen“, und: „Es ist... noch längst nicht erwiesen, daß z. B. die biblischen ‚Geschichten‘ vom Paradies, Sündenfall, usw. geeignete Erzählungsstoffe sind und nicht später, weil vorher kindlich verstanden, mehr Schwierigkeiten als Glaubenshilfe bedeuten“ (529 f.). Der Seelsorger erfährt viel über die Notwendigkeit immer neuer Erweckung, über Bedeutung und Wesen des seelsorglichen Gesprächs, speziell

des amerikanischen „Pastoral counseling“. Er denkt dann mit verhaltenem Zorn daran, daß in seiner eigenen Ausbildung Hebräisch immer noch wichtiger ist als Tiefenpsychologie. Nur in einer Kirche mündiger Erwachsener kann es zu einem „Apostolat der Laien in der Kirche“ (F. Klostermann) kommen und kann eine kirchliche „Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens“ (K. Lehmann) erfolgen.

Die hohe Wissenschaftlichkeit des vorliegenden Buches bringt aber eine innere Grenze des Werkes mit sich, die im Vorwort auch zugegeben wird: die aktuelle Thematik und die gerade brennenden Probleme der Pastoral können von der wissenschaftlichen Reflexion nie richtig eingeholt oder gar überholt werden. Freilich finden sich auch hier in einigen Details wichtige Vorstöße: So wird eine echte pastorale Planung verlangt für Diözese (81 f) und Pfarre (178 f). Die Abschaffung der Stollgebühren (nicht der Kirchensteuer) wird nahegelegt (225). Auch die Aufhebung der kirchlichen Vorzensur von Büchern im Interesse der Gewissensfreiheit und der Freiheit der Wissenschaft wird verlangt (497 ff.). Aber der Gläubige im Dienst der Gemeinde hat heute noch viel wesentlichere Fragen, die ihm die Zukunft der Kirche in Frage stellen, auf die er eine Antwort sucht. Sie seien in zwei Brennpunkten kurz dargestellt, um auf diese Weise das Gespräch zwischen Theorie und Praxis zum Vorteil beider im Gang zu halten:

1. Wie kann die Gemeinde Gemeinschaft sein? Der Gedanke der Gemeinschaft in der Pfarre gilt zunächst als „sozialromantisch“, N. Greinacher bezeichnet ihn als „soziologisch nicht relevant“; das Pfarrvolk der Getauften ist auch erfahrungsgemäß nur ein „soziales Aggregat“ (114 f.). Und der Seelsorger in der Großstadt fragt sich darüber hinaus bekümmert, ob denn die sogenannte Gottesdienstgemeinde mehr ist als ein solches Aggregat, mehr als die Summe aller Kunden des Großmarktes nebenan, ob wirklich „ein bestimmtes Maß an Interaktion, an Kommunikation und sozialen Beziehungen vorhanden ist“ (ebd.). Er erinnert sich, daß F. Klostermann zuvor eine „Heilssolidarität“ (31) und die „Agape“ (41) und „Brüderlichkeit“ (42) als Bauelemente der Gemeinde Christi anführte. Er merkt mit

Staunen, daß auch der Soziologe entgegen seinen Äußerungen am Beginn dann doch eine „Kerngemeinde“ (122) mit „Verbindung der Glieder untereinander“ (123) und „primäre Gemeinschaften mit zwischenpersönlichen Beziehungen“ (126) fordert, daß ein paar Seiten später von der „Pfarrgemeinde als Liebesgemeinschaft“ (146 ff) die Rede ist. Er sieht darin einen Widerspruch zu der soziologischen Definition der Gemeinde als einer „religiösen Zwecken dienenden Vergesellschaftung“ (264). Und er fragt sich, wie er nun die soziologischen Tatsachen mit den Forderungen des Glaubens in Einklang bringen soll. Es ist ihm keine Hilfe, wenn es z. B. heißt: „Eine Konversion muß auch realsoziologisch die Aufnahme in eine Gemeinschaft sein. Formen und Strukturen dafür müssen je nach den Verhältnissen gefunden werden“ (162). Auch die Forderung nach „Substrukturen“ (126) hilft nicht weiter, solange nicht gezeigt wird, wie es zu solchen kleineren Gruppen mit echter Gemeinschaft kommen könnte. Vermutlich kann es solange nicht zur Gemeinschaft des Füreinander kommen, als die letzte Verantwortung doch noch bei einigen Amtsträgern liegt, die – wenn auch unter Mitarbeit der „Laien“ – die anderen Glieder des Volkes Gottes leiten und betreuen (weil diese dann einzelne bleiben können). Damit sind wir beim zweiten Brennpunkt der Kritik:

2. Ist der Priester wirklich Vorsteher und Leiter der Gemeinde? So wird er nämlich meistens gesehen: Ihm obliegt die „Leitung der Gemeinde“ (44), er ist „Vorsteher“ (176), in „eigentlich geistlichen Bereichen ... der Hauptverantwortliche“ (177). Auf der anderen Seite wird die „Demokratisierung der Strukturen der Kirche“ (106) und die „kollegiale Leitung“ (166) der Pfarre gefordert, soll der Pfarrgemeinderat „bestimmen“ (241), gibt es eine „Verantwortung in der Leitung“ (617) der Laien, allerdings „unter der höheren Leitung der Hierarchie selbst“ (618). Nur wenn sich die „grundsätzliche Verantwortlichkeit aller für alle in der Gemeinde Christi“ (620) durchsetzt, der „Geist der Brüderlichkeit“ (620 f), wird es zur Bildung jener Substrukturen mit gegenseitiger Liebe kommen, an deren Existenz sich die Zukunft der Kirche und ihre Glaubwürdigkeit entscheidet. Deshalb muß

wohl auch die Leitung der Gemeinde letztlich bei der Gemeinde selbst bzw. bei ihren Gremien („Ältesten“) liegen. Was ist dann aber die eigentliche Aufgabe des Priesters (und Bischofs), Sinn der Weihe, wird man sofort einwenden. Die Antwort, die das Handbuch auf diese Fragen gibt, scheint unbefriedigend; dieselben Autoren haben sich allerdings im Pastorale erneut mit dem Problem befaßt. Und vielleicht ist es so, daß die Wissenschaft die Lösungen der Praxis immer erst nachträglich rechtfertigen kann? Es sei denn, sie würde in einer größeren Nähe zur Praxis stehen, d. h. der Pastoraltheologe wäre selbst Glied einer Gemeinde, die um eine Lösung ihrer Aufgabe ringt. Das wäre für beide Seiten von Vorteil. Freilich müßten dann die einzelnen Gemeinden – nicht nur die Studentengemeinden, für die es im vorliegenden Buch gefordert wird (276) – „mit dem Vertrauen der Bischöfe experimentierend Neues wagen dürfen“ (ebd.).

Priesterteam Wien-Machstraße

Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen:

Walter Kasper – Karl Lehmann, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart;

Henry Fischer – Norbert Greinacher – Ferdinand Klostermann, Die Gemeinde;

Ludwig Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970

Der Einleitungsfaszikel des zunächst auf zwölf Faszikel angelegten „Pastorale“ versucht, die theologische Grundlage für das Leben und Wirken der Kirche von heute zu bieten. Durch die Vorgegebenheit einer Gesellschaft, die durch den Übergang vom statischen zu einem mehr dynamischen Verständnis der Gesamtwirklichkeit gekennzeichnet wird, ist es der Kirche aufgegeben, an einer neuen Ordnung der Wirklichkeit aus der Kraft des Glaubens mitzuwirken. In dieser Situation scheint der Dienst am Frieden Gottes für die Menschheit im umfassenden Sinn der Hl. Schrift eine Schwerpunktforderung der kirch-

lichen Heilssendung zu sein. Dieser Heildienst muß sich freilich nicht nur in seinem Ursprung, sondern auch seinem Inhalt und Stil nach von einem rein innerweltlichen Engagement unterscheiden. Vor allem muß die Kirche selber ein glaubwürdiges Zeugnis des Friedens Gottes für die Welt und ein einladendes Zeichen zur Sammlung zu einem Volk Gottes sein, um die Aufgaben dieses vielfältigen Dienstes leisten zu können.

Von diesem Ansatzpunkt her werden verschiedene pastorale Perspektiven für ein vertieftes Verständnis des priesterlichen Dienstes und Lebens, für seine besondere Aufgabe in der Gemeinde und für die Intensivierung der kollegialen Verantwortung des gesamten Presbyteriums unter der Leitung des Bischofs aufgezeigt. Im Anschluß daran werden die wesentlichen Verwirklichungsformen der kirchlichen Sendung behandelt: die Verkündigung des Wortes, der Vollzug der Sakramente und der Dienst helfender Liebe. Da ohne das Glaubensfundament alle anderen Anstrengungen des kirchlichen Dienstes in der Luft hängen, kommt dem Dienst am Wort eine entscheidende Bedeutung zu. Auch der Vollzug der Sakramente verlangt nach der begleitenden Deutung durch das Wort der Verkündigung. Ihre volle zeichenhafte und wirk-same Bedeutung für den Frieden der Menschen mit Gott und untereinander erhält die Kirche erst durch den gemeinsamen Dienst der Liebe, der sich nicht nur als Abhilfe akuter Not, sondern auch als strukturelle Veränderung der Ursachen und gesellschaftlichen Bedingungen verstehen muß. So gibt diese theologische Einführung in einer leicht verständlichen Form die solide Grundlage für die rechte Erfüllung der Sendung der Kirche in unserer Zeit und ist darauf bedacht, den prinzipiellen Darlegungen praktische Akzente zu geben, etwa wenn aufmerksam gemacht wird, daß die allenthalben angestellten Überlegungen zu Strukturveränderungen in der Kirche die Voraussetzungen verbessern helfen müssen, daß das persönliche Engagement vieler Priester und Laien wirksamer und fruchtbarer werden kann. Das Bändchen bietet Priestern und Laien, die in der praktischen kirchlichen Arbeit stehen, eine Fülle von Anregungen für die Verwirklichung eines zeitgerechten Pastoralkonzeptes und für die

Bewältigung der vielfältigen Probleme des Identitätsverlustes und der Funktionsunsicherheit.

Die Kirche ist keine Service-Anstalt für die notwendigen Heilmittel, sondern die umfassende Heilsgemeinschaft aller an Christus Glaubenden. Sie hat wesentlich gemeindlichen Charakter im theologischen Sinn. Die Begriffe „Gemeinde“ und „Gemeinschaft“ enthalten aber ein Miteinander, ein Zusammengehören und Zusammengerufensein, das von den einzelnen Gliedern erfahren werden soll. Gerade diese Verbundenheit muß das zeugnishaft Zeichen der Gemeinde Christi in der Welt sein. Darum wird im zweiten Bändchen in Weiterführung der theologischen Aussagen des Einleitungsfaszikels und unter Berücksichtigung verschiedener Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften eine pastorale Gemeindekonzeption entworfen, die den heutigen Gegebenheiten gerecht zu werden versucht, ohne sich den gesellschaftlichen Strukturen der Gegenwart total anzupassen. Auf Grund einer pastoralsoziologischen Analyse wird dargelegt, daß die territoriale Pfarrei als einzige und unterste Ebene der pastoralen Organisationsstruktur den Lebensformen der Gesellschaft in unserer Zeit nicht mehr gerecht werden kann, sondern der Ergänzung durch verschiedene Sub- und Komplementärstrukturen der territorialen und nicht-territorialen Gemeindebildung bedarf. Wo immer sich aber kirchliche Gemeinde realisiert, gehört das verantwortliche Mittragen des Gemeindelebens und aller Dienste der Gemeinde durch möglichst viele ihrer Glieder zum unumgänglichen Gesamtkonzept der Pastoral. Diese Mitverantwortung aller Gemeindemitglieder findet vor allem in der Institution des Pfarrgemeinderates ihren Ausdruck. Aber auch die Verkündigung, die Gottesdienstgemeinschaft und die Mitmenschlichkeit müssen zu Lebensvollzügen der Gemeinde und zur Gemeinderfahrung werden. Zur Verwirklichung einer solchen zeitgemäßen Gemeindearbeit wird eine Vielzahl von konkreten Anregungen geboten, die weithin von Theoretikern und Praktikern dankbar aufgenommen werden dürften. Doch nicht alles, was empfohlen wird, läßt sich gleichzeitig und überall in der gleichen Weise verwirk-

lichen. Darum braucht es viel Taktgefühl und Klugheit, um jeweils die richtigen Akzente in der Gemeindearbeit setzen zu können. Darüber hinaus darf nicht übersehen werden, daß es bei der Gemeindebildung nicht nur um organisatorische und strukturelle Probleme, sondern in einem hohen Maß um Anliegen der Bewußtseins- und Gesinnungsbildung geht, die zielbewußt und geduldig wahrgenommen werden müssen. Es wäre zu wünschen, daß die gebotene Gemeindekonzeption in Priesterkreisen und pastoralen Gremien diskutiert, auf ihre Anwendung in der jeweiligen Situation hin geprüft und auf breiter Basis realisiert wird.

Umkehr des Herzens, der Gesinnung und des ganzen Menschen ist ein wesentliches Element des Glaubens an Christus. Der heutige Mensch fühlt sich aber bezüglich der herkömmlichen Bußwerke zu wenig angefordert, und das Bußsakrament wird in unseren Gemeinden weniger häufig empfangen als früher. Darum ist es eine wichtige Aufgabe zeitgerechter Pastoral, der Gemeinde als Gemeinde wieder zur Bußgesinnung zu verhelfen und diese sich aktualisieren zu lassen (vgl. Faszikel „Gemeinde“ 53 ff). Zur Konkretisierung dieses Anliegens werden hier wertvolle Hinweise für die Verkündigung von Umkehr und Buße, für die Einführung der Kinder und Jugendlichen zu Buße und Bußsakrament, für die Einzelbeichte und für den Bußgottesdienst als einer wichtigen Form des kirchlichen Bußvollzuges in der Gemeinde geboten. Dabei wird auch die Frage aufgeworfen, was konkret Sünde ist, die im Bußsakrament bekannt werden muß, und auf neuere theologische Überlegungen zum Begriff der schweren Sünde verwiesen, die allerdings gewisse Vertrautheit mit der gesamten Problemstellung voraussetzen. Der Fragenkreis, inwieweit der Bußgottesdienst, dessen Aufbaulemente kurz skizziert werden, Sündenvergebung erwirkt und welche Disposition für die Teilnahme an Bußgottesdiensten erforderlich ist, wird nach dem gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion und des kirchlichen Rechtes eindeutig beantwortet. Daraus ergibt sich die pastorale Richtlinie: „Bußgottesdienst und Beichte sind zwei Formen kirchlicher Buße, von denen man keine

zugunsten der anderen geringschätzen oder vernachlässigen darf. Sowohl der, der keine oder ungenügend Gelegenheit zur Einzelbeichte bietet, sowie der, der keine Bußgottesdienste in seiner Gemeinde zuläßt, wird sich dem Vorwurf der kleingläubigen Enge nicht entziehen können“ (42).

Hans-Joachim Schramm, Innsbruck-Wien

Anton Jansen, Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969

Auch die Großstadt müsse zum Ort christlicher Gemeindebildung werden. Geschehe dies nicht, so verabsäume die Kirche, als gesellschaftliches Teilsystem in den Austausch mit einem heute zunehmend wirksamen gesellschaftlichen Globalsystem zu treten. Was von diesem Prinzip aus an Überlegungen angestellt wird, ist nicht mehr recht neu, wenngleich vieles in einen größeren Zusammenhang gestellt ist. So findet sich eine Theologie der Gemeinde, die wohl etwas übersichtlicher und gründlicher in den Arbeiten von F. Klostermann zu finden ist. Es folgt eine soziologische Charakterisierung der Großstadt, wobei wichtig der Hinweis des Verfassers ist, daß es sich nur um Städte zwischen 100.000 bis 300.000, nicht aber um Großstädte mit Millionenzahlen handelt, weil diese ganz spezifische Verhältnisse aufweisen. Dieses II. Kapitel, welches eine Situationsanalyse bietet, liest sich gut, es ist zugleich aber auch etwas verführerisch. Immer wieder werden glatte Aussagen vorgelegt, über die Mobilität, über Familie, Nachbarschaft und Verkehrskreise, über Stadtviertel und Zonen, über Privatheit- und Öffentlichkeitstendenzen. Solange aber nicht wohlgedachte Experimente unternommen sind, muß man den Theorien und Postulaten, die sich daran knüpfen, mit noch viel größerer Reserviertheit begegnen, als dies der Verfasser tut. Das relativiert auch das im 3. Kapitel vorgelegte Organisationsmodell heutiger Großstadtseelsorge. Gewiß, es sind viele Erkenntnisse in ein gelungenes Modell zusammengefügt. Es ist die Rede vom Presbyterium der Stadtkirche und seinen Aufgaben personeller wie gebietsmäßiger Natur. Es ist auch die territoriale Gliederung besprochen, wobei der Abschnitt über

die verschiedenartigen Funktionen von Zentral-, Vorstadt- und Außenrandpfarreien Beachtung verdient. Das Modell ist aber wiederum so großzügig, daß bis zur praktischen Realisierung ein sehr weiter Weg ist. Die Forderung nach Detailstudien und entsprechenden pastoralen Teilmodellen muß daher an dieser Stelle nochmals ausgesprochen werden. Unter dieser Rücksicht ist daher der Publikation des Österreichischen Seelsorgeinstituts Kirche in der Stadt (Band I: Grundlegung und Analysen, Band II: Probleme, Experimente, Imperative, Verlag Herder, Wien 1968) der Vorzug einzuräumen, zumindest ist sie aber eine notwendige Ergänzung zu geschlossenen Organisationsmodellen in der Art von Jansen. Diese österreichische Studie betreibt nämlich Detailanalysen und bringt Vorschläge für Teilbereiche pastoralen Tuns: so zu den Themen Liturgie und Sakramente, Familie, Jugendliche, Altenpastoral, Hausbesuche, Wohnviertelapostolat, Familienrunden, Fernstehende, katholische Aktion, Werbung und Öffentlichkeitsarbeit usw. Eine solche Detailstudie wirkt zwar viel weniger geschlossen, mehr mosaikhaft, unfertig, sie hat aber den großen Vorzug, der pastoralen Wirklichkeit eher eine Hilfe zu sein als geschlossene Modelle, die zwar Bewunderung auslösen, aber wegen ihrer Realitätsferne unwirksam bleiben. In einem Punkt wird man an der Arbeit Jansens, so sehr man sie jedem Großstadtplaner empfehlen wird, Fragezeichen ansetzen müssen. Es ist die Funktion der Laien in der großstädtischen Pastoral. In den Titeln kommt der Laie nirgends vor, und an den Stellen, an denen er genannt wird, kann man sich nicht des Eindruckes erwehren, daß er durch eine nachträgliche Operation hineingerutscht ist. Die Integration in eine großstädtische Pastoral ist aber kaum gelungen.

Paul M. Zulehner, Wien

Jean-Louis Leuba – Heinrich Stirnimann (Hrsg.), Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main und Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969.

Große Ökumeniker standen von jeher im Dienste der „Kairologie“, der rechten Ausdeutung der Zeit und der Proklamation der

rechten Zeit. Nicht immer ist es Zeit für die ausdrückliche Einheit, wie die Geschichte der Kirche und der Menschheit im ganzen beweist; immer aber für das Bemühen um die Einheit. In diesem Sinne wirkt Ökumenismus befreiend, er interpretiert nicht nur, sondern vermag zu verändern, zu bewegen. „Ökumenische Bewegung“ ist darum auch immer der Initiative der Propheten unter uns zu verdanken. Zu ihnen gehört Otto Karrer, dem zum 80. Geburtstag dieser stattliche herrliche Band gewidmet wurde. Die ökumenische Aufgabe muß gerade heute wieder unter neuen Bedingungen vorangebracht werden, wo bei Katholiken und nicht anders bei Protestanten „zahlreiche Erscheinungsformen des christlichen Glaubens sich in zweifelhafter Symbiose mit einem Humanismus hegelianischen Gepräges befinden“ (16 f.). Die Autoren der verschiedenen Konfessionen wissen sich insgesamt dem fundamentalen Anliegen verpflichtet, das wahre Evangelium zu schützen und zu verkünden.

Ganz deutlich wird dies in der ernsten ‚Mahnrede‘ von O. Cullmann: „Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung.“ Er unterstreicht die grundlegende Bedeutung der Bibel für die Lösung der theologischen Fragen und macht im Blick auf die „existentielle Exegese“ die Gefahr deutlich, die mit dem Abrücken vom ursprünglichen Wort der Bibel gegeben ist. Die geschichtlichen Untersuchungen enthalten u. a. die grundlegende Darstellung einer „Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht“ von P. Meinhold, für den Kirchen-Geschichte überhaupt ein Prozeß der Sammlung, nicht der Zerstreuung ist. In den Konnex der Fundamentalprobleme gehört die „Wahrheitsfrage“, der sich die Autoren J. L. Leuba, H. Ott und H. Mühlen widmen. Hier fällt auf, wie doch das Problem „Wahrheit und Geschichte“ in der reformatorischen Auslegung viel konsequenter und fruchtbarer durchdacht wird als in der katholischen, die immer noch stark statisch, in konzentrischen Kreisen das Feld der Wahrheit abtastet. Zwar finden sich bei H. Mühlen gute Ansätze für die „Progression der Wahrheit“ (und nicht nur der Wahrheits-Erkentnis!), doch wird m. E. die Applikation dieses Prinzips noch zu zaghaft versucht. Dabei könnte gerade in der katholischen Theo-

logie eine geschichtlich gefaßte Analogie der Wirklichkeiten, nämlich in ihrem Bezogen-sein auf die immer noch zukünftige Endgestalt, weiterhelfen, wo das Denken in Analogie doch schon bestens eingeführt ist. Am deutlichsten zeigt sich die oben anvisierte „Kairologie“ in den eigentlich ekklesiologischen Fragen: Wesen und Bestand einer Kirche in der nachchristlichen Epoche. Die Struktur der „Hoffnung“ trägt die Kirche (H. Stirnimann) in die Zukunft. Weitere Fragen der ökumenischen Spiritualität und Praxis wenden sich u. a. dem Mischehenproblem zu (F. Böckle), das damals noch immer als grober Stein des Anstoßes auf dem gemeinsamen Weg lag. Als Hilfe für den Dialog bietet L. Höfer eine fundierte Erörterung des Themas „Maria in der Kirche“. Von ihr stammt auch die Zusammenstellung der umfangreichen „Bibliographie Otto Karrer 1959–1968“ am Ende des Buches. Einer der anregendsten Beiträge sind die Überlegungen des Bruders der Gemeinschaft von Taizé P.-Y. Emery: „Konfusionismus?“ Es geht im Leben auf die Dauer nicht ohne Kompromisse. Die Frage ist nur, von woher wir sie gleichsam datieren. Wenn die Ökumene auf Zukunft hin arbeitet, dann darf sie von ihr auch manche Formen vorwegnehmen, für die im Jetzt noch keine letzte Rechtfertigung liegt. Man denke etwa an die „Abendmahlsgemeinschaft“! Ein Traum, dem auch A. Ahlbrecht einen Aufsatz widmet. Sind hier nicht unsere oft in Formeln erstarrten Vorsichtsmaßregeln ein echtes Hindernis, um der „Macht des Vorgriffs“ Raum zu geben?

Welchen Vorgriff auf die kommende Einheit der Welt gerade auch die Begegnung mit den Weltreligionen braucht, jene neue Form des Ökumenismus, zeigt der entsprechende Abschnitt. Und wiederum bestätigt O. Karrer in seinem eigenen Beitrag „Autobiographisches“, wie er von jeher und heute besonders diese wahrhaft weltweite Dynamik des Ökumenismus im Zueinander der Religionen verstanden hat. Kairologie wird gedrängt von der Macht des Vorgriffs. *Winfried Gruber, Graz*

Otto Hermann Pesch, Sprechender Glaube. Reihe Erlöstes Dasein, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Wir halten ein Buch in der Hand, das heute auf dem Gebiet der religiös-theologischen Literatur nur selten zu finden ist. Das Thema des Buches: der im Gebet zur Sprache kommende Glaube. Das Gebet bedeutete für den Glaubenden und den um seinen Glauben ringenden Menschen immer eine Freude, aber auch ein schweres Problem und zwar sowohl in den tiefen subjektiven Schichten als auch in seinen objektiven Erscheinungsformen. Es ist das besondere Verdienst des Verfassers, daß er das heutzutage nicht gerade „modische“ Thema mutig und offen, aber auch mit ernster theologischer Vertiefung anpackt. Der betende Mensch steht immer dem „verborgenen Gott“ gegenüber, sein Gebet kann darum nur dem Glauben und dem Geist des Vertrauens entspringen. Es äußert sich in menschlichen Worten, „in der Sprache des Glaubens“, ob nun der Mensch allein oder in der Gemeinschaft vor Gott steht. Der Mensch vermag aber nicht nur in Worten, sondern auch durch seine Taten und durch sein Leben zu beten. Wie der Glaube, so ist auch das dem Glauben entspringende Gebet als Gottes Geschenk anzusehen. Der betende Mensch kann nie ein überheblicher, sondern nur ein für Gottes Geschenk dankbarer Mensch sein. Der Verfasser bietet seinen Lesern nicht nur einen Monolog, eine innere Betrachtung oder eine bloße theologische Analyse, sondern die Frucht eines realen Dialogs, den er mit seinen Freunden, seinen Hörern und erfahrenen Betern durchgeführt hat. Diesem Umstand ist die frische Lebendigkeit und Lebensnähe des kleinen Buches zu verdanken. Dadurch wird der Leser auch zur Einübung des Gebets angeregt. „Im Glauben wie im Beten gibt es aber auch nach langer Einübung nicht die Erfolgsmeldung, sondern nur den stets ... neu hoffenden Beginn“ (101).

Andreas Szennay, Budapest

Adolf Exeler – Dieter Emeis, Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Wie auf allen anderen Gebieten des Lebens, so ist auch in den Fragen des Glaubens und der Theologie ständige Weiterbildung gefordert. Dabei wird jeder Mensch, der seinen

Glauben eingehend reflektiert, zum „Theologen“. Aufgabe der Seelsorger und christlichen Erwachsenenbildner ist es, den Christen dabei behilflich zu sein, daß sie immer mehr zur persönlichen und bewußten Glaubensentscheidung und zu entsprechendem Engagement gelangen. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe wurde durch den Erfolg des Holländischen Katechismus und durch andere ähnliche Werke glänzend bewiesen. Dankenswerterweise haben die beiden Autoren ihre in Jahrzehnten gewonnenen theoretischen und praktischen Kenntnisse und Erfahrungen in einen Band zusammengefaßt, der von Theologen, Seelsorgern, Erwachsenenbildnern und anderen Interessenten mit großem Nutzen gelesen werden kann.

Andreas Szennay, Budapest

Ekkart Sauser, Maria im Advent – Vierundzwanzig Betrachtungen, Paulinus-Verlag, Trier 1969

„Einem gewissen Überschwang des Marianischen in den vergangenen Jahrzehnten ist in unseren Tagen eine fast unheimliche Stille gefolgt. Die vorliegenden Marienbetrachtungen brechen dieses Schweigen in glücklicher Weise.“ Mit diesen Sätzen aus dem Geleitwort von Josef A. Jungmann ist eigentlich schon alles gesagt. Die Betrachtungen isolieren Maria nicht, sondern stellen sie mitten ins Heilsgeschehen hinein. Sie sind im Grunde Christusbetrachtungen. Maria wird vorgestellt als Typus der Kirche (vgl. *Lumen gentium*) und als Vorbild des erlösten Menschen in Christus. Von diesen Ansatzpunkten her gewinnen die Betrachtungen Aktualität für die heutige Zeit wie auch für die Situation des einzelnen. Der Verfasser, Professor für Patristik und christliche Archäologie, schöpft aus einem reichen Schatz von Väterschriften. Den Betrachtungen ist ein kurzer Abriß der Geschichte der Marienverehrung angefügt. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein schien sich die Marienverehrung zu verabsolutieren. „Mariens Gestalt stand immer leuchtender da und es bestand die Gefahr, sie aus der Kirche herauszulösen und auf diese Weise irgendwie zur ‚Göttin‘ zu machen.“ (132 f) Sausers Betrachtungen „degradieren“ Maria keineswegs. Marienfrömmigkeit ist heute sachlicher,

christusbezogener geworden. Das zeigen die Betrachtungen in hervorragender Weise.

Peter Schlor, Prigglitz

Heinz Claafens (Hrsg.), Dienst an der Welt. Ordensfrauen zwischen Charisma und Institution, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969

Jetzt. Ordensfrauen Ordensleben Kirche. Eine deutschsprachige Zeitschrift, Verlag Pfeiffer, München

Der Verfasser des Buches *Schwesternorden ohne Zukunft?* (Freiburg 1967) gibt im vorliegenden Sammelwerk ausgewählte Beiträge aus dem in Amerika erfolgreichen Buch „*The Changing Sisters*“ und Originalbeiträge europäischer Autoren wie Schillebeeckx, Lippert, Pesch u. a. heraus und hat damit eine ergiebige Arbeitsunterlage insbesondere auch für die Erneuerungsarbeit der verschiedenen Generalkapitel erstellt. In diesem Werk wird eine kritische Bestandsaufnahme des heutigen Lebens gemacht, von fachlich qualifizierten Leuten kommentiert und für die Praxis des Ordenslebens ausgewertet. Die Beiträge der amerikanischen Ordensfrauen bringen viele wertvolle Gedanken und Impulse. Natürlich ist zu bedenken, daß die amerikanischen Verhältnisse eben nicht die unsrigen sind. Sehr vieles von dem, was in den Konzilstexten für das Ordensleben nur fragmentarisch umrissen wurde, ist hier ausführlich durchdacht, belegt und auf das Schwesternleben angewandt. Das Buch verlangt aufmerksames Lesen und gründliches Überdenken der aufgezeigten Probleme. Besonders zu empfehlen ist es allen Schwesternseelsorgern und Exerzitienleitern. Sehr fruchtbar würde sich wohl das gemeinsame Durcharbeiten dieser Aufsätze in schwesterlichen Arbeitskreisen auswirken.

Wenn man dann noch die verschiedenen Beiträge der seit Beginn dieses Jahrgangs im Verlag Pfeiffer in München erscheinenden Zeitschrift „Jetzt“ dazu studiert, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Diskussion und Information über konkrete Probleme des heutigen Ordenslebens und das Gespräch zwischen Ordens- und Weltchristen zu fördern, dann könnte manche sich bloß mit Flickarbeit an Konstitutionen befassende Reform für Orden

und Kirche fruchtbar ausgefüllt werden. Die Aktualität der Beiträge geht schon aus den Gesamtthemen der einzelnen Hefte hervor: Opfer und Opferpraxis, Gewissensfreiheit und Gewissenszwang im Kloster (mit Plädoyers für Mündigkeit und Freiheit), Tradition im Kloster. M. Andreas Weißbacher, Wernberg

Elmar Maria Lorey, Mechanismen religiöser Information, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1970

Das vorliegende Buch befaßt sich mit der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Einige der getroffenen Feststellungen können jedoch auch für den übrigen deutschsprachigen Raum Hinweise liefern. Die Verkündigung wird primär als eine *Information* an die Öffentlichkeit interpretiert, eine etwas nüchterne Konzeption für den Gehalt der Faszination auf religiöser Ebene. Information ist Kybernetik, Computertechnik, Public Relations und Marketing. Information gehört zum Journalismus. Es wäre daher besser, in Belangen der Heilsbotschaft nicht von Information zu sprechen, da es sich um eine ganz andere Ebene der Kommunikation handelt.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Abschnitte: 1. grundsätzliche Betrachtungen über den Prozeß der Massenkommunikation; 2. die Kirche in der Öffentlichkeit; 3. die Struktur des öffentlichen Redens der Kirche; 4. die Funktion der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche und 5. die kirchliche Rede als gesellschaftliche Information.

Der *umfassend* klingende Titel „Mechanismen der religiösen Information“ setzt sich allerdings nur mit *einer* Seite der religiösen Kommunikation auseinander: nämlich mit jener, die über die Massenmedien vollzogen werden kann. Die Gruppendynamik der Kleingruppen, der persönliche Impact der Pfarrpriester in den Pfarrgemeinden wird hier außer acht gelassen: in bezug auf den Titel eine Einseitigkeit des Werkes. Die religiöse Beeinflussung ist durch den persönlichen Kontakt immer noch weitaus stärker als durch die non-individuellen Medien, die sich in den wichtigen Belangen der Religion und Politik als ziemlich schwach erwiesen haben. In den persönlichen Begegnungen liegt die Front, wo

der einzelne Priester in mühevoller Kleinarbeit die Heilsbotschaft verbreitet. Und dieser persönliche Einsatz kann durch keine technischen, unpersönlichen Medien übernommen werden. Diese können lediglich als „Ergänzungen“ funktionieren, aber kaum als entscheidende *Mechanismen* religiöser Information wirken, die man besser nicht überbewerten sollte.

Das vorliegende Buch ist kein wissenschaftliches Werk. Es gibt eine Sammlung zahlreicher praktischer und wichtiger Beobachtungen, die in ihren Zusammenhängen zum Teil journalistisch dargestellt werden und daher auch für den nicht fachlich ausgebildeten Leser sehr interessant zu lesen sind.

Robert K. Hytha, Wien

Hannecläre Baur – Günter Fölsing (Hrsg.), Das politische Engagement des Christen heute. Zum 80. Geburtstag von Klara-Marie Faßbinder, Bouvier Verlag, Bonn 1970.

Durch Jahre hindurch blieb die überzeugte Pazifistin und „Wanderin zwischen Ost und West“ K.-M. Faßbinder von Angriffen nicht verschont, und ihr Engagement in den verschiedensten Friedensorganisationen (etwa dem kommunistisch ausgerichteten Weltfriedensrat oder der Pax-Christi-Bewegung) umstritten. Doch jetzt scheint sich eine Wende anzubahnen. Ende 1969 beseitigte Gustav Heinemann ein peinliches Verdikt, und Kardinal Frings bestätigt ihr in der vorliegenden Festschrift zu ihrem 80. Geburtstag „Aufichtigkeit und Selbstlosigkeit“ sowie „tiefe Gläubigkeit, Liebe zu Christus, zur Kirche und zum Papsttum“. Neben Kardinal Frings ehren sowohl Repräsentanten des etablierten Deutschland wie Vertreter politischer und kirchlicher Außenseitergruppen die Friedenskämpferin durch einen Beitrag. Das Ergebnis ist als Buch uneinheitlich, verdeutlicht aber die Vielschichtigkeit der Persönlichkeit von Klara-Marie Faßbinder. Ch. Twaroch, Wien

Bruno Kalusche, Kirche wohin? Ein religionsdemoskopischer Beitrag zur Situationsanalyse der Institution Kirche. Theologische Brennpunkte Bd. 23, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim – Frankfurt/M. 1969.

Der Ansatz dieser Analyse ist die Kommunikationsforschung. Die Situation der Kirche wird als Kommunikations- und Vertrauensdefizit beschrieben. Das Ergebnis des Kommentars der Einzeluntersuchungen läuft darauf hinaus, daß die Kirche mehr Anstrengungen in einer „marktkonformen“ Öffentlichkeitsarbeit unternehmen müsse, wofür die Untersuchung die Ansätze erbracht habe. An Hand der Daten könne nämlich der „Bedarf“ einigermaßen überschaut werden: Gefragt ist demnach nicht so sehr bloße Wort-, sondern effiziente Tatverkündigung. Gefragt ist eine objektive Orientierung, und zwar in den konkreten Lebenssituationen. Menschen wollen demonstriert bekommen, wie die Theorie in konkreten Lebenshilfen angewendet ist. Deshalb sind (bei Kirchennahen wie Fernstehenden) in erster Linie persönliche Gespräche gefragt, erst dann Predigt, Gottesdienst, Taufen etc. Die Menschen erwarten aber von der Kirche, daß sie nicht nur redet, sondern etwas tut: und zwar für die armen, einsamen, alten Menschen sowie für die Jugend. Nicht wenige (vor allem in der Kerngemeinde) wären bereit, für solche konkrete Aktionen einige Stunden ihrer Freizeit zu geben.

Paul M. Zulehner, Wien

Hermann Grosse-Jäger, Eucharistiefeier mit Kindern, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969.

Dieses Werkbuch sucht offene Fragen nach der Begründung und den Gestaltungsmöglichkeiten des Kindergottesdienstes zu beantworten. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Erkenntnis, daß der Vollzug eigener, für Kinder gestalteter Texte und Formen, die neben anderen „offiziellen“ gottesdienstlichen Texten und Handlungen getan werden, gegen den Geist und den Buchstaben der Liturgieerneuerung verstoßen. Das Werkbuch befaßt sich mit der Gruppe der Fünf- bis Achtjährigen. Theorie und Praxis des Buches sind Ergebnis einer fünfjährigen Zusammenarbeit von Priestern und Eltern. Im ersten grundsätzlichen Teil verdienen vor allem die Beiträge über die Mitarbeit und Teilnahme der Eltern und die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Kindermessen am Sonntag und den werktäglichen Kindermessen als Gruppengot-

tesdienst Beachtung. Die Meinung des Verfassers aber, die Eucharistiefeier am Sonntag sollte sich in der Art ihrer Gestaltung grundsätzlich als Zusammenkunft von Erwachsenen ausweisen und nicht auf Kinder abgestimmt sein, dürfte der Kinder- und Familienseelsorger nicht teilen. Die Erfahrung zeigt, daß es durchaus möglich ist, bei einem sonntäglichen Gottesdienst, an dem Kinder, Jugendliche und Erwachsene teilnehmen, die ganze gläubige Versammlung in ihrer Erlebniswelt anzusprechen und zum aktiven Tun hinzuführen. Wenn wir die Kinder nur in der Werktagmesse die Eucharistiefeier erleben lassen, werden wir die „actiosa participatio“ an der Sonn- und Feiertagsmesse nicht erreichen. – Mit großer Freude werden Eltern, Priester und Erzieher die vielen praktischen Vorschläge zu den Strukturelementen dieser Messen für Kinder lesen. Die Textvorschläge im zweiten Teil des Werkbuches bringen für das ganze Kirchenjahr Anregungen zu Introitus, Tagesgebet, Verkündigung und Hochgebet. Es ist zu hoffen, daß dieses Werkbuch einen Erfahrungsbeitrag darstellt für einen Ordo Missae für Kinder, dessen Erstellung durch den römischen Liturgierat wir uns sehr wünschen.

Hans Klinger, Wien

Heinrich Suso Braun, Auf den Spuren Gottes, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1970

Die vierzig Rundfunkansprachen des bekannten Predigers, die den Inhalt des vorliegenden Bändchens bilden, sind als geistliche Lesung sehr geeignet. Sie handeln von Gott, der kein Antlitz hat und doch in Jesus konkret geworden ist, von Gott, der uns fern ist und doch wieder ganz nah, vom Glauben und Ringen, von Zweifel und Gewißheit. In diesen Predigten wird der Glaube mit dem modernen Weltbild konfrontiert. Der Verfasser bemüht sich, die oft schwierigen Gedanken der großen Theologen aus Vergangenheit und Gegenwart in leicht faßlicher Weise auszudrücken. Trotz aller angewandter Wissenschaft wird die Sprache nie papieren und trocken. Daß manchmal die Präzision der Aussage darunter leidet, liegt in der Natur der Sache. Predigten sind keine theologischen Abhandlungen.

Peter Schlor, Prigglitz

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Jean-Pierre Bagot – Pierre Debray, Junge Menschen und Gott. Eine Diskussion um das Glaubensverständnis, Rex-Verlag, Luzern – München 1970
- Urs Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Reihe: Ökumenische Forschungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Heinrich Beck, Machtkampf der Generationen? Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1970
- Gérard Bonnet, Warum ich gehe. Das Dokument eines Priesters, der sein Amt verläßt und heiratet, Rex-Verlag, Luzern – München 1970
- Louis Bouyer, Der Verfall des Katholizismus, Kösel-Verlag, 1970
- Edward Brongersma, Das verfeimte Geschlecht. Dokumentation über Knabenliebe, Lichtenberg Verlag, München 1970
- Louis Debarge, Psychologie und Seelsorge. Für die Menschenführung in Kirche und kirchlichen Organisationen, Rex-Verlag, Luzern – München 1969
- Demokratisierung in der Kirche. Ein Memorandum deutscher Katholiken, herausgegeben vom Bensberger Kreis, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Henri Denis – Jean Frisque, Die Kirche darf nicht sterben. Die Zukunft der Kirche ist die große Chance der Welt, Rex-Verlag, Luzern – München 1969
- Hans Fink – Edgar Josef Korherr (Hrsg.), Neue Schwerpunkte der Katechese in der Volksschule, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970
- Mario von Galli, Gelebte Zukunft: Franz von Assisi, Verlag C. J. Bucher, Luzern – Frankfurt/Main 1970
- Anton Grabner-Haider (Hrsg.), Gott, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Anton Grabner-Haider, (Hrsg.), Recht auf Lust. Reihe Theologie konkret, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970
- Kaspar Heibling, Magie oder Leben? Liturgie als Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch, Rex-Verlag, Luzern – München 1969
- Michael Horatzuk, Gedacht, gesagt ... Von "Aggiornamento" bis "Tradition", Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970
- Heinrich Kahlefeld (Hrsg.), Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage, Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien 3, Fest der Hl. Dreifaltigkeit, 7.–21. Sonntag des Jahres, Fest Fronleichnam, Lesejahr B; Die Evangelien 4, 22.–34. Sonntag des Jahres, Lesejahr B, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main – Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970
- Brigitte Königshofer, Aus meinem Kindergarten. Ein Werkbuch aus der Praxis des Kindergartens mit

- neuen Liedern, Gedichten und Spielen, Fährmann-Verlag, Wien 1970
- Joseph Laloux, Seelsorge und Soziologie. Eine praktische Einführung für die Gemeindearbeit, Rex-Verlag, Luzern – München 1970
- Jakob Laubach (Hrsg.), Predigt-Gespräche, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Helmut Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert), Verlag Herder, Wien 1970
- Ferdinand Oertel, Pfarrgemeinderat ernstgenommen. Erfahrungen und Konsequenzen, Lahn-Verlag, Limburg 1970
- Pastoraltheologische Informationen 1970. Herausgegeben von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Otto Hermann Pesch, Rechenschaft über den Glauben, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Priesterteam Wien-Machstraße, Wie die Erstkommunion in der Pfarre vorbereiten? Verlag Styria, Graz – Köln – Wien 1970
- Karl Rahner – Otto Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie, Bd. VII, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1970
- Sigisbert Regli, Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart. Eine pastoraltheologische Untersuchung, Criteria Bd. 1, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1970
- P.-W. Scheele – G. Schneider (Hrsg.), Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien, Verlag Fredebeul & Koenen, Essen 1970
- Jochen Schmauch, Er aber lacht, der in den Himmeln wohnt, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1970
- Rudolf Schmid – Eugen Ruck – Herbert Vorgrimler, Unheilslast und Erbschuld der Menschheit. Das Problem der Erbsünde, Rex-Verlag, Luzern – München 1969
- A. M. J. M. van de Spijker, Befragte Gemeinde. Das christliche Leben in der katholischen Pfarrgemeinde Rapperswil. Eine Untersuchung im Dienste der pastoralen Verkündigung, Katholisches Pfarramt Rapperswil 1970
- Laszlo A. Vaskovics, Familie und religiöse Sozialisation, Verlag Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs, Wien 1970
- Irmgard Vogelsanger-De Roche, Marc Chagalls Frauenmünsterfenster in Zürich. Entstehung – Bildbeschreibung – Deutung, Orell Füssli Verlag, Zürich 1970
- Georg Volk, Entspannung – Sammlung – Meditation, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Günter Weber, Das Zeichen für eine bessere Welt. Ein Bußbuch. Zur Vorbereitung auf das Bußsakrament, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970
- Wiltrud und Michael R. Will (Hrsg.), Wir leben in Mischehe. Evangelische und katholische Ehepartner reden, um zu helfen, Rex-Verlag, Luzern – München 1969
- Zeitschrift für katholische Theologie. Sonderheft zur Vollendung des 80. Lebensjahres von J. A. Jungmann SJ am 16. Nov. 1969, 91. Band, 1969, Heft 3, Verlag Herder, Wien

Anmerkungen und Hinweise

- Norbert Greinacher ist wissenschaftlicher Rat und Professor für Liturgiewissenschaft und praktische Theologie an der Universität Tübingen.
- Ferdinand Kerstiens ist Studentenfarrer in Münster.
- Josef Blank ist neutestamentlicher Exeget und Professor an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken.
- Helmut Weber ist Professor für Moralthologie in Trier.
- Heide Himmel ist Fachreferentin an der Sozialakademie in Wien.
- Paul M. Zulehner ist Assistent am Institut für Ethik und Sozialwissenschaften in iWen und Studienpräfekt am Priesterseminar.
- Zu Heft 5 ist zu berichtigen, daß Adam Zirkel nicht Domvikar in München, sondern in Würzburg ist und am Kanonistischen Institut in München studiert.

7. JULI 1971

23. AUG. 1972

13. SEP. 1972

20. NOV. 1972

18. JULI 1973

8. APR. 1974

14. NOV. 1974

18. 4. 75

12. 6. 75

-9. FEB. 1976

1. JULI

22. NOV. 1976

27. JUNI 1977

21. MRZ. 1978

30. 01. 82

19. OKT. 1982

-3. DEZ. 1982

14.11 + 6.50 f. PS