N12<519070125 021
N12<506251292 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

592
1 S 20341 F
Z 71/1401

Diakonia

Der Seelsorger

2: 1971 ohne T.

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

Alois Müller	Verheiratete Priester?
Adolf Exeler	Taufe als Lebensthema
Hans Waldenfels	Christentum unter Großreligionen
Günter Biemer	Schulische und kirchliche Katechese
Willi Massa	Predigt vom Hörer her
Joachim Dikow	Integrierte Gesamtschule
Johannes B. Möller	Kirche in den Niederlanden
Ferdinand Klostermann	„Den Laien die Pastoral,...?“
Michael Raske	Kongreß zur deutschen Synode
M. Löhrer/H. Küng	Dialog zu „unfehlbar?“

ZA 1702

Grünewald Herder 2. Jahrgang Heft 1 1971

DIAKONIA / DER SEELSORGER

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

Zweiter Jahrgang Februar 1971 Heft 1

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

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

Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Jacques Audinet, Vjekoslav Bajsić, 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 Schoonenberg, Heinz Schürmann, Gregor Siefer, Walter Suk, Andreas Szennay, Wolfgang Trilling, Erika Weinzierl, Wilhelm Zauner

Inhalt

Leitartikel

Alois Müller, Weihe verheirateter Männer zum Priestertum? 1

Artikel

Adolf Exeler, Taufe als Lebensthema 3

Hans Waldenfels, Christentum unter den Großreligionen 15

Günter Biemer, Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese 28

Willi Massa, Die Predigt unter dem Aspekt des Hörers 34

Joachim Dikow, Die integrierte Gesamtschule des Bistums Münster: die Friedensschule 43

Information

Berichte

Johannes B. Möller, Die Situation der Kirche in den Niederlanden 51

Ferdinand Klostermann, „Den Laien die Pastoral, dem Klerus das Geld?" Es ging doch um mehr. Zur Zweiten Session der Wiener Diözesansynode 54

Michael Raske, Kongreß zur Vorbereitung der Synode der deutschen Bistümer vom 6. bis 8. 11. 1970 in Frankfurt/M. 58

Diskussion

Magnus Löhrer, Bemerkungen zu Hans Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage 60

Hans Küng, Zu Magnus Löhrers Rezension von „Unfehlbar? Eine Anfrage" 68

Bücher

Josef Sudbrack, Die Glaubwürdigkeit des Glaubens 70 Josef Duss-von Werdt, Theologie aus Glaubenserfahrung 70 Wolfgang Nastainczyk, Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute 70 Priesterteam Wien-Machstraße, Wie die Erstkommunion in der Pfarre vorbereiten? 71

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 52 97 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 5.50, sfr. 6.–, S 32.–, Jahresabonnement DM 30.–, sfr. 31,50, S 174.–, Studentenabonnement DM 26.–, sfr. 28.–, S 148.–, Probeabonnement (3 Hefte) DM 10.–, sfr. 12.–, S 60.–, DM-Preise einschließlich MWST., alle Preise zuzüglich 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, Immermannstr. 43, 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. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Druck Agens-Werk Geyer + Co, 1050 Wien, Schloßgasse 18 a

2. Jahrgang Diakonia/Der Seelsorger 1971

AUTORENVERZEICHNIS

Bernard Jan Alfrink, Ansprache anläßlich der Bischofsweihe von Msgr. Dr. Simonis 4/280
Elmar Bartsch, Sind wir liturgiefähig? 3/202
Reiner Baumann, Kurseelsorge als Einübung christlicher Freiheit 2/115
Erhard Bertel, Das Schicksal eines Arbeitspapiers zur „Ökumenischen Ehe" 2/133
Günter Biemer, Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese . 1/28
Josef Blank, Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen 2/105
Roman Bleistein, Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik . . 6/423
Maria Bührer, Infantilismus in der Kirche 6/361
Frédéric Debuyst, Sind wir liturgiefähig? 3/203
Joachim Dikow, Die integrierte Gesamtschule des Bistums Münster: die Friedensschule 1/43
Alexander Dordett, Überlegungen zur Rückführung in den Laienstand . . 4/278
Josef Duss von Werdt, Eine empirische Untersuchung zur Ehe- und Familienpastoral in der Schweiz 5/341
Hermann Ehle, Neuordnung ländlicher Seelsorge – aber wie? 5/332
Ernst Ell, Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik 6/420
Johannes H. Emminghaus, Sind wir liturgiefähig? 3/204
Helmut Erharter, Kritik der Kritikgegner 2/73
Adolf Exeler, Taufe als Lebensthema . 1/3
Helmut Feld, „Mildreich" und „Schnedderle". Zwei Monate Praktikum in einer Dorfschule 3/195
Franz Franzen, „Sie brachen reihum in den Häusern das Brot..." Zur Frage der häuslichen Eucharistiefeier 5/318
Karl Frielingsdorf, Berufsbezogene Gruppendynamik in der Priesterfortbildung 6/382
Werner Fritschi, Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik . . . 6/416
Walter Goddijn, Zur Arbeitsweise von Nationalsynoden. Kritischer Rückblick auf das niederländische Pastoralkonzil 5/309
Anton Grabner-Haider, Zu Einwänden gegen laisierte Priester 4/254
Norbert Greinacher, Die Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit 5/303
– Wer mißbraucht die Demokratie? . . 6/426
Max Hofer, Effektive Arbeit in einem diözesanen Pastoralrat: der Seelsorgerat des Bistums Basel 1967–1971 . . 6/414
Franz Jantsch, Michael Pfliegler, ein Prophet des 20. Jahrhunderts . . . 3/209
Leo Karrer, Die Funktion des Theologen in Kirche und Gesellschaft . . 4/233
Walter Kasper, Das priesterliche Dienstamt 4/222
Ferdinand Klostermann, „Den Laien die Pastoral, dem Klerus das Geld?" Es ging doch um mehr. Zur Zweiten Session der Wiener Diözesansynode 1/54
– Worüber die Wiener Synode kaum diskutieren wollte 4/273
– Die pastoralen Gremien 5/346
Hans Küng, Zu Magnus Löhrers Rezension von „Unfehlbar? Eine Anfrage" 1/68
J. van der Lans, Ein neuer Lebensstil? 6/379
Hanna-Renate Laurien, Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik 6/415
Magnus Löhrer, Bemerkungen zu Hans Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage . 1/60
Elmar M. Lorey, Wenn die Mehrheit in der Kirche schweigt 5/291
Kurt Lüthi, Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik 6/421
Oto Madr, Zur Humanisierung der

Sexualität. Österreichische Pastoraltagung in Wien vom 28. bis 30. 12. 1970 . . . . . 2/125
Gonsalv Mainberger, Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde: die St. Josefspfarre im Maihof (Luzern) . 3/186
Jozef Majka, Zentraler Pastoralplan – dezentralisierte Durchführung . . . 5/344
Willi Massa, Die Predigt unter dem Aspekt des Hörers 1/34
Otto Mauer, Kirchenaustritte 3/145
Joseph Ernst Mayer, Sind wir liturgiefähig 3/205
Norbert Mette, Öffentlichkeit in der Kirche 2/110
Hans Bernhard Meyer, Sind wir liturgiefähig? 3/206
Dietmar Mieth, Praxis ohne Theorie? . 3/150
Johannes B. Möller, Die Situation der Kirche in den Niederlanden 1/51
Alois Müller, Weihe verheirateter Männer zum Priestertum? 1/1
Johannes Neumann, Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig? 3/181
Hannjürg Neundorfer, Arbeit, Arbeiter und Kirche 5/297
Michael Raske, Kongreß zur Vorbereitung der Synode der deutschen Bistümer vom 6. bis 8. 11. 1970 in Frankfurt/M. 1/58
Hermann Reifenberg, Im Namen Jesu versammelt – nur in der Messe? . . 3/173
Günter Rombold, Sind wir liturgiefähig? 3/206
Klaus Schäfer, Isolotto, Beobachtungen und Fragen 2/129
Franz Joseph Schierse, Christologie in der Krise 2/77
Hans Schinner, Das Genfer Delegiertentreffen westeuropäischer Priesterräte . 4/269
Norbert Scholl, Um eine neue Gestalt des Glaubens beim jungen Erwachsenen 3/163
Heinz Schuster, Kirchenleitung auf Distanz zur Theologie 5/289
Günter Stachel, Plädoyer für weltoffene „Sammlung" 6/364
Bernhard Stoeckle, Religiöse Erziehung im Internat 4/244
Leo Josef Suenens, Zum Problem des ständigen Diakonats 2/101
Franz Tomka, Ehe- und Familienpastoral in Ungarn 6/413
Alfred Völler, Die theologischen Voraussetzungen der Interkommunion, dargestellt am Verhältnis zu den getrennten orientalischen Kirchen . . 2/89
Lorenz Wachinger, Erfahrungen mit Exerzitien 5/322
Hans Waldenfels, Christentum unter den Großreligionen 1/15
Eugen Weiler, Sind wir liturgiefähig? . 3/207
– Seelsorge im Tourismus 6/396
– Eine Christmette um 17 Uhr . . . 6/405
Helmut Welsch, Die Aufgabenstellung eines Leiters der Katholischen Hochschulgemeinde 4/260
Peter Zitta, Sind wir liturgiefähig? . . 3/208
Die Redaktion: *Günter Biemer – Maria Bührer – Helmut Erharter – Norbert Greinacher – Ferdinand Klostermann – Otto Mauer – Alois Müller – Heinz Schuster*, Widerruf des Konzils? . . 4/217
Entwurf eines Pastoralkonzeptes . . . 3/198
Thesen zum priesterlichen Amt . . . 2/137

SACHVERZEICHNIS

Arbeiter
– Arbeit, Arbeiter und Kirche 5/297
Christentum
– Christentum unter den Großreligionen 1/15
Christmette
– Eine Christmette um 17 Uhr . . . 6/405
Christologie
– Christologie in der Krise 2/77
Demokratie
– Wer mißbraucht die Demokratie? . 6/426
Diakonat
– Zum Problem des ständigen Diakonats 2/101
Diözesansynode
– „Den Laien die Pastoral, dem Klerus das Geld?" Es ging doch um mehr. Zur zweiten Session der Wiener

Diözesansynode 1/54
– Worüber die Wiener Synode kaum diskutieren wollte 4/273
Ehe, Ehelosigkeit
– Zur Humanisierung der Sexualität. Österreichische Pastoraltagung in Wien vom 28. bis 30. 12. 1970 . . . 2/125
– Eine empirische Untersuchung zur Ehe- und Familienpastoral in der Schweiz 5/341
– Ehe- und Familienpastoral in Ungarn 6/413
Erziehung
– Religiöse Erziehung im Internat . . 4/244
Eucharistiefeier
– „Sie brachen reihum in den Häusern das Brot..." Zur Frage der häuslichen Eucharistiefeier 5/318
Exerzitien
– Erfahrungen mit Exerzitien 5/322
Familienpastoral
– Eine empirische Untersuchung zur Ehe- und Familienpastoral in der Schweiz 5/341
– Ehe- und Familienpastoral in Ungarn 6/413
Gemeinde, Gemeindeleitung
– Isolotto, Beobachtungen und Fragen 2/129
– Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig? 3/181
– Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde: die St. Josefspfarre im Maihof (Luzern) 3/186
– Die Aufgabenstellung eines Leiters der Katholischen Hochschulgemeinde 4/260
– Die Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit 5/303
Glaube
– Um eine neue Gestalt des Glaubens beim jungen Erwachsenen 3/163
Großreligionen
– Christentum unter den Großreligionen 1/15
Gruppendynamik
– Berufsbezogene Gruppendynamik in der Priesterfortbildung 6/381
Hochschulgemeinde
– Die Aufgabenstellung eines Leiters der Katholischen Hochschulgemeinde 4/260
Infantilismus
– Infantilismus in der Kirche 6/361
Information
– Kurzberichte über wichtige Ereignisse in den christlichen Kirchen und ihre gesellschaftlichen Engagements in verschiedenen Ländern aller Kontinente 48–51, 121–125, 192–194, 266–269, 338–341, 410–411
Interkommunion
– Die theologischen Voraussetzungen der Interkommunion, dargestellt am Verhältnis zu den getrennten orientalischen Kirchen 2/89
Internat
– Religiöse Erziehung im Internat . . 4/244
Jugend
– Um eine neue Gestalt des Glaubens beim jungen Erwachsenen 3/163
Katechese
– Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese 1/28
Kirche
– Infantilismus in der Kirche 6/361
– Isolotto, Beobachtungen und Fragen 2/129
– Worüber die Wiener Synode kaum diskutieren wollte 4/273
– Arbeit, Arbeiter und Kirche 5/297
– Kirchenaustritte 3/145
– Kirchenleitung auf Distanz zur Theologie 5/289
Kollegialität
– Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig? 3/181
Konzil
– Widerruf des Konzils? 4/217
Kritik
– Kritik der Kritikgegner 2/73
– Widerruf des Konzils? 4/217
Kurseelsorge
– Kurseelsorge als Einübung christlicher Freiheit 2/115
– Seelsorge im Tourismus 6/396
Laisierung
– Zu Einwänden gegen laisierte Priester 4/254
– Überlegungen zur Rückführung in den Laienstand 4/278
Landseelsorge
– Neuordnung ländlicher Seelsorge – aber wie? 5/332
Liturgie
– Sind wir liturgiefähig? 3/202
Macht
– Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen 2/105

Nationalsynoden
– Kongreß zur Vorbereitung der Synode der deutschen Bistümer vom 6. bis 8. 11. 1970 in Frankfurt/M. 1/58
– Zur Arbeitsweise von Nationalsynoden. Kritischer Rückblick auf das niederländische Pastoralkonzil . . . 5/309
Öffentlichkeit
– Öffentlichkeit in der Kirche 2/110
– Die Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit 5/303
Ökumenismus
– Die theologischen Voraussetzungen der Interkommunion, dargestellt am Verhältnis zu den getrennten orientalischen Kirchen 2/89
– Das Schicksal eines Arbeitspapiers zur „Ökumenischen Ehe" 2/133
Pastorale Gremien
– Die pastoralen Gremien 5/346
– Effektive Arbeit in einem diözesanen Pastoralrat: Der Seelsorgerat des Bistums Basel 6/414
Pastoralplanung
– Entwurf eines Pastoralkonzeptes . . 3/198
– Neuordnung ländlicher Seelsorge – aber wie? 5/332
– Zentraler Pastoralplan – dezentralisierte Durchführung 5/344
Praxis und Theorie
– Praxis ohne Theorie? 3/150
Predigt
– Die Predigt unter dem Aspekt des Hörers 1/34
Priester
– Weihe verheirateter Männer zum Priestertum 1/1
– Thesen zum priesterlichen Amt . . 2/137
– Das priesterliche Dienstamt 4/222
Priesterfortbildung
– Berufsbezogene Gruppendynamik in der Priesterfortbildung 6/381
Priesterräte
– Das Genfer Delegiertentreffen westeuropäischer Priesterräte 4/269
Religiöse Erziehung
– Religiöse Erziehung im Internat . . 4/244
Religionsunterricht
– Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese 1/28
– „Mildreich" und „Schnedderle". Zwei Monate Praktikum in einer Dorfschule 3/195
Sammlung
– Plädoyer für weltoffene „Sammlung" 6/364
Schule
– Die integrierte Gesamtschule des Bistums Münster: die Friedensschule 1/43
Schweigende Mehrheit
– Wenn die Mehrheit in der Kirche schweigt 5/291
Sexualität, Sexualpädagogik
– Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen 2/105
– Zur Humanisierung der Sexualität. Österreichische Pastoraltagung in Wien vom 28. bis 30. 12. 1970 . . . 2/125
– Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik 6/414
Synode siehe *Diözesansynode, Nationalsynoden*
Tabu
– Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen 2/105
Taufe
– Taufe als Lebensthema 1/3
Teamarbeit
– Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde: die St. Josefspfarre im Maihof (Luzern) 3/186
Theologie
– Die Funktion des Theologen in Kirche und Gesellschaft 4/233
– Kirchenleitung auf Distanz zur Theologie 5/289
Tourismus
– Seelsorge im Tourismus 6/396
Unfehlbarkeit
– Bemerkungen zu Hans Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage 1/60
– Zu Magnus Löhrers Rezension von „Unfehlbar? Eine Anfrage" 1/68
Versammlung
– Im Namen Jesu versammelt – nur in der Messe? 3/173

Leitartikel

Alois Müller

Weihe verheirateter Männer zum Priestertum?

„Mit aller Klarheit und Bestimmtheit bekräftigen Wir also das Gesetz des priesterlichen Zölibats, wie Wir das als Unsere Pflicht erachten. Darob vergessen Wir aber eine Frage nicht, die Uns gelegentlich von einigen Bischöfen gestellt wird. ... Infolge eines ganz außerordentlichen Priestermangels – und nur für Gegenden, wo dies zutrifft – fragen sie Uns, ob man nicht in Erwägung ziehen könnte, reifen Männern, die das Zeugnis eines beispielhaften Familien- und Berufslebens haben, die Priesterweihe zu erteilen. Wir können Uns nicht verhehlen, daß eine solche Eventualität Uns größte Zurückhaltung auferlegt. Wäre es unter anderem nicht eine Illusion, eine sehr gefährliche Illusion, zu glauben, eine solche Änderung der traditionellen Disziplin beschränke sich in der Praxis auf örtliche Fälle wirklicher und dringlicher Notwendigkeit?"

Diese Worte schrieb Papst Paul VI. am 2. Februar 1970 an Kardinal Villot, auf dem Höhepunkt der neuen Zölibatskrise. Die Befürworter einer Änderung des Zölibatsgesetzes sahen in diesem Passus die einzige Ritze in der festen Mauer der Ablehnung ihrer Wünsche, die dieser Brief im übrigen darstellte. Darum hält sich seither die Diskussion an die Frage der viri probati, und sie bekam neue Aktualität, als ein Bischof von Ozeanien dem Papst ebendiesen Wunsch Auge in Auge öffentlich vorbrachte. Was steht hinter dieser Bestrebung? Ist sie ein taktisches Manöver, um wenigstens die leiseste Konzession zu erhalten, von der man dann annehmen würde, sie werde von selber ihre Weiterungen haben? Von ganz klarem Realismus zeugt der zitierte Satz des Papstes, daß sich eine solche Änderung in der Praxis nicht auf die äußersten Notfälle beschränken lassen würde. Aus demselben „Realismus" kam auf dem Konzil die konservativste Gruppe auch zur Ablehnung verheirateter Diakone. „Wenn sich das Kirchenvolk erst einmal an verheiratete Kirchendiener gewöhnt hat..." Man hat die klaren Beispiele solcher Entwicklungen beim eucharistischen Nüchternheitsgebot und bei der Volkssprache in der Liturgie. Nur ist damit erst die Hälfte gesagt. Wenn kleine Konzessionen in kurzer Zeit zu vollständigen Umwandlungen führen, bedeutet dies dann nicht, daß die Entwicklung eben unaufhaltbar und notwendig war? Ein Gegenbeispiel: Die zivile Ehescheidung in den meisten Staaten hat ja nicht zu

einem vergleichbaren Zerfall der Familie geführt, weil diese offenbar in sich hält.

So kann auch die „Gefahr" der Ausweitung an sich nichts besagen gegen die dringende pastorale Notwendigkeit, priesterarmen Ländern verheiratete Priester zu geben.

Die Frage ist aber auch noch von einer anderen Seite her zu sehen. Die Wiener Diözesansynode hat vor einem Jahr folgende Resolution gefaßt (Wiener Diözesanblatt 107/1969, 151): „11. Einer Sprengel- oder Wohnviertelgemeinde steht zunächst und in erster Linie ein Priester als Leiter vor. Steht kein Priester zur Verfügung, beauftragt der Bischof einen Diakon oder Laien (Mann oder Frau) mit der Leitung."

Die Entwicklung der Strukturen der Kirche macht es auch in unseren Gegenden immer notwendiger, Laien mit eigentlichen kirchlichen Leitungsaufgaben zu betrauen. Unsere Strukturen können weder gesunden noch sich weiterentwickeln, wenn auf der einen Seite der Nachwuchs an Priestern seine traditionelle (und schwindende?) Bahn geht und auf der anderen Strukturkonzepte entwickelt werden, die sich dann im Priesterseminar nach Funktionsträgern umsehen müssen. Der Nachwuchs an Führungskadern muß auf den strukturellen Bedarf hin organisiert werden, und so kommt man eben auf Laien.

Nun ist aber ein „Laie als Gemeindeleiter" eigentlich ein theologischer Widerspruch. Denn der Gemeindeleiter ist eben der Presbyter im Sinne des Neuen Testaments, ihm gehört die Weihe. Sollten in der Kirche der Zukunft eine große Zahl von „Gemeinden" jeder Art Laien als Leiter haben (anders ausgedrückt: qualifizierte Leiter haben, die aber nicht die Priesterweihe empfingen), dann würde das für das Priesteramt als solches einen bedenklichen Funktionsverlust bedeuten, die kleine Zahl von Priestern würde zu Sakramentsbeamten (dauernd auf Rädern von einer Gemeinde zur anderen) — gerade das, was das II. Vatikanum verhindern wollte durch die Betonung der Verkündigungs- und der Leitungsfunktion des Presbyters neben seiner liturgischen Vollmacht.

Es fragt sich also, ob nicht auch in unseren Gegenden, gerade wegen der Organisationshöhe der Kirche, eine viel größere Zahl leitender Gemeindediener nötig wird, als sie der vorauszusehende Priesternachwuchs je wird anbieten können. Und das würde eben bedeuten, daß die Weihe zur Funktion kommen muß statt umgekehrt, daß also Laien, welche sich in irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens zu einem solchen Dienst eignen und zur Verfügung stellen, die Weihe erhalten sollten.

Diese Überlegung hat nichts mit Klerikalismus in neuem

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 1702

Gewand zu tun, „als ob ein Laie nicht fähig wäre . . ." Klerikalismus ist eine Sache der Funktion, nicht der Weihe. Auch ein „Laienpfarrer" wird straks klerikal, wenn er jene, die nicht seine Funktion ausüben, als Untergebene behandelt, und wenn ebendiese übrigen ihm alle Arbeit, Verantwortung und alles Denken überlassen, „weil das seine Sache ist". Die evangelischen Brüder können uns hier informieren! Aber wenn Funktion und Weihe zunehmend getrennt werden, dann droht die Weihe zum sterilen Nebenphänomen und das Sakrament, zu dem es den Geweihten braucht, zum isolierten Ritus zu werden.

Die Frage der Weihe „erprobter Männer" wird sich also für die ganze Kirche stellen. Und damit gerät das Ausgangsproblem an den Punkt der unbarmherzigen Alternative: Soll das kirchliche Dienstamt von einem apriorischen Leitbild her bestimmt werden (das zwar besser ist als sein heutiger Ruf) und das kirchliche Leben sich ihm anbequemen, oder soll das Leitbild einer funktionsfähigen, einer vitalen Kirche darüber entscheiden, wie sie mit Dienern zu versehen ist?

Es soll Leute geben, die es nicht für ausgeschlossen halten, daß auch ein verehelichter Christ betet und hingebend wirkt.

Artikel

Adolf Exeler
Taufe als Lebensthema

Von verschiedenen Bischofskonferenzen werden gegenwärtig Anregungen und Richtlinien für Taufgespräche veröffentlicht, deren Ziel es ist, das Angebot der Kirche für Glaubensgespräche anläßlich der Taufe eines Kindes zu verbessern, den Eltern die Konsequenzen ihrer Entscheidung, ihr Kind durch die Taufe in die Kirche aufnehmen zu lassen, bewußter zu machen, die Eltern und Paten in die neue Taufliturgie einzuführen und ihnen auch andere Hilfen für ihre Erziehungsaufgaben anzubieten. Gerade dort, wo das Schwergewicht auf Glaubensgesprächen liegt, dürfte der folgende Beitrag eine wertvolle Hilfe darstellen. Aber auch die allgemeine Verkündigung über die Taufe verträgt eine solche Ergänzung der paulinischen Tauftheologie durch die gewichtigen Aussagen der Synoptiker, die Exeler, angeregt durch den Holländischen Katechismus, seinen Erwägungen zugrunde legt. *red*

1. Verschiedene Akzente und Darstellungsweisen

Die gesamte folgende Überlegung[1] ist von zwei Versen aus dem Neuen Testament bestimmt, in denen das Wort „Taufe" vorkommt, die aber beide in der üblichen Beschäftigung mit der Taufe nur sehr selten auftauchen. Dies ist um so verwunderlicher, als beide Verse (neben dem bekannten Taufbefehl Mt 28, 19) die einzigen Jesusworte sind, in denen ausdrücklich von „Taufe" gesprochen wird. (Ob diese Worte vom historischen Jesus stammen oder nicht, kann uns hier nicht beschäftigen; sicher ist, daß sie in der Komposition der beiden Evangelisten, bei denen sie sich finden, eine beachtliche Rolle spielen.) Die eine Stelle gehört zu einem Gespräch zwischen Jesus und den Zebedäussöhnen. Als diese durch ihre Mutter um bevorzugte Plätze in seinem Reiche bitten, fragt er: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde, und die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?" (Mk 10,38). Die zweite Stelle bildet im Lukasevangelium den Abschluß einer ausführlichen Jüngerbelehrung. Es heißt dort: „Ein Feuer auf die Erde zu bringen, bin ich gekommen, und wie sehr wünschte ich, es wäre schon entfacht! Mit einer Taufe aber muß ich getauft werden, und wie ist mir so bange, bis sie vollendet ist!" (Lk 12,49 f). Gerade weil beide Verse jeweils in ihrem Zusammenhang an einer ausgezeichneten Stelle stehen, dürfen sie nicht isoliert behandelt werden. Ausgehend von diesen Versen, versuchen wir, einen anderen Weg zur katechetischen Behandlung der Taufe als den üblichen zu zeigen, vor allem im Hinblick auf erwachsene Taufbewerber.

Es ist ein beachtlicher Unterschied, ob die Taufe vorwiegend als Eintrittspforte zu allen übrigen Sakramenten und zum christlichen Dasein überhaupt hingestellt wird oder ob man sie bezeichnet als ein Thema, das bereits irgendwie in jedem Menschenleben vorhanden ist und das jetzt nur noch durch das Heilszeichen der Taufe in einer besonderen Weise verdeutlicht wird. Wo ich vor allem betone, daß es sich bei der Taufe um ein Geschenk Gottes handelt, das aus einer ganz anderen Welt kommt als der alltäglichen, führt dies natürlich dazu, daß der Reichtum dieses Geschenkes durch zahlreiche Vergleiche und Analogien verdeutlicht werden muß, um dann die moralischen Konsequenzen zu ziehen, die sich für den Empfänger aus dem Geschenk ergeben. So verfährt bekanntlich der hl. Paulus in den meisten seiner Briefe. Diese Darstellungsweise, die seitdem die allgemein vorherrschende geblieben ist, steht zwar auch in Verbindung mit dem konkreten Leben des Adressaten, aber

[1] Vortrag am 22. Oktober 1970 im Rahmen der theologischen Studienwoche über die Taufe, veranstaltet von der katholischen Glaubensinformation „fides" (Köln) und der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg.

im Hinblick auf die Erfahrungen nur im Sinne des Vergleichs und im übrigen nur im Sinne moralischer Konsequenzen. Darüber hinaus wird hier die Taufe gewöhnlich nur mit *einer* bestimmten menschlichen Grundsituation verglichen, nämlich mit der Geburt. Die andere Verfahrensweise betrachtet nicht in erster Linie das Geschenk Gottes, sondern ist zuerst und vor allem bemüht um eine Deutung der menschlichen Erfahrungen und des menschlichen Daseins, allerdings um eine Deutung, die das gesamte menschliche Dasein als eine geschenkte und verdankte Wirklichkeit sichtbar werden läßt und die darüber hinaus im Lichte des Christusereignisses vorgenommen wird.

Wo dies gelingt, wird eine tiefe emotionale Resonanz ausgelöst, weil der Mensch sich mit vielem, was ihm ungeklärt war, verstanden, aufgehoben und zum weiteren Weg ermutigt sieht. Ihm ist etwas aufgeleuchtet, das ihm vorher dunkel oder doch noch nebulos war. Er kann dem, was ihm nahegebracht wird, viel leichter zustimmen, weil die innere emotionale Resonanz ihn zu der Erklärung treibt: „Ja, so ist es mit mir." Von diesen Vorüberlegungen aus fragen wir in einem zweiten Abschnitt, wie denn im Unterschied zu Paulus das Thema Taufe in den *Evangelien,* und zwar vor allem in den synoptischen Evangelien, behandelt wird.

2. Das Thema „Taufe" in den Evangelien

Zunächst wäre zu fragen, warum wohl die genannten Aussagen über die Taufe generell so wenig Beachtung finden. Einen Grund könnte man darin sehen, daß vor allem, was Paulus zum Thema sagt, so ergiebig ist, daß man die anderen Bücher des Neuen Testamentes anscheinend nicht mehr nötig hat. Der tiefere Grund liegt aber wohl darin, daß man die verschiedenen Aussagen des Neuen Testamentes, vor allem die des Paulus und die der Synoptiker, nur mit mehr oder weniger großer Gewaltsamkeit auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann. Es handelt sich tatsächlich um sehr verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache. Nun wissen wir aber heute genauer als früher, daß es im Umgang mit dem Neuen Testament fast immer einen Verlust bedeutet, wenn man versucht, verschiedene Aussagen bei verschiedenen biblischen Schriftstellern gewaltsam zu harmonisieren. Wo man die Unterschiede wegbügelt, da verliert das Ganze an Aussagekraft. Denn jeder biblische Schriftsteller spricht von *seiner* theologischen Konzeption aus, und diese gilt es ständig zu berücksichtigen. Es ist darum berechtigt, zunächst einmal Paulus vollständig beiseite zu lassen und nur nach den Vorstellungen der Synoptiker zu fragen, damit das Profil dessen, was sie im Unterschied zu den anderen zu sagen haben, um so deutlicher hervortreten kann.

Die Vermutung, daß uns Heutigen die Darstellungsweise der Synoptiker leichter zugänglich ist als die des Paulus, wird m. E. bestätigt durch die Weise, wie der Holländische Katechismus das Thema „Taufe" behandelt. Zunächst deutet dieses Buch die Taufe mit Berufung auf Paulus im Anschluß an die bekannten Aussagen über unsere Wiedergeburt und unsere Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi, um dann zu sagen: Um die Taufe in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen, „müssen wir zurück zum Ufer des Jordan und dann nach Kalvaria". Freilich ist hier sehr bildlich gesprochen; denn das „Zurück" zum Ufer des Jordan und nach Kalvaria darf nicht vordergründig historisch mißverstanden werden. Die Evangelien wollen nicht in erster Linie berichten, sondern *durch* die Berichte verkündigen.

a) Die Darstellung der Taufe Jesu

In den Evangelien wird der Anfang des öffentlichen Lebens Jesu so geschildert, daß in der Beschreibung der Kern seiner gesamten Sendung und damit das Thema seines Lebens deutlich hervortritt. Am Anfang seines öffentlichen Wirkens steht nach der Darstellung aller Evangelien die Taufe Jesu. Der Tauf*akt* wird überall nur erwähnt. Das Interesse der Evangelisten ruht offenbar auf der Deutung des Geschehens, und zwar so, daß wahrscheinlich immer dabei auch an die Taufe der Christen gedacht wird. Die interpretierenden Worte sind voll von wichtigen Motiven[2]. Nach Markus ist das Ereignis der Taufe Jesu die Epiphanie des geheimen Gottessohnes, das blitzartige Aufleuchten der Herrlichkeit dessen, der von seiner Umwelt nicht erkannt wird. Mitten in dem Dunkel, in dem die Jünger und das Volk herumtappen, wird blitzartig beleuchtet, wer dieser Jesus wirklich ist, und zwar in dem Augenblick, da er seinen Weg beginnt. Erst im Tod wird seine bis dahin verborgene Herrlichkeit zutage treten. Taufe und Tod stehen in enger Beziehung zueinander. Dies wird noch durch eine kleine Einzelheit unterstrichen. Bei Markus heißt es nämlich: „Und sobald er (Jesus) aus dem Wasser stieg, sah er die Himmel sich spalten." Schlier vermutet mit guten Gründen, daß hier eine genaue Parallele vorliegt zu der Deutung des Todes Jesu, wie wir sie bei Markus antreffen. Denn bei der Schilderung des Todes Jesu hebt Markus hervor, daß bei seinem Tod der Vorhang des Tempels zerriß (15,38). Schlier meint: „Vielleicht stehen der zerreißende Himmel hier und der zerrissene Vorhang dort für Markus miteinander in Verbindung, so daß hier der Beginn dessen angezeigt wird, was sich dort am Kreuz vollendet: Der durch Jesus freigewordene Zugang zu Gott"[3].

2 Vgl. *H. Schlier*, Die Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 212–218.
3 Ebd. 213.

Matthäus geht in seiner Deutung der Taufe Jesu weiter als Markus. Er betont: Durch die Taufe stellt sich Jesus entschieden auf die Seite der Sünder. Von diesem Zeitpunkt an erweist er sich als der mit den Sündern Solidarische und gleichzeitig als der gerechte Gottesknecht, der mit seiner Taufe schon in das Leiden für sie eintritt. Jetzt, am Anfang des Weges, auf dem er immer wieder „bei" den Sündern stehen wird, um ihnen seine heilbringende Gegenwart zu schenken, jetzt, am Anfang, im Akt der Taufe, die er vom Täufer fordert, tritt er zu den Sündern. Von da ab schöpft er dieses Thema, d. h. das Bei-ihnen-Stehen, immer tiefer aus, bis es am Kreuz vollends offenbar wird als ein Sterben für sie. So wird die Wassertaufe des Johannes, die Jesus auf sich nimmt, das Vorzeichen jener Taufe, die sein Sterben am Kreuz ist...[4] Gemeinsam ist den synoptischen Darstellungen dies, daß Jesus vom Anfang seines öffentlichen Wirkens an gezeichnet wird als der Gottesknecht, der sein Leben für die ihm Anvertrauten, d. h. für die Sünder, einsetzt (vgl. Jes 42,1-4 und 53,2-12).

Schon an dieser Stelle wäre es angebracht, die Taufe Jesu mit der Taufe der Christen zu vergleichen. Auch für sie geht es um die Frage, ob sie sich von den übrigen Menschen absondern und sich selber in Sicherheit bringen wollen, oder ob sie sich mit den Sündern solidarisch erklären wollen, nicht, um mit den Wölfen zu heulen, wohl aber, weil sie sich auf Grund ihrer Taufe mehr allen Menschen verbunden wissen als vorher und weil sie sich mehr für sie verantwortlich wissen als vorher.

Noch ein zweites alttestamentliches Motiv steht bei den Synoptikern in unmittelbarem Zusammenhang mit der Taufe Jesu: der Durchzug durch die Wüste. Wie das Volk des Alten Bundes nach seiner Befreiung aus dem Sklavenhaus und seiner Errettung aus dem Schilfmeer durch die Wüste zog, so heißt es von Jesus, daß er nach seiner Taufe vom Geist (nach Lk 4,1f) „vierzig Tage lang in der Wüste umhergetrieben wurde, wobei er vom Teufel versucht wurde". Lukas ist übrigens der einzige, der von vierzig Tagen spricht, offensichtlich in Parallele zum vierzigjährigen Wüstenaufenthalt des Volkes Gottes im Alten Bund (vgl. Ex 34,20).

Im Zusammenhang mit dem Motiv des Wüstenaufenthaltes berichten alle Synoptiker von den Versuchungen gegen seinen Lebensauftrag, die Jesus durchstehen muß, besonders ausführlich Matthäus und Lukas. Dabei wird offensichtlich immer wieder das damalige Volk Israel, das ja auch wiederholt als Sohn Gottes bezeichnet wird (vgl. Dt 14,1;

[4] Vgl. ebd. 214.

Ps 72,15; Hos 11,1; Weish 2,18; 5,5; 12,21), verglichen mit dem jetzt auftretenden Sohn Gottes, dem Sohn Gottes schlechthin. Damals wurde das Volk Israel in der Wüste geprüft und erlag den Versuchungen zum Abfall von Gott. Jesus aber widersteht ihnen. Dabei fällt auf, daß nach der Darstellung bei Matthäus und Lukas Jesus drei Worte aufgreift, die der Wüstensituation Israels entnommen sind (Dt 8,3; 6,16; 6,13). Während damals das Volk seinen Auftrag vergaß und sich ihm zu entziehen suchte, indem es sich zurücksehnte nach den Fleischtöpfen Ägyptens, erklärt Jesus, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt. Während damals das Volk Gott versuchen und ihm ein Zeichen abzwingen wollte, weigert sich Jesus, mit Schauwundern die Menschen beeindrucken zu wollen. Wo damals das Volk Gottes sich immer wieder den Göttern Ägyptens und der umliegenden Völker zuwandte, verweigert Jesus jede weltliche Herrschaft, die ihm der Teufel als Tausch für einen Kniefall anträgt[5]. Die drei Versuchungen sind drei mögliche Wege, die Jesus ausdrücklich ablehnte: die Macht Gottes zum eigenen Wohlergehen, zum eigenen Ansehen und zur Errichtung irdischer Herrschaft auszunutzen. Genau das ist es, was Jesus nicht zum Thema seines Lebens machen will. Zwar sind diese Versuchungen „drei auf der Hand liegende Dinge für einen, der weiterkommen will"[6]; aber Jesus weiß, daß er den Auftrag hat, ein lohnenderes Thema menschlichen Daseins zu realisieren, und zwar nicht nur für sich allein. Jeder Mensch erfährt, wie sehr die Erzählung von der dreifachen Versuchung zum Besitz, zum Genuß und zur Macht geeignet ist, ganz allgemein die menschliche Befindlichkeit in der Welt zu deuten. Auch im Neuen Bund ist das Volk Gottes denselben Versuchungen ausgesetzt wie im Alten Bund. Wer sich mit Christus einläßt, wer die Taufe auf sich nimmt, ist diesen Versuchungen nicht enthoben, sondern gerät womöglich erst recht in sie hinein entsprechend dem Wort aus dem Buch Jesus Sirach (2,1): „Mein Sohn, wenn du dich anschickst, Gott zu dienen, dann mach dich auf Versuchungen gefaßt." Auch für Jesus lagen die Versuchungen nicht *vor* der Taufe, sondern *nach* ihr, ebenso wie für das Volk Gottes im Alten Bund. Aber der so Versuchte weiß um die Kraft des Geistes, die ihn befähigt, die Versuchungen zur Änderung des Lebensthemas zu bestehen, nicht nur für sich, sondern auch für die anderen.

Wie sehr das Wort Taufe im Leben Jesu ein Schlüsselwort

5 Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg–Basel–Wien 1969, 105.
6 Ebd. 105.

darstellt, und zwar ein Wort, das seine Grundhaltung zum Ausdruck bringt, nämlich das Dasein für die anderen, dies tritt an den zwei Stellen besonders deutlich hervor.

b) Zu Mk 10,38

Die Mutter der Zebedäussöhne erbittet von Jesus eine Vorzugsstellung für ihre Söhne in seinem Reiche. Jesus antwortet: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde? — Sie sprachen zu ihm: Wir können es. — Jesus aber sprach zu ihnen: Den Kelch, den ich trinke, werdet (auch) ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, werdet (auch) ihr getauft werden; aber das Sitzen zu meiner Rechten oder zu meiner Linken zu verleihen, steht nicht mir zu . . ." (Mk 10,38 ff). Diese Szene steht in einem größeren Zusammenhang von Erzählungsstücken, in denen es immer wieder um die Frage der Nachfolge Jesu geht. An ihrem Anfang steht die zweite Belehrung Jesu über das Leiden, das der Menschensohn auf sich zu nehmen hat (9,30-32). Nach einer wiederholten Belehrung über dasselbe Thema (10,32-34) kommt das ganze Unverständnis der Jünger zur Sprache: Sie verstehen nichts von der Nachfolge Jesu, sondern haben nichts anderes im Sinn als Ehrenstellungen und Rivalitäten untereinander.

Den Abschluß des ganzen Komplexes bildet die Erzählung von der Blindenheilung, in der deutlich wird, daß Gott selbst es ist, der die Fähigkeit zur Nachfolge schenken muß. Von dem geheilten Blinden heißt es am Schluß: „Und sogleich sah er wieder, und er folgte ihm nach auf dem Wege" (10,52). Gott selbst muß die Fähigkeit schenken, Jesus nachzufolgen und die Taufe auf sich zu nehmen, die er auf sich genommen hat.

c) Zu Lk 12,50

Bei Lukas wird dasselbe Thema in einem ganz anderen Zusammenhang aufgegriffen. Im Anschluß an die Ermahnungen an seine Jünger zu Wachsamkeit und Treue (12,1-53) sagt Jesus: „Ein Feuer auf die Erde zu bringen bin ich gekommen, und wie sehr wünschte ich, es wäre schon entfacht! Mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie ist mir so bange, bis sie vollendet ist!" (12,49 f)

Die Ermahnungen Jesu an seine Jünger, die das ganze Kapitel 12 ausmachen (12,1-53), stellen eine große Komposition dar, in der die Stellung der Jüngergemeinde in der Welt umschrieben wird. Es erscheint nicht abwegig, die ganze Rede in der Intention des Evangelisten wie an Taufbewerber gerichtet zu verstehen.

Es ist hier natürlich nicht möglich, den ganzen Aufbau dieser Rede vorzulegen, besonders nicht, ihre Steigerung

klar herauszuarbeiten. Nur auf einiges sei hier hingewiesen: Die Jünger werden Jesu Freunde genannt, weil sie die Vertrauten seiner Geheimnisse und die Vollbringer seines Willens sind (12,4). Die Kleinheit und Begrenztheit ihrer Wirkmöglichkeiten braucht der Gemeinde keine Sorge zu machen: Ihre Sache ist trotzdem Weltangelegenheit (12,2 f). Die Furcht vor Gott befreit sie von Menschenfurcht, denn das ewige Schicksal des Menschen liegt in Gottes Hand (12,4-7). Die Menschen, die zwar an Gottes Walten glauben, aber es beschränkt wähnen durch die Macht einer von Gott unabhängigen Natur, werden als kleingläubig bezeichnet (12,22-34). Die Frage, in welchem Maß sich der Mensch die natürlichen Güter aneignen darf, verschwindet neben der zentralen Frage, ob der Mensch für sich oder für Gott lebt (12,31). Der Jünger Jesu lebt nicht aus seinem Besitz, sondern aus der Gemeinschaft mit Gott, und der sorgt für das Leben (12,22-32). Wohl deshalb, weil diese Einstellung nicht selbstverständlich ist, wird ausdrücklich die Frage aufgeworfen, was die Menschen zum Ziel ihres Lebens machen: Worin findet der Mensch das ihn bewegende Motiv, in seinen eigenen Bedürfnissen oder in Gottes Werk? Dem vom Tod überraschten Reichen wird der auf seinen Herrn wartende Jünger gegenübergestellt. Sein Herz hängt nicht am Besitz, sondern am Herrn (12,35). Schließlich wird der Herr, der von der Hochzeit zurückkommt und seine Knechte wachend findet, sich selbst zu ihrem Diener machen. So hoch schätzt er das Dienen derer ein, die sich als seine Knechte verstehen (22,27). Die ganze Rede endet mit den Versen, die zu Anfang genannt wurden[7].

Der gemeinsame Nenner beider Reden ist darin zu sehen, daß die Taufe als das Lebensprogramm Jesu und das seiner Jünger dargestellt wird, und zwar so, daß hier vor allem das Hineingehen in die Solidarität mit den Sündern verstanden wird, um ihnen den Frieden Gottes zu bringen. In beiden Reden geht es nicht nur um die Taufe Jesu, sondern zugleich um die der Jünger. Deren Taufe kann gleichgesetzt werden mit Glaubenshaltung und Bereitschaft zur Nachfolge[8]. „Aus der Erkenntnis, daß Sünde sich vor allem im Egoismus zeigt und Christus die Erlösung in der Treue seines Dienstes gebracht hat, wird (folglich) der Lebensstil der Erlösten ein Aufnehmen des Dienstes Christi sein, und zwar in seinem gesamten Tun"[9].

Es dürfte lohnend sein, das, was hier nur angedeutet

7 Zum Ganzen vgl. *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 31964, 251–271.
8 Vgl. *G. Bitter*, in: *D. Emeis*, Lernprozesse im Glauben, Freiburg 1970, 124 f.
9 Ebd. 125.

wurde, auf seine Bedeutung für die Unterweisung der erwachsenen Taufwerber hin zu durchdenken und dementsprechend eine Einzelexegese dieser beiden Kompositionszusammenhänge zu versuchen. Wo dieser Ansatzpunkt aufgegriffen würde, könnten sich nämlich weitere wichtige Perspektiven ergeben, von denen hier nur drei angedeutet werden sollen.

3. Weitere Perspektiven

a) Die Frage nach der Trennungslinie

Für den Taufbewerber dürfte es von großer Bedeutung sein, sich darüber klar zu werden, ob die Taufe für ihn Absonderung von der Welt besagen soll oder größere Solidarität mit den Menschen. Die Frage läßt sich natürlich nicht im Sinne einer Alternative beantworten. Tatsächlich zieht die Taufe eine Trennungslinie, aber es ist wichtig, zu sehen, *wie* sie verläuft. Nur ganz abstrakt verläuft sie zwischen verschiedenen Menschengruppen, d. h. so, daß auf der einen Seite diejenigen stünden, die in Gemeinschaft mit der Taufe Christi zum Tod auch für sich selbst diese Taufe wahrmachen, und zwar in einer Lebenstaufe der Dienstbereitschaft, während auf der anderen Seite die zu finden wären, die nach ihrem eigenen oder gar nach einem teuflischen Programm leben. In Wirklichkeit läuft diese Trennungslinie mitten durch die Menschen hindurch, auch mitten durch jeden von uns. Der Holländische Katechismus formuliert dies so: „Ein Teil in mir sagt: Ich will nicht dienen, ein Teil: ich diene." Man kann die Menschen nicht total auf die eine oder auf die andere Seite setzen[10]. Helder Camara sagt: „Keinem Menschen gelingt sein Leben hundertprozentig." Man ist zuweilen überrascht über die Güte und die Dienstbereitschaft, die aus einem scheinbar selbstsüchtigen und verdorbenen Leben zutage treten, und zuweilen erschrocken über die Erbärmlichkeit der Gläubigen, auch derer, die es mit ihrem Glauben prinzipiell ernst nehmen[11]. Die Trennungslinie geht durch uns selbst hindurch. Wir dürfen uns auf Grund der Taufe nicht als Herausgehobene verstehen; vielmehr partizipieren wir durch die Gemeinschaft mit Christus intensiver als vorher am gemeinsamen Schicksal der Welt. Wir sind berufen, hilfreiche Heilszeichen zu sein, überzeugende Zeichen dafür, daß Gott die Menschen und ihre Not angenommen hat. Um ihnen echte Hilfe bieten zu können, wird Solidarität vorausgesetzt.

Die Taufe bewirkt also keine Absonderung von der Welt, sondern eine Öffnung für sie, weil man in Jesus Christus und seinem Geist bereit wird, den Menschen zu dienen.

10 Vgl. Glaubensverkündigung für Erwachsene, 279 f.
11 Vgl. ebd. 280.

Sie bewirkt zwar eine echte Abwendung von der Welt in dem Sinne, daß man sich von dem distanziert, was dem Wirken Gottes und dem Zusammenwirken mit Gott im Wege steht. Aber diese Abwendung hat das Ziel, sich der Welt besser zuwenden zu können; es geht um eine Abwendung von den sündhaften und zerstörenden Verhaltensweisen und Strukturen zugunsten der gesunden und zukunftsträchtigen.

b) Der Bezug zur Gemeinschaft

Es braucht nicht lange bewiesen zu werden, daß es bei der Taufe nie nur um den einzelnen Christen geht. Die Nachfolge Jesu Christi und die Gemeinschaft mit ihm in der Taufe ist keine Privatangelegenheit, sondern bedeutet Eingliederung in eine Gemeinschaft. Aber diese allgemein bekannte Aussage könnte im Zusammenhang mit der hier vorgelegten Behandlung der Taufe in einem neuen Licht erscheinen. Denn hier könnte sichtbar werden, daß die Eingliederung in die Gemeinschaft, die mit der Taufe vollzogen wird, Bedeutung hat sowohl für den einzelnen, der in sie hineingenommen wird, als auch für die Gemeinschaft selbst. Wie ist dies zu verstehen?

Die Taufe ist ein Zeichen dafür, daß der einzelne nicht als *einzelner* den Weg des Gottesknechtes zu gehen hat, sondern daß er in der ganzen Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes sich um diesen Weg bemüht. Von dort aus sollte man die Kirche als Lerngemeinschaft beleuchten. Das hier angesprochene Lernen meint nicht nur einen intellektuellen Vorgang, sondern ein Lernen im umfassenden Sinn der Veränderung; es meint Lernen als „in die Lehre gehen", es meint Jüngerschaft. Wir betonen heute mit Recht, daß die Kirche eine Gemeinschaft ist, die ständig neu lernen muß; aber es besteht eine gewisse Gefahr, darunter nur ein intellektuelles Lernen zu verstehen.

Gleichzeitig wird in der Taufe, die der einzelne empfängt, zeichenhaft sichtbar, was mit der ganzen Kirche immer wieder zu geschehen hat; sie muß ständig von neuem lernen, auf dem Weg des Gottesknechtes zu sein. Sie muß die Versuchungen durchschauen, denen sie ausgesetzt ist, und muß wie der Blinde um Erleuchtung bitten, die nur Gott gewähren kann, weil sie nur so zur Nachfolge Christi fähig ist.

c) Eine 3. Perspektive: Realistischere Bezugnahme auf das konkrete Leben

Wo der dargestellte Ansatzpunkt aufgegriffen und konsequent durchgeführt würde, hätte man m. E. eher die Chance, einer moralistischen Verengung bei der Behandlung des Themas zu entkommen als dort, wo sie als grundlegendes anfanghaftes Geschenk Gottes dargestellt wird. Vom konkreten Leben muß man auf jeden Fall

sprechen. Auch die Beanspruchung des Menschen läßt sich nicht ausklammern oder abschwächen. Immer geht es um eine totale Inanspruchnahme. Dennoch gibt es Unterschiede in der Weise, wie dieses Thema angegangen wird. Wo ich vor allem die Konsequenzen ziehe, die sich aus dem Geschenk Gottes ergeben, stehe ich fast unvermeidlich vor einer Serie moralischer Forderungen, wie sich an den Paulusbriefen deutlich zeigen läßt. Wo man aber daran geht, das Leben, so wie es ist, im Lichte des Christusereignisses zu deuten und in Parallele zu seinem Schicksal, da werden viel stärker die Erfahrungen als die Forderungen ins Blickfeld treten, die Konflikte und Versuchungen, die Chancen und die Möglichkeiten zum Guten. Die Beanspruchung des Menschen wird dadurch keineswegs abgeschwächt; aber die Darstellung hat die Chance, realistischer und lebensnäher zu werden. Sie hat darum auch Aussicht, auf größere und stärkere Resonanz und Zustimmung beim Gesprächspartner zu stoßen, weil durch die Parallelität des eigenen Weges mit dem Weg Jesu die Motivationskraft stärker hervortritt als dort, wo vor allem logische Konsequenzen aus einem Geschenk gezogen werden. Von hier aus zu einem letzten Abschnitt:

4. Von der Erfahrung zum Zeichen

Was hier vorgetragen wurde, findet m. E. eine Bekräftigung und erscheint zugleich in neuem Licht durch das, was Karl Rahner kürzlich „über die kopernikanische Wende im Sakramentsverständnis" sagte[12]. Er meint, im bisherigen Verständnis seien die Sakramente vorwiegend dargestellt worden als sakrale Zeichen, die von außen her auf die profane Welt zukommen und diese mit den Kräften der Gnade durchdringen wollen. Demgegenüber will er die sakramentalen Zeichen verstehen als explizite Aufgipfelungen dessen, was in der Welt schon sowieso vorhanden und wirksam ist. Er erklärt: Die Gnade „ereignet sich nicht als Sonderphänomen *neben* dem sonstigen Leben als ein partikulärer Vorgang, sondern ist ganz einfach die letzte Tiefe und Radikalität" alles dessen, was der Mensch dort, wo er sein Leben als Aufgabe angeht, sowieso schon erlebt, tut und erleidet. Rahner versteht dies sehr konkret: „... Dort, wo gelacht und geweint, wo Verachtung getragen, wo geliebt, gelebt und gestorben wird, wo man der Wahrheit getreu ist, dem Nächsten gegenüber seinen Egoismus sprengt, wo gegen alle Hoffnung gehofft wird, wo man in lächelnder Gelassenheit von der Torheit des Alltagsbetriebs nicht verbittert wird, wo man schweigen

12 *K. Rahner*, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: Geist und Leben 4 (1970) 282–301.

kann und wo in diesem Schweigen des Herzens das Böse, das man einem ins Herz getrieben hat, nicht weiter wuchert nach außen, sondern in dieser Grube des Herzens stirbt", wo der Mensch sich zur Wehr setzt „gegen seinen Egoismus und die Verzweiflung des Herzens, die ihn immer anficht, da ist Gnade Ereignis"[13].

Diese innerste Dynamik jedes normalen menschlichen „profanen" Lebens hat in Jesus von Nazareth ihre deutlichste Erscheinung gefunden; hier hat sich gezeigt, daß in ihm das menschliche Leben von Gott angenommen und bejaht ist, und zwar ein Leben voll Alltäglichkeit, „Mühsal, Tapferkeit, Hoffnung, Scheitern und Tod"[14]. Die Taufe, die Jesus auf sich genommen hat, ist sein gesamtes Leben und Sterben. Sollte es mit der Taufe des Christen anders sein? Wer sich taufen läßt, wagt sich in dieselbe Dienstbereitschaft, wie sie das Leben Jesu prägt. Gleichzeitig aber gilt: Unser Weg – wenn er ein Weg mit Christus ist – endet nicht in der Sinnlosigkeit eines unnützen Lebens. „Unser sterbendes Leben wird mit Jesus Christus fruchtbar statt absurd"[15].

Die eigentliche Liturgie, die Gott von den Menschen erwartet, ist nicht ein abgesonderter Kult, sondern das konkrete Leben in seiner ganzen Vielfalt zwischen Geburt und Tod, immer ausgesetzt der Versuchung zu „Oberflächlichkeit, Torheit, Ungenügen und Haß"; zugleich aber auch schon durchdrungen von „schweigender Ergebung, Verantwortung bis zum Tod usw."[16]. Genau in diese Liturgie hinein gehört das Leben und Sterben, das Jesus vollzogen hat. In ihm wird die sowieso schon vorhandene Liturgie der Welt deutlich, greifbar und zugleich zu ihr selbst befreit. „Die Liturgie der Welt ist wie verschleiert für das erblindete Auge und das dumpfe, sich selbst nicht verstehende Herz des Menschen. Diese Liturgie muß darum, soll sie selbst wirklich vom einzelnen in aller Freiheit und Entschlossenheit bis zum Tod mitgefeiert werden, gedeutet, in ihrer letzten Tiefe ‚reflektiert' [d. h. bedacht und widergespiegelt] werden in der Feier dessen, was wir üblicherweise Liturgie nennen"[17]. Rahner meint, die Liturgie im üblichen Sinne könnten wir nur verstehen und echt vollziehen, „ohne sie in ein unglaubwürdiges rituelles Gemächte absinken zu lassen, ... wenn wir von dieser Liturgie der Welt herkommen, von der existentiellen Liturgie des Glaubens ..."[18]

13 Ebd. 287.
14 Ebd. 288.
15 Glaubensverkündigung für Erwachsene 278.
16 Rahner, a. a. O. 289.
17 Ebd. 289.
18 Ebd. 301.

Das sakramentale Zeichen der Taufe ist dann nicht mehr ein einsamer Höhepunkt gegenüber dem „Flachland des Alltags" (wie die Akademie gegenüber der umliegenden Landschaft), erst recht nicht nur ein Anfangsereignis, sondern es wird zum Lebensthema, weil ich in der Kraft dieses Zeichens die ausdrückliche Übernahme meines nur scheinbar profanen Lebens in Gemeinschaft mit Jesus Christus und in Gemeinschaft mit dem Volke Gottes wagen kann, und zwar nicht in Absonderung von den anderen, sondern als Dienst für sie.

Hans Waldenfels

Christentum unter den Großreligionen

Das II. Vatikanum hat das Verhältnis der Kirche zu den Weltreligionen neu bestimmt, und es wünscht, daß Christen mit Angehörigen anderer Großreligionen ihre religiösen Erfahrungen austauschen, daß sich aber auch die Theologien gegenseitig befruchten. Der folgende Beitrag möchte zu vertieftem Verständnis der anderen Religionen und zu fruchtbaren Begegnungen hinführen. *red*

Zu den unübersehbaren Zügen unserer Tage gehört die Begegnung des Christentums mit den Großreligionen. Zwar ist diese Begegnung für die Großzahl unserer Zeitgenossen auch heute noch recht indirekter Art, doch tritt die Existenz anderer Religionen ihnen in einer Weise ins Bewußtsein, daß sie sich ihrer bei einiger Wachheit nur schwerlich erwehren können.

Der Kampf in Vietnam ist – gleichgültig, ob die Berichterstattung stets korrekt ist oder nicht – begleitet von Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Buddhisten. Mit Gandhi und Nehru und in der von ihnen geprägten indischen Politik begegnen uns auch Kultur und Religion Indiens. Viele Fremdarbeiter, ausländische Geschäftspartner und Studenten sind Nichtchristen. Reisen sind in kürzester Zeit in alle Länder der Welt möglich geworden. In der verwirrenden Fülle der Weltausstellung in Osaka entdeckt man eine Pagode, Symbol einer fremdländischen religiösen Welt. Das Land der Expo 70 fasziniert und ängstigt zugleich. Buchtitel, wie „Japans Wundermänner", „100 Millionen Außenseiter", „Japan – die konzentrierte Aggression", bezeugen das[1]. Bei uns wird eingeladen zu Übungen des Yoga, des Zen. Karate- und Judoklubs mit ihren An-

1 Vgl. *R. Hewins*, Japans Wundermänner, Wien – Düsseldorf 1968; *H. W. Vahlefeld*, 100 Millionen Außenseiter, Düsseldorf – Wien 1969; *W. Scharnagl*, Japan – die konzentrierte Aggression, München 1969.

leitungen zur geschickt gleitenden Abwehr unerwünschter Angriffe erfreuen sich zunehmender Beliebtheit. Fremde Welten, fremde Gedanken bestimmen mehr und mehr unsere eigene Welt und verunsichern uns.

Der junge Mensch von heute fragt mit Recht nach einer Sinndeutung dieser Situation. Zu den beliebtesten Themen des heutigen Religionsunterrichts gehört die Frage nach den Fremdreligionen[2]. Gar mancher Religionslehrer muß erfahren, daß seine eigene Glaubwürdigkeit und die seiner Lehrdarbietung von der Fähigkeit abhängt, über die anderen Religionen zufriedenstellend Auskunft zu geben. Das Unbehagen, in eine christliche Religion hineinmanipuliert zu werden, ist groß, und man möchte prüfen und vergleichen können, ob die Vorentscheidung, die über ein junges Leben in der Taufe gefallen ist, sachgerecht war und sich aufrecht erhalten läßt angesichts des pluralen Angebotes religiöser Wege.

Wie steht aber das Christentum selbst zu den Großreligionen? Welche Antwort gibt es selbst auf die Vielzahl der Angebote?

Christliche Theologie und die anderen Religionen

Bekennen wir es ohne Umschweife: Das Christentum ist mit seinen bisherigen Antwortversuchen weithin gescheitert. Tritt die Religionswissenschaft außertheologisch als eigener Fachbereich auf, wird sie von der Theologenschaft gar nicht oder nur höchst oberflächlich zur Kenntnis genommen. Wird sie innertheologisch betrieben, dient sie als Hilfswissenschaft der Missiologie[3] oder einer apologetisch gewendeten Fundamentaltheologie. Echte Ansatzpunkte zum Gespräch und zur missionarischen Bemühung ergeben sich aber nur dort, wo der andere zunächst voll und ganz er selbst sein darf. Das gilt auch, wo in der heutigen Religionspädagogik eine wirkliche Anleitung zur Entscheidungsfähigkeit und -freiheit im Raum unserer multireligiösen Welt gefordert wird. Die Fremdreligionen müssen sachgerecht, d. h. ohne voreilige Einordnungsschablonen und falsche Analogieversuche vorgestellt werden — selbst auf die Gefahr hin, daß die Eigentümlichkeit und Fremdheit der anderen religiösen Welt zunächst aufreizend und unverständlich wirkt.

Wo aber die Notwendigkeit einer eigenständigen Behandlung der Religionen erkannt ist, muß methodisch richtig vorgegangen werden. Man darf nicht übersehen, daß eine

2 Vgl. *H. Halbfas*, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968, der das Problem erst voll ins Bewußtsein gehoben hat.

3 Vgl. dazu auch noch die Ausführungen des 2. Vatikanischen Konzils im Missionsdekret „Ad Gentes", Nr. 34.41, sowie das Dekret über die Priesterausbildung „Optatam totius", Nr. 16.

lebendige Religion nicht einseitig aus einer Literatur verstanden werden kann, deren Entstehungs- und Begriffswelt uns fremd ist. So einseitig und falsch ein Urteil über das Christentum wird, das nur literarisch-historisch die ersten beiden Jahrhunderte beachtet, so falsch wird auch ein Urteil über eine Großreligion, deren lebendige Verwirklichung in unserer Gegenwart unbeachtet bleibt. Es reicht nicht aus, sich mit einem System vertraut zu machen; man muß sich auch auf den lebendigen Traditionsprozeß einlassen. Die Systematisierung der anderen Wege wurde zudem nicht selten im Westen vorgenommen und von entsprechenden Übersetzungen fremder, vielleicht gar nicht übersetzbarer Grundbegriffe begleitet.

Mißverständnisse

Beispiele lassen sich leicht aufführen. Vom Buddhismus hört man im Anschluß an das schopenhauersche Mißverständnis noch immer, er sei pessimistisch. Nirvana, jene äußerste Spitze des nicht mehr Sagbaren, auf das der Mensch angelegt ist und in dem er seine Erfüllung findet, wird bis heute nicht selten als eine Form des Nihilismus angesprochen[4], obwohl der Kreis, das Symbol des Nirvana, kein leeres Zurücklaufen in sich selbst bedeutet, sondern alles belebende Fülle. Auch der Begriff der Selbsterlösung, der für den Buddhismus geprägt wurde, ist alles andere als selbstverständlich[5]. Entsprechend qualifiziert man den Hinduismus als synkretistisch ab. Man glaubt, seiner Welt wie überhaupt dem Osten beizukommen, indem man den Osten impersonal, den Westen personal nennt[6], den Osten monistisch oder pantheistisch, den Westen theistisch.

Das mühsame Geschäft des Hinhörens und Verstehens wird noch immer zuwenig gepflegt[7]. Bei allem Gerede von Hermeneutik unterbleibt oft schon das Grundlegende: die Erlernung zumindest einer Sprache, die in einem nichtchristlichen Kulturraum gesprochen wird. Wenn wir uns wie Japaner und Chinesen der Mühe unterziehen müßten, unsere Gedanken ständig in die Sprache eines fremden Kulturkreises zu übersetzen, würden wir langsamer und bedächtiger sprechen und urteilen, zugleich aber manches Fremde besser verstehen. Da wir es kaum tun, bleiben wir letztlich unter uns.

K. Nishitani, wohl der bedeutendste lebende Philosoph Japans, hat vor einigen Jahren das Verhältnis des Ostens und Westens so umschrieben: „. . . wenn wir die verschiede-

4 Zu einer japanischen Form des Nichts-Denkens vgl. meinen Aufsatz Absolute Nothingness, in: Monumenta Nipponica (Tokyo) 21 (1966) 354–391.
5 Treffende Bemerkungen zu diesen und anderen Begriffsschablonen vgl. bei *O. Wolff*, Anders an Gott glauben. Kohlhammer T-Reihe 1969, 60–68.
6 Vgl. dazu meine Bemerkungen in: *W. Böld – H. W. Gensichen – J. Ratzinger – H. Waldenfels*, Kirche in der außerchristlichen Welt, Regensburg 1967, 134–141.
7 Dazu ebd. *H. Waldenfels*, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt, 95–134.

nen Elemente unseres täglichen Lebens historisch zurückverfolgen, so stellen wir fest, daß unsere gegenwärtige Situation unzertrennlich an die europäische Geschichte gebunden ist. Europas Geschichte ist ein Teil unserer eigenen Geschichte geworden. Zur selben Zeit bedeutet das, daß die Geschichte des Ostens, die früher aus der Sicht Japans das Ganze seiner Geschichte beinhaltete, heute nur noch als ein Teil seiner Geschichte angesehen werden kann. Mit anderen Worten, wenn wir geschichtlich auf uns selbst schauen, so sind wir uns heute der Tatsache bewußt, daß wir zu einer geeinten und größeren Welt gehören, die Ost und West umfaßt. Genau dasselbe ließe sich bis zu einem gewissen Grade über alle nichteuropäischen Staaten sagen. Und doch, obwohl die Welt sich auf diese Weise ändert, war nach Toynbee Europa selbst unfähig, sich von seiner europazentrischen Einstellung zu befreien. Europa, das es durch den Dynamismus seiner Zivilisation dahin brachte, in den anderen Ländern das Bewußtsein zu wekken, Teil einer größeren Welt zu sein, ist dabei zugleich das Europa, das auf sich selbst zentriert blieb. Toynbee nennt dies den ‚Widerspruch unseres Zeitalters' "[8].
Die mangelnde Offenheit, die zugleich einen erschreckenden Widerspruch zum Wesen echter Katholizität und Universalität darstellt, macht sich schließlich in der Selbsteinschätzung des Christentums gegenüber den Religionen bemerkbar.

Die Selbsteinschätzung des Christentums angesichts der Religionen

Weithin wird übersehen, daß das Sprechen von *Religionen* im Plural gar nicht selbstverständlich ist. Historisch steht fest, daß der plurale Gebrauch von „Religion" in den verschiedenen Kulturgebieten erst auf einer Spätstufe der Entwicklung einsetzt. Für die westliche Welt beginnt dieser Prozeß mit dem Beginn der Neuzeit. Er erreicht seinen eigentlichen Durchbruch in der Aufklärung. Zwei Vorgänge sind dabei bedeutsam: „Die Kritik und die zersetzende und umgestaltende Arbeit des Menschen an der eigenen, überlieferten Religion und die zunehmende Bekanntschaft mit fremder, danz andersartiger Religion, die sich ihm in überwältigender Mannigfaltigkeit darstellte"[9]. Das unmittelbare Ergebnis der Ausweitung des Religionsbegriffs zum Plural „Religionen" besteht darin, daß a) die einzelne Religion relativiert und b) der der Einzelreligion innewohnende Anspruch eingeordnet wird[10].

8 So in: Japan Studies (Nishinomiya/Japan) 1. Jg. (1964) 3 f; ähnlich bei *H. Fischer-Barnicol*, Fragen aus Fernost, in: Hochland 58 (1965/6), 215.
9 Vgl. *K. Goldammer*, Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960, 6.
10 Zum Absolutheitsanspruch des Christentums vgl. meinen Aufsatz in Hochland 62 (1970) 202–217.

Offensichtlich war der Eindruck der Ähnlichkeitsmomente und Parallelitäten im Verhalten der Völker Gott und Göttern gegenüber so stark, daß die spontane Reaktion nur von „*religiösem* Verhalten" sprechen konnte. Auch in der Theologie wurde lange Zeit nur nach der „wahren Religion", ihrem Wesen und ihrer Verwirklichung, gefragt. Die Frage, warum es überhaupt mehrere Religionen gibt, wurde sofort dahin übersprungen, daß das Christentum sich im Konzert der Religionen als die „wahre Religion", die höchste, endgültige und absolute Weise der Verwirklichung von Religion u. ä. zu erweisen hatte. Die theologische Reaktion auf die Erfahrung der Religionen war somit apologetisch, und das sowohl mit Rücksicht auf den Einsatz der Missionare in fremden Landen wie auch im Hinblick auf eine etwaige Verführung der Gläubigen in der christlichen Welt durch die Faszination der fremdländischen Ideen. Dennoch ließ es sich nicht vermeiden, daß diese Ideen zu wirken begannen und das Christentum im Chor der vielen Angebote schließlich eingeordnet wurde. Wer hatte schließlich schon den echten Ring? Die Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise" wurde zum sprechenden Ausdruck einer neuen Geisteshaltung im christlichen Abendland.

Religionsloses Christentum?

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, die verschiedenen Stadien des Problembereichs „Religion und Religionen" nachzuzeichnen. Nur die zunehmende negative Religionskritik, die heute vor allem mit Feuerbach und seinen Nachfahren verbunden wird[11], muß zumindest genannt werden. Denn diese war mit ein auslösender Anlaß für die radikal negative Einstellung, die bis heute vielfach im Anschluß an K. Barth der Religion und dem Religiösen gegenüber eingenommen wird.

Im Ringen um die Bewahrung der Selbstidentität des Christentums zeichneten sich schließlich zwei Haupttendenzen ab: Die eine fand ihren markantesten Vertreter in K. Barth. Sie hat dann vor allem durch H. Kraemer und sein in Vorbereitung der Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 verfaßtes Buch „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" ihre nachdrücklichste Wirkung auf die Missionare und ihre Einstellung zu den Religionen gezeitigt. Eine andere unter dieser Rücksicht noch lange nicht hinreichend bedachte Weiterentwicklung hat sie sodann bei F. Gogarten und D. Bonhoeffer erfahren[12].

Die These geht dahin: Es ist eine scharfe Grenzlinie zu

11 Vgl. *W. Post*, Kritik der Religionen bei K. Marx, München 1969.
12 Vgl. dazu *F. Gogarten*, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958; *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1951; auch die Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen bei *U. Mann*, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970.

ziehen zwischen dem, was Gott in Jesus Christus gewollt hat, und dem, was Religion ist. „Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen"[13]. „Sie ist der ohnmächtige, aber auch trotzige, übermütige, aber auch hilflose Versuch, mittels dessen, was der Mensch wohl könnte, aber nun gerade nicht kann, dasjenige zu schaffen, was er nur kann, weil und wenn Gott selbst es ihm schafft: Erkenntnis der Wahrheit, Erkenntnis Gottes ... in der Religion wehrt und verschließt sich der Mensch gegen die Offenbarung dadurch, daß er sich einen Ersatz für sie beschafft, daß er sich vorwegnimmt, was ihm in ihr von Gott gegeben werden soll"[14]. Gewiß erliegt auch das Christentum immer wieder der Gefahr, Religion zu werden. Doch das theologische Verdikt trifft erst recht die nichtchristlichen Religionen. Das ist für unsere Zeitgenossen um so befremdlicher, als Barth und nach ihm auch Gogarten und Bonhoeffer nirgends eigentliche Kenntnisse fremder Religionen verraten[15]. Dennoch sind diese – folgt man dem Urteil über die Religionen – sündhafte, menschliche Konstruktionen, Versuche menschlicher Selbstrechtfertigung. Die radikale reformatorische Absage gegen alles, was Menschenwerk ist, übersieht nur, daß sie mit ihrer neuen Grenzziehung in Gefahr steht, selbst unter das Verdikt des Menschenwerkes zu fallen. Denn eine radikale Einteilung der Welt in Böcke und Schafe, Sünder und Heilige, Wege des Gesetzes und Weg des Evangeliums, Wege, in denen das fromme Tun des Menschen konstitutiv für das Heil ist, und Weg, in dem es konsekutiv zu dem dem Menschen von Gott zugesprochenen Heil ist, Werke und Glaube, verderbte Natur und Gnade, Menschenwerk und Gotteswerk geht nur auf, wenn man bereit ist, *Gott* die Grenze ziehen zu lassen, und sich selbst mit allen Menschen unter das Gesetz des „simul iustus et peccator" gestellt sieht.

Die Heilsbedeutsamkeit der Religionen

Die damit angeschnittene Frage ist nach wie vor nicht abgeschlossen, sondern geht weiter in der vieldiskutierten Frage nach der Heilsbedeutsamkeit und Heilswirksamkeit der nichtchristlichen Religionen[16]. Als solche wird sie auch im katholischen Raum lebhaft diskutiert. Allerdings ist dort die Tendenz unübersehbar, die Möglichkeit der Heilsfindung grundsätzlich überall anzusiedeln.

Neben einer von Barth und Bonhoeffer beeinflußten Gruppe, die Religion und Religionen für überholt oder gar

13 Vgl. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik 1/2, 327.
14 Ebd. 330.
15 So auch *U. Mann*, a. a. O. 31.
16 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht, in: *W. Molinski* (Hrsg.), Die vielen Wege zum Heil. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 81, München 1969, 93–125.

verfehlt ansieht und daher das Christentum aus dem Verband der Religionen zu lösen sucht, steht auf der katholischen Seite die größere Gruppe derer, die eher die fließenden Übergänge betonen. Der „verborgene Christus des Hinduismus" (R. Panikkar), die „anonymen Christen" (K. Rahner), die „Strahlen der Wahrheit" – all das sind katholische Äußerungen in der Nähe des mittelalterlichen Prinzips „gratia non tollit naturam, sed perficit"[17]. Die geschichtliche, damit auch die religionsgeschichtliche Entwicklung kulminiert in der Gestalt des Jesus von Nazareth, die zugleich Krisis und Erfüllung der Religionen darstellt – *Krisis* alles dessen, was sich im Laufe der Geschichte an menschlicher Fehlentscheidung in den Religionen niedergeschlagen hat, *Erfüllung* alles dessen, was der Schöpfergeist an Sehnsucht in die Herzen der Menschen aller Zeiten und Zonen hineingelegt hat. Bei einer solchen Sicht ist eine grundsätzliche Absage an die Religion als solche nicht mehr notwendig. Eher spricht noch das Ernstnehmen der gesellschaftlichen Formung des Menschen dafür, daß an der Ausbildung seiner Gewissenshaltung auch die Religionen ihren Anteil haben[18]. Insofern aber der Mensch aus seiner Religion heraus immer mit einer Welt fertig werden muß, in der – ob der Einzelmensch es weiß oder nicht, wahrhaben will oder nicht – Christi Heilstat am Werke ist, kann der konkreten religiösen Anleitung, die ein Mensch auf Gott hin erfährt, adventhafter, vorlaufender Charakter zugesprochen werden.

Die an dieser Sicht der Dinge sich entzündende innertheologische Auseinandersetzung soll hier nicht besprochen werden. Wichtig ist aber, wie die Religionen selbst auf die christlichen Einordnungs- und Lösungsversuche reagieren.

Die Reaktion der nichtchristlichen Religionen auf das Christentum

Die Frage nach der Reaktion der nichtchristlichen Religionen geht in zwei Richtungen: Es ist sowohl zu fragen, wie die Religionen unmittelbar auf die Einstellung des Christentums reagieren, als auch, welche Folgen diese Einstellung des Christentums für die Religionen selbst zeitigt.

Die zuvor geschilderte Haltung des Christentums gegenüber den Weltreligionen wird in ihren verschiedenen Formgebungen zumeist als Absolutheitsanspruch angesprochen; K. Jaspers hat noch schärfer formuliert und vom Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums gesprochen[19]. Die Religionen sehen darin ein Zeichen kaum zu überbietender Über-

17 Vgl. *Thomas* v. *Aquin*, S. th. I q. 1 a. 8 ad 2.
18 Vgl. Kirchenkonstitution „Lumen gentium", Nr. 16; dazu in dem in Anm. 16 genannten Aufsatz, 107 ff.
19 Vgl. z. B. *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 507 f. Zur begrifflichen Klärung vgl. *G. Mensching*, Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955.

heblichkeit und Arroganz, die um so peinlicher wirkt, als sich die besten Vertreter der nichtchristlichen Religionen von den Christen nur selten verstanden fühlen. Das Nichtverstehen mag gegenseitig sein. Nur ist es schlimm, wenn es nicht erkannt wird. Wie wenig es wirklich schon zu einer befriedigenden Begegnung der Religionen gekommen ist, sieht man an den geringfügigen Erfolgen, die selbst eine einsatzstarke christliche Missionsarbeit bislang unter überzeugten Anhängern der asiatischen Hochreligionen vorweisen kann.

Kritik an christlicher Intoleranz

Zur Arroganz und Ignoranz gesellt sich der Eindruck der Intoleranz. H. Nakamura, ein führender japanischer Indologe, vergleicht in seinem klassischen Werk „Ways of Thinking of Eastern Peoples" indische und japanische religiöse Toleranz mit der Geschichte der Intoleranz im Westen. Er erinnert an Vivekananda, den Schüler Ramakrishnas, der 1893 auf der Internationalen Religionskonferenz von Chikago ausrief: „O geheiligter Einer, von den Hindus Brahman genannt, von den Parsen Ahura Mazdah, Buddha von den Buddhisten, Jehovah von den Juden, Gott im Himmel von den Christen! Möge Er uns Inspiration schenken! Die Christen sollen weder Buddhisten noch Hindus sein. Die Buddhisten und Hindus sollen niemals Christen sein. Ein jeder aber muß wachsen in Übereinstimmung mit seinen eigenen religiösen Prinzipien, indem er fest an seiner Individualität festhält, während er zugleich die geistlichen Werte der anderen übernimmt ... Diese Konferenz hat bewiesen, daß Heiligkeit, innere Ruhe und Barmherzigkeit das Monopol keiner Religion sein sollen. Sie hat auch bewiesen, daß es keine Religion in der Welt gegeben hat, die niemals edle und geistliche Gestalten hervorgebracht hätte ..."[20].

Gegenüber einer solchen Einstellung wirkt die Geschichte des westlichen Christentums kriegerisch. Hart klingt das später sehr mißverstandene „Außerhalb der Kirche kein Heil" des Origenes und Cyprian[21]. Abstoßend wirken auf Asiaten das mittelalterliche Kreuzzugsdenken, die Inquisition, Ketzerverfolgungen und Hexenverbrennungen, die Zwangsmissionierungen.

Inzwischen finden auch viele westliche Menschen das rechthaberische, selbstsichere Auftreten mancher Christen peinlich. Das Ideal der Toleranz und des Verzichtes auf kriegerischen Einsatz gewinnt an Boden. Es müßte aber dringend auf seine asiatischen religiösen Wurzeln hin überprüft werden. Nicht selten wird dabei übersehen, daß auch die öst-

20 Honolulu 1964, 171.
21 Vgl. *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 339–361.

lichen Religionen ihren Absolutheitsanspruch haben. Weil aber nicht Absolutheit losgelöster Lehren, sondern die Absolutheit gemachter Erfahrungen konkurrieren, bleibt der in seiner Erfahrung Verankerte trotzdem tolerant und offen gegenüber den anderen.

Es gibt so den gleichsam lächelnden inklusiven Absolutheitsanspruch, der zur gegenseitigen Umarmung führt: Auf das „Du anonymer Christ" des Christen antwortet der Buddhist mit seinem „Du anonymer Buddhist". Demgegenüber steht der grimmige exklusive Absolutheitsanspruch, der Himmel verschließt und Höllen öffnet, der „Wahrheit" sagt und „Liebe" verletzt, der oft genug die Formulierungen der Lehren und die Formen ritueller Praxis für bedeutungsvoller hält als die Menschen, die in den Formeln und Formen der letztlich nicht mehr sagbaren Wirklichkeit begegnen sollen und wollen.

An dieser Stelle wird deutlich, warum die im Westen entstandene Religionswissenschaft sich vordringlich auf die Geschichte, die Systematik der Lehren und die Formenwelt des Rituellen einläßt: Es geschieht dies im Grunde doch in Analogie zu einer christlichen Theologie, ihrer Dogmatik und Liturgik, die beide – ganz entgegen der zentralen Bindung an die Person Jesu Christi – die Lehren des bzw. über Jesus Christus und die Vermittlung der Gemeindepraxis über die je persönliche Erfahrung des zum Glauben an Jesus Christus Gekommenen stellen. Wenn Gespräche von Anhängern verschiedener religiöser Wege so ungemein schwer sind und daher ernsthafte Versuche verdienen, sogleich weitergesagt zu werden, so liegt das daran, daß die erste Begegnung ohne die Stützen vorgefaßter dogmatischer Meinungen und Festlegungen nahezu immer schwindelerregend und beglückend zugleich ausfällt[22].

Die Folgen für die Religionen

Die erste Reaktion einer Religion, die sich angegriffen fühlt, ist apologetischer Natur. Abwehr gegen das Eindringen des Christentums begleitet die Missionsgeschichte. Diese Apologetik kann sehr rauher Natur sein. Als Beispiel seien die Verfolgungen in der christlichen Frühgeschichte Japans genannt. Allerdings richteten sich diese nicht so sehr gegen das religiöse Angebot und das caritative Wirken, sondern mehr noch gegen die Gefahr wirtschaftlich-politischer Überfremdung. M. Anesaki sieht es so: „Das Christentum wurde als integrierender Bestandteil jener europäischen Zivilisation angenommen, die nicht nur in der Lage war, dem Volk ein ansprechendes Evangelium und einen wohlmeinenden Dienst zu bringen, sondern auch die sich

22 Vgl. dazu Anm. 30.

bekämpfenden Feudalherren mit Feuerwaffen und anderen Gegenständen zu versorgen..."[23]. Die Ehe von Christentum und westlicher Welt stellt bis heute eine große Belastung für die Begegnung mit den Hochreligionen Asiens dar. Der mangelnde Versuch westlicherseits, sich selbst auf eine fremde Welt einzustellen bzw. das Scheitern der anfangs angestellten Versuche im unglückseligen Ritenstreit hat sich fatal für die Begegnung christlicherseits ausgewirkt.

Übernommene Ideen und Praktiken

Gleichzeitig wurde aber eine gute Zahl zweckdienlicher und nützlicher Praktiken übernommen. Auch Ideen wurden durchaus integriert. Den Sinn für innerweltliche und zwischenmenschliche Verantwortlichkeit hat in Asien die Herausforderung durch das christliche Personverständnis wesentlich geschärft, zumindest modifiziert. Die Gleichberechtigung der Frau macht sich bemerkbar in der sich ändernden Einstellung islamischer Länder zur Polygamie. Erwähnt werden kann auch die bewußtere Betreuung der Schwachen, Kranken und Alten in den Ländern des Buddhismus. Die stärkere Hinwendung zum konkret Geschichtlichen kann nicht ausbleiben. Auch eine so radikale Quellenkritik, wie sie in der christlichen Bibelkritik vorgenommen wird, kann nicht ohne Auswirkungen auf eine entsprechende Behandlung der literarischen Quellen des Hinduismus, Buddhismus oder auch Islam bleiben. Das Verhältnis dieser Religionen zu unserer Zeit wird folgerichtig nur in einer ständigen Hinkehr zu christlichen Antwortversuchen diskutiert. Was brauchbar erscheint, wird assimiliert, der Rest verächtlich beiseite gelassen. Hans Urs von Balthasar hat in nahezu klassischer Weise den Vorgang beschrieben: „Es gibt eine fortschreitende Beraubung und Entblößung der Kirche durch die weltliche Humanität, die darauf hinzielt, der Kirche alles für die Menschheit Brauchbare abzunehmen und ihr nur das Unverwendbare, nämlich ihren unverdaulichen Absolutheitsanspruch zu belassen"[24].

Inzwischen finden die Völker zu ihrer eigenen Identität zurück. Die starke Bewegung zur Eigenstaatlichkeit überall dort, wo es der Abhängigkeit von Kolonialherren zu entfliehen galt, war im Bereich der Fremdreligionen begleitet von Restaurationsbewegungen und Versuchen, auch weltanschaulich die Selbstidentität entweder wiederherzustellen oder erst recht zu bewahren. Wenn die Religionen dann gar sich organisieren und missionarisch außerhalb ihres/ihrer Stammlandes/-länder tätig werden, zeigt sich eine weitere Reaktion auf die Einstellung des Christentums zu den

23 Vgl. *M. Anesaki*, Religious Life of the Japanese People, Neuaufl. Tokyo 1961, 81.
24 *H. Urs von Balthasar*, Verbum Caro, Einsiedeln 1960, 40 f.

Weltreligionen. Ob diese Reaktionen zukunftsträchtig sind oder ob sie nicht gerade als Re-Aktionen zutiefst steril bleiben, muß die Zukunft erweisen.

Sich-Einlassen auf die anderen Religionen

In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" steht der bedenkenswerte Satz: „Deshalb mahnt (die Kirche) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozialkulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (Nr. 2)[25]. Die drei Worte „anerkennen, wahren und fördern" („agnoscant, servent et promoveant") sind nicht von selbst verständlich. Sie sind nur sinnvoll, wenn das Christentum den Mut aufbringt, sich auf die anderen Religionen einzulassen, und sich nicht scheut, die Faszination des Fremden auf sich wirken zu lassen.

R. Panikkar hat einmal gesagt: „Es gibt nichts Gefährlicheres als lebendige Theologie, und will man sich einem so ernsten Thema wie dem der Aktion und Kontemplation im Hinduismus annähern, so kann dies nur in einer letzten Tiefe und in einem totalen Engagement der ganzen Existenz geschehen. Lebendige Theologie erfordert nicht nur Kenntnis, Einfühlung und Erfahrung, sondern auch ein Sich-Einlassen mit der ganzen Wirklichkeit, das Eingehen eines Wagnisses auch mit dem Risiko, sich dabei selbst zu verlieren"[26]. Das ist natürlich nicht dahin mißzuverstehen, daß das Christentum am Ende Toten- oder Museumswächter vergangener Formen und Formeln spielt. Es geht um die Gegenwart der Religionen und ihre Zukunft. Es reicht auch nicht hin, in selbstgenügsamer Weise festzustellen, daß die Summe aller fremden Werte ohnehin bereits im Christentum vorhanden sei. Das ist ja offensichtlich nicht der Fall. Es könnte – selbst theoretisch – nur dann der Fall sein, wenn Werte im Sinne eines in der Vergangenheit erworbenen Besitzes betrachtet werden. Doch lebendige Religionen befinden sich in einem lebendigen Prozeß, der sie weiterentwickelt. Keine solcher Religionen steht daher, wenn sie lebt, ein für allemal abgeschlossen vor uns. Am Ende ist das Miteinander von Christentum und Weltreligionen ein Miteinander von engagierten Christen mit engagierten Buddhisten, Hindus, Moslems und wie immer die Anhänger der Wege auch heißen.

25 Das umfangreiche Kommentarwerk des Lexikon für Theologie und Kirche gibt zu diesem Satz leider keine Deutung.
26 In: Una Sancta 21 (1966) 145.

Christen unter Nichtchristen

Die Eingangsthematik verschiebt sich so vom Thema „Christentum unter den Großreligionen" zum Thema „Christen unter Nichtchristen". Dabei besteht dann die Gruppe der Nichtchristen aus solchen, die einen der traditionellen Wege begehen, also Anhänger einer nichtchristlichen Religion sind, und auch aus solchen, die keinen dieser traditionellen Wege mehr versuchen und sich auch keiner Religion mehr zugehörig fühlen. Die Tatsache, daß die zweite Gruppe der Nichtchristen im Wachsen begriffen ist, darf aber nicht dahin führen, der Unterscheidung religiös/nichtreligiös keine Bedeutung mehr zuzuschreiben und in eine Engführung christlich/nichtchristlich zu geraten. Es wäre das in zumindest zweifacher Weise gefährlich:

Zunächst würden wir noch stärker einer kulturellen Insularität verfallen. Ohne es zu merken, würden wir erst recht die Welt in ihrer religionslosen, säkularistischen Lebensform von unserem westlich-säkularistischen Entwicklungsstand aus beurteilen. Nun ist aber ein ungetaufter Junge in Hamburg und in Tokio nicht dasselbe. Der eine stammt aus einem christlich-säkularistisch geprägten Milieu, der andere ist Produkt eines vom buddhistisch-shintoistischen Säkularismus und vom christlichen Säkularismus geprägten Kulturraumes. Die Gogartensche These, daß die Säkularisierung als Folge eines eigentlich christlichen Ansatzes zu denken sei[27], erweist sich bei näherer Betrachtung der Religionsgeschichte als fragwürdig, ja als Ausdruck jenes insularen Denkens, aus dem es das Christentum zu befreien gilt[28].

Sodann besteht die Gefahr, daß wir in einseitiger Hinordnung auf eine religionslose Gegenwart den Sinn für all das, was religiös ist und Bindung schafft an Gott und Göttliches, vollends verlieren. Die Symptome eines solchen Verlustes sind bereits aufweisbar. Die einseitige Betonung horizontaler Zwischenmenschlichkeit unter Absage an jede Form von Vertikalität, die sich einer rein gesellschaftlichen Sinnerfüllung der Menschheit in den Weg stellt, der Ersatz des Kultischen durch gesellschaftskritische soziale Aktionen, die Streichung des Gottesbekenntnisses zugunsten von Entwicklungshilfe und Friedensdemonstration – all das sind *auch* (nicht nur!) unübersehbare Zeichen einer nicht zu leugnenden religiösen Erblindung.

Interessanterweise tritt in den Ländern, in denen heute bewußt die Begegnung mit anderen Religionen gepflegt wird, die Aporie des rein intellektuellen, lehrmäßigen Ge-

27 Vgl. *F. Gogarten*, a. a. O. Siebenstern-Taschenbuch 72, vor allem 85–102.

28 Vgl. die acht von *U. Mann* vorgetragenen Einwände gegen Gogartens These, a. a. O. 74–76.

dankenaustausches deutlich in Erscheinung. Sie wird dann notwendig ersetzt durch den Austausch gegenseitiger geistlicher Erfahrungen. Dabei ist von vornherein klar, daß die Teilnahme an einer anderen kultischen Handlung noch keine Erfahrung im strengen Sinne der betreffenden Religion darstellt. Man ist auch längst nicht mehr so naiv, gleich „Buddhist auf Zeit", „Moslem auf Zeit" werden zu wollen[29]. Jede religiöse Haltung fordert exklusiv und total an.

Bereitschaft zu engagierter Begegnung

Im Anschluß an eine Begegnung von Christen verschiedener Denominationen und Zen-Buddhisten im Sommer 1968 in der alten japanischen Hauptstadt Kyoto schrieb ein christlicher Teilnehmer seine Schlußfolgerungen nieder. Darin heißt es u. a.: „Die erste habe ich bereits erwähnt, nämlich daß es im gegenwärtigen Stadium des Dialoges fast unmöglich ist, feste Formeln vorzulegen, denen Christen und Buddhisten zustimmen. Das heißt jedoch nicht, daß der Dialog unfruchtbar ist. Wenn wir uns auch nicht über Wahrheiten einigen können, so können wir uns doch über Werte einigen und – was noch wichtiger ist – wir können sie gemeinsam leben, ohne zuviel davon zu sprechen ... Der Zen-Buddhismus ist vor allem ein Weg der Erlösung, ein Pfad zur Weisheit, eine Lebensform, die gelebt wird ... Kurzum: Der Dialog mit dem Zen muß von Christen geführt werden, die einige Erfahrung im Gebet und in der Kontemplation haben, die, außer den Kenntnissen über Gott, Gott kennen, die aus den Tiefen ihrer persönlichen Erfahrung mit ihm, an den sie glauben, sprechen können. Die Zen-Meister sprechen in einer vollkommenen Bescheidenheit über ihre eigene Erfahrung und halten es für selbstverständlich, daß die Christen dasselbe tun"[30].

Letztlich können nur engagierte Christen dem engagierten Nichtchristen als solchem begegnen. Dieser ist dann allerdings nicht Nichtchrist im allgemeinen, sondern Angehöriger, Zugehöriger dieses oder jenes konkreten religiösen Weges. Auf dem Wege zu einer *engagierten* Begegnung – engagiert in dem Sinne, daß beide ihren je eigenen Weg für sich als verbindlich betrachten und aus dieser Verbindlichkeit sich für den anderen öffnen – sind viele Stufen möglich, der Weg tätiger Solidarität ebenso wie der Weg eines intellektuellen Dialogs[31]. Für den Christen gilt es

29 Das Experiment, in den verschiedenen Wegen eine Zeitlang zu leben, hat am Ende des letzten Jahrhunderts der Inder Ramakrishna (1834–1896) unternommen. Vgl. *J. A. Cuttat*, Begegnung der Religionen, Einsiedeln 1956.
30 Vgl. *W. Johnston*, Dialog mit dem Zen, in: Concilium 5 (1969) 717 f. Das erste Gespräch desselben Kreises beschreibt *H. Dumoulin*, Dialog im Aufbau, in: Concilium 3 (1967) 763–771.
31 Vgl. dazu *H. Waldenfels*, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Kevelaer 1969, 34–39.

dabei immer wieder, das Wort des Hebräerbriefes wahr zu machen und hinauszugehen, „außerhalb des Lagers" (vgl. 13, 13). Nur wo die Verbindlichkeit der bzw. die Verbundenheit mit der eigenen Religion sich paart mit einem weiten, offenen Herzen, sind beide extremen Fehlhaltungen, Indifferenz und Intoleranz, in einem Miteinander von Absolutheit und Toleranz überwunden[32]. Daß die Verwirklichung dieses Miteinanders ein mühsames Stück Arbeit ist, zeigt die Geschichte, die jede Religion in ihren Begegnungen mit einer anderen durchgemacht hat.

32 Vgl. dazu *U. Mann*, a. a. O.

Günter Biemer

Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese

Das Forum über „Probleme des Religionsunterrichts"[1] hat ein repräsentatives Spektrum kompetenter Meinungen erbringen können. Der Divergenz in einigen der Fragekreisen steht eine ermutigend große Konvergenz gegenüber. Einstimmig wird dem Religionsunterricht (Szczesny: Religionskunde) als ordentlichem Lehrfach ein Platz an der öffentlichen Schule zugeteilt. Alle Autoren sind sich außerdem darüber einig, daß der Religionsunterricht grundsätzlich für jede Altersstufe gelten soll. Als Ziel wird, abgesehen von einigen Differenzierungen, die auf Verstehen zielende unterrichtliche Erschließung der Wirklichkeit Religion, der Religionen und besonders des Christentums genannt. Überraschend und signifikativ ist auch die Zustimmung aller Befragten zu einer freien kirchlichen Katechese, die dem Lernen des Glaubens, der Glaubenszustimmung, der Einübung in die gemeindlichen (gottesdienstlichen) Vollzüge dienen soll.

Verschieden und sich widersprechend sind die Antworten auf die Frage nach dem konfessionsgebundenen Religionsunterricht und folglich auch nach der kirchlichen Beauftragung des Religionslehrers. Einerseits wird der konfessionelle Religionsunterricht aus der Sicht der Schüler prinzipiell postuliert, insofern sie einer bestimmten Konfession angehören, die ihnen in der Schule didaktisch zu erschließen sei. Anderseits wird er im Prinzip abgelehnt, weil er den pluralen Positionen der Schülerschaft nicht entsprechen könne und als obligatorisches Fach mit einer Theorie der heutigen Schule nicht vereinbar sei. – Das Für und Wider

1 Vgl. Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 349–357 mit Beiträgen von *H. D. Bastian, O. Betz, H. Halbfas, E. J. Korherr, H. R. Laurien, R. Picker, G. Szczesny, P. Zitta*; vgl. auch *W. Nastainczyk*, Thesen zum Religionsunterricht von morgen: ebd. 246–252.

in bezug auf die kirchliche Sendung konzentriert sich auf den Aspekt der Abhängigkeit von kirchlicher und staatlicher Instanz, die eine freie Entfaltung wissenschaftlich verantworteten Lehrens und Lernens verhindern könnten.
Diese Stellungnahmen konnten im vorgegebenen Rahmen nur kurz und bündig die gestellten Fragen anleuchten. Im folgenden sollen die „Probleme des Religionsunterrichts" in einem etwas umfassenderen, historischen Kontext erörtert werden.

1. Die historische Entwicklung des Religionsunterrichts in der Schule

Wir gehen davon aus, daß in manchen kirchlichen Kreisen die Sorge besteht, der christliche Einfluß, der im 18. Jh. die bestehenden Schulen mehr oder weniger ganz beherrschte, sei im Laufe des 19. Jhs. auf das ordentliche Lehrfach Religionsunterricht reduziert worden, und im 20. Jh. drohe nun die völlige Ausklammerung des Religionsunterrichts aus dem Fächerkanon der Schulen. Wie ist diese Sorge historisch zu sehen?
Die allgemeine Schulpflicht wurde in den letzten Jahrzehnten des 18. Jhs. eingeführt, gewissermaßen am Abend eines zu Ende gehenden Zeitalters, das man gemeinhin das feudalistisch-monarchische nennt. Da eine Schule Spiegelbild der Gesellschaft ist, war die Schule jener Zeit mitgeprägt von den Christentümern des Aufklärungszeitalters. Die Schulorganisation stand unter der Leitung christlich genannter Staatsoberhäupter; die Schulen waren beaufsichtigt von institutionellen Instanzen der christlichen Kirche im Dienste des Staates. Sowohl institutionell wie faktisch (Bibel als Lesebuch) war die allgemeine Schule des Volkes äußerlich christlich orientiert.
Zugleich stand die allgemeine Schule aber auch am Morgen eines neuen Zeitalters der Aufklärung, der Säkularisierung, der Demokratisierung. Die Schule trug selbst durch die Informationsbefähigung aller Kreise der Bevölkerung zur Einleitung dieses Zeitalters bei. Demokratisierung bedeutet in diesem Zusammenhang besonders, daß eine plurale Gruppierung von Weltanschauungen und Gesellschaftssystemen im Verlauf des 19. Jhs. in den einzelnen Staaten zum Vorschein kam. Spätestens in der ersten Hälfte des 20. Jhs. kann man sagen, daß sich die christlichen Kirchen als Großgruppen in einem pluralistischen Gesellschaftsgefüge vorfinden. Versteht man diese Entwicklung als einen kirchlichen Funktionsverlust in der öffentlichen Einflußnahme, dann wird man auch die sektorale Eingrenzung des Christlichen auf das Fach Religionsunterricht in der Schule als Verlust buchen. Sieht man aber die neue Stellung der Kirche innerhalb der Ge-

sellschaft als eine Funktionsklärung, die dazu beiträgt, Sendung und Aufgabe der Kirche in der Welt zu verdeutlichen, dann hat das Auswirkungen für ein neues Verständnis des Religionsunterrichts. Er ist dann nicht mehr eine Frage kirchlicher Macht und Einflußnahme, sondern eine Aufgabe des Staates, der an seinen demokratischen Schulen die vielfältigen Bildungsinteressen der pluralistisch gruppierten Bevölkerung (z. B. der Kirchen) wahrzunehmen hat. Religionsunterricht ist heute eine Aufgabe der Demokratie, des demokratischen Staates im Rahmen der Schule.

Bei diesem Stand der Dinge ist es nur eine redliche Konsequenz, daß der Staat ein solches Fach auch für alle Glaubens- und Weltanschauungsgruppen in einer ihrer Bedeutung entsprechenden Weise öffnet, so wie diese daran Interesse haben.

Die Probe aufs Exempel des Religionsunterrichts an einer demokratischen Schule wäre etwa dem vom Deutschen Bildungsrat veröffentlichten „Strukturplan für das Bildungswesen" in der BRD (vom 13. Februar 1970) zu entnehmen. Danach ist „das umfassende Ziel der Bildung ... die Fähigkeit des einzelnen zu individuellem und gesellschaftlichem Leben, verstanden als seine Fähigkeit, die Freiheit und die Freiheiten zu verwirklichen, die ihm die Verfassung gewährt und auferlegt" (I, 3. 1). Das Bildungsziel der Schule gründet also auf den garantierten Grundrechten der Verfassung in der Bundesrepublik Deutschland: z. B. der freien Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2), der Freiheit religiöser und politischer Anschauungen (Art. 3), der Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des Bekenntnisses (Art. 4) u. a. m. „Innerhalb des Gesamtprozesses der Bildung wird der junge Mensch durch die Schule in die geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Traditionen eingeführt und erwirbt die dazugehörenden Kenntnisse, Fertigkeiten und Fähigkeiten. Er soll sie jedoch in der Weise erwerben, daß er das Gelernte weiter zu entwickeln, Veränderungen zu beurteilen und aufzugreifen und selbständig weiter zu lernen vermag" (I, 3. 3).

Religionsunterricht als Unterrichtsfach der demokratischen Schule der Zukunft ist damit sowohl unter dem Aspekt der persönlichen Selbstentfaltung im religiösen Bereich als auch im Rahmen der Einführung in die geistigen Herkünfte (Tradition) unserer Gesellschaft ein wesentlicher Faktor.

Der Religionsunterricht im Rahmen der demokratischen Schule ist aber dann folgerichtig auch auf die postulierten Grundsätze des Strukturplans zu befragen, von denen wir hier nur zwei nennen: Wissenschaftsorientiertheit und Eröffnung des Lernens. Wissenschaftsorientiertheit bedeutet,

„daß die Bildungsgegenstände, gleich, ob sie dem Bereich der Natur, der Technik, der Sprache, der Politik, der Religion, der Kunst oder der Wirtschaft angehören, in ihrer Bedingtheit und Bestimmtheit durch die Wissenschaften erkannt und entsprechend vermittelt werden" (1, 4. 1). – Lerneröffnung besagt, daß sich der Religionsunterricht der Zukunft wie alle anderen Schulfächer daran beteiligt, den Schülern das Lernen zu vermitteln, die Befähigung, „immer wieder neu zu lernen, sei es in anderen Gegenstandsbereichen, sei es in gleichen Gegenstandsbereichen, jedoch auf höherem Anspruchsniveau" (1, 4. 2).

Die unserer dynamisch sich entwickelnden Welt entsprechende schulische Bildung muß auch gerade im Bereich des christlichen Religionsunterrichts das Life-long Learning initiieren. Diesem Postulat zufolge kann der Stoffplan der Schule verantwortbar reduziert und variiert werden, wird die Möglichkeit gegeben, das Unterrichtssoll elastischer zu handhaben, wird der Grundstein für die Weiterbildung gelegt, die als ein wichtiges Anliegen im Strukturplan aufgenommen worden ist. „Weiterbildung bezieht sich auf alle Lebensbereiche ... Der Themenkatalog der Weiterbildung reicht von lebenspraktischen Notwendigkeiten des Alltags bis zu religiösen Fragen" (II, 2. 4). Dabei ist Religion als ein Problem von „gesellschaftlicher Bedeutung" im Rahmen der Weiterbildung angesprochen (II, 2. 5).

Das Bildungskonzept des demokratischen Staates räumt dem Religionsunterricht seinen Platz ein. Es enthält jedoch auch Implikationen, die zur Funktionsklärung des Faches Religionsunterricht in der Schule beitragen. Dieses Fach wird verständlicherweise auf seine *gesellschaftliche Valenz* hin befragt, auf die Kenntnisse und Fertigkeiten, die es den Schülern vermittelt, auf die Befähigung, die es dem einzelnen für sein Leben und für die Gesellschaft erbringt. Religionsunterricht wird also nicht verstanden als Glaubensschule, nicht als eine Veranstaltung, die unmittelbar der Kirche zu Buch schlagen soll, sondern als unterrichtliche Erschließung des religiösen Phänomens, der Religionen, des Christentums, der Kirchen. Dabei dürfte konfessioneller Religionsunterricht, je nach Alter der Schüler und Unterrichtsgegenstand, eine ebenso wichtige Rolle spielen wie interkonfessionelle Unterweisung bzw. die Unterrichtung über die Weltreligionen.

Will man einen Religionsunterricht dieser Art anstreben und zugleich Dilettantismus vermeiden, dann ist *zumindest* vonnöten, daß theologisch qualifizierte und von ihren Kirchen legitimierte Religionslehrer in bestimmten Sachgebieten kooperieren.

2. Die gesellschaftliche Situation des Religionsunterrichts im Blickfeld der Schüler

Religionsunterricht gleicht heute einer Ware, deren Käuferschaft rapide abgenommen hat. Seine Vertreter betreiben ein mühsames Geschäft. Je stärker ihr Elan und ihr Einsatz, desto größer der Frustrationseffekt; denn die Ursachen des Desinteresses liegen nur zum kleinen Teil im Bereich des persönlichen Einsatzwillens der Lehrer.

Eine wesentliche Sperre für den Religionsunterricht ist die *Rolle der Kirche* in den Augen der Jugendlichen. Die diesbezüglichen Thesen von Hubertus Halbfas mögen manchem Christen und manchem Lehrer als polemisch und aggressiv einseitig erscheinen[2]. Aber sie diagnostizieren sehr genau die Haltung eines Teiles der wachen und initiativfreudigen Jugend in den Schulen. Die Institution Kirche wird als Reaktionsträger, als lebensfremd und lernunwillig betrachtet. Von da aus erscheint der Religionsunterricht, der Leben und Lehre dieser Kirche vermitteln will, als uninteressant und für das Leben der künftigen Gesellschaft belanglos. Zumindest ein Teil der tonangebenden Schüler begegnet ihm mit Desinteresse (Abwanderung), Lethargie oder Aggression.

Religionsunterricht hat es also mit Vorurteilen und Einstellungen zu tun, die immer wieder auf ihre *Berechtigung* oder auch *Unberechtigtheit* hin zu überprüfen sind. *Religionsunterricht hat eine emanzipative und aufklärende Funktion.* Aufklärend insofern, als die Information über die objektiven Sachverhalte von der Ausgangsbasis der Adressaten her anzugehen sein wird; emanzipativ insofern, als die Schüler befähigt werden sollen, ein positiv kritisches Urteil in Sachen des Christlichen sich zu erarbeiten und zu fällen, so daß sie Vorurteile und Ideologien, seien sie gegen die Kirche, seien sie von der Kirche, zu entlarven imstande sind.

3. Der didaktische Aspekt des Religionsunterrichts

Für die künftige Gestaltung des Religionsunterrichtes in der Schule wird ein *didaktischer Neuansatz* wichtig werden, der auf der Basis empirischer Forschung des Lernens und Verhaltens gegründet ist. Gründlicher als bisher werden das Inhaltliche und didaktische Programm (Curriculum), das Lernziel und die Kontrolle dieses Zieles anzugehen sein. Obgleich die lerntheoretischen Ergebnisse sich in erster Linie eher auf quantifizierbaren Unterricht (naturwissenschaftliche Fächer, Sprachen) anwenden lassen, sind sie unter Einbezug hermeneutischer Gesichtspunkte auch für den Religionsunterricht fruchtbar und notwendig. Die Aus-

2 Vgl. u. a. *H. Halbfas*, Kirche und Jugend, in: Katechetische Blätter 95 (1970) 289–302; *ders.*, Zum Problem der Überlieferungskontinuität: ebd. 93 (1968) 403–411; *ders.*, Kirche und Gesellschaft: ebd. 577–591; *ders.*, Jugend und Kirche. Eine Diagnose, Düsseldorf 1965.

arbeitung entsprechender Curricula steht an. Diese Programme werden sowohl den Religionslehrer als auch die Schüler entlasten. Die Schüler insofern, als sie nicht mehr auf den Zufall eines aufgeschlossenen, „progressiven" Religionslehrers angewiesen sind, sondern – zumindest in der Sekundarstufe – alternative Curricula wählen können; die Lehrer insofern, als sie nicht mehr von sich aus die weithin systemgebundenen Rahmenpläne durchbrechen und von Jahr zu Jahr bzw. von Woche zu Woche je neue Unterrichtsentwürfe versuchen müssen, die sie häufig überfordern.

Die anstehende Reform des Religionsunterrichts bahnt sich, wie nie zuvor im Rahmen des fächerübergreifenden Gesamtziels der Schule, selbst an. Dieser Prozeß entspricht der historischen Entwicklung des Faches auf seinem Weg von der Einführung der allgemeinen Schulpflicht bis hin zur demokratischen Schule der Gegenwart. „Die Zukunft des Religionsunterrichts liegt in einem breit gefächerten Angebot an einer Schule, die durch Integration einer möglichst großen Zahl von Kursen mit verschiedenen Ausbildungszielen (integrierte Gesamtschule) von der Organisation her allen ‚Konfessionen' (auch dem Atheismus) eine Mehrzahl von Religions-Kursen ermöglicht, zwischen denen die Schüler frei wählen können und die sie mitprojektieren. Die Differenzierung im Fach Religion sollte also nicht nach Fachleistungsgesichtspunkten erfolgen, vielmehr eher soziologisch und psychologisch ausgerichtet werden. Eine technische Erleichterung ergibt sich daraus, daß für Religion auch nicht ein gesondertes Angebot an alle Jahrgänge erforderlich ist. Vielmehr lassen sich bestimmte Altersphasen zusammenfassen"[3].

4. Gemeindekirchliche Katechese

Die schulgemäße Einordnung des Religionsunterrichts hat zur Folge, daß die von der Kirche in ihrer Sendung intendierte und notwendige Einführung in den Glauben, die Vertiefung des Glaubenslebens und die Erziehung zu einer spezifisch christlichen Haltung kaum noch direkt wahrgenommen werden. Damit gehen wir auf eine Entwicklung zu, die der kirchlichen Gemeinde die Verantwortung für die Glaubensinitiation der Kinder und Jugendlichen in ähnlicher Weise stellt, wie sie andernorts (Frankreich, USA) schon länger gestellt und beantwortet ist. Es ist die Frage, wieweit eine gemeindekirchliche Katechese ergänzend und selbständig den schulischen Religionsunterricht für diejenigen Jugendlichen begleitet, die an einem solchen An-

3 *G. Stachel*, Lernziele und Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter 95 (1970) 343–358, hier 347.

gebot Interesse haben. Ansatzpunkte zu solcher Gemeindekatechese bieten von oben her die theologische Erwachsenenbildung, von unter her die Sakramentenkatechesen, die bereits als Einführung in Eucharistie, Buße, Firmung gehalten werden. Ebenso kommt, soziologisch gesehen, der Gruppenbildung Gleichaltriger im Gemeindebereich mehr als in der Vergangenheit wachsende Bedeutung zu[4]. Prospektiv läßt sich schon jetzt sagen, daß eine künftige Gemeindekatechese Wesensmerkmale aufweisen würde, die spezifisch christlich sind und die man bisher zu Unrecht in den schulischen Religionsunterricht einzuschmuggeln versucht hatte:

1. Diese Katechese gründet auf dem Prinzip der *Freiwilligkeit.*

2. Ihre *Träger* sind die Mitglieder der Erwachsenengemeinde, die durch die Zeugnisgabe von ihrem Glauben die heranwachsende Generation initiieren[5].

3. Diese Katechese ist nicht nur Vollzug einer Pflicht der Gemeindemitglieder, sondern *Kirche* im Vollzug, Kirche als Ereignis.

4. In dieser Gemeindegruppe ist nicht nur die Rede über Welt und Zeit als Ort des Glaubens, sondern sie hört auf die *Schrift als Gottes Wort* und gibt Antwort in Meditation, Gebet und Aktion.

5. Gemeindekirchliche Katechese hat zum *Ziel,* die Kinder und Jugendlichen mit dem Leben der Glaubensgemeinde vertraut zu machen, sie zur aktiven Teilnahme zu bereiten, sie bis zum mündigen Glaubenszeugnis in der Gemeinde und für die Welt zu befähigen.

4 Vgl. *W. Brezinka,* Erziehung als Lebenshilfe. Eine Einführung in die pädagogische Situation, Stuttgart ^{6}1968, 251–264.
5 Vgl. Priesterteam Wien-Machstraße, Wie die Erstkommunion in der Pfarre vorbereiten?, Graz–Köln–Wien 1970.

Praxis

Willi Massa

Die Predigt unter dem Aspekt des Hörers

Im folgenden Beitrag wird gefragt, aus welcher Welt der Hörer kirchlicher Rede kommt, welche Voraussetzungen zum Verständnis er mitbringt, welche Schwierigkeiten er hat, auf das Wort Gottes zu hören, und was sich daraus für Inhalt und Art der Predigt ergibt. *red*

1. Der Hörer und seine Welt

Flut der Masseninformation

Die Zeiten sind vorbei, in denen die öffentliche Meinung eines Dorfes oder einer Stadt den geistigen Hintergrund der kirchlichen Rede abgeben konnte. Die heutigen Hörer kommen aus der neuen Öffentlichkeit der Massenkommunikation. Jeder ist in das Weltgeschehen hineingenommen und nimmt teil an den Erfolgen und den Niederlagen der Menschheit. Funk und Fernsehen bringen ihn auch in Kontakt mit der Vielfalt religiöser Weltinterpretationen, mit der Fülle von Wegen, auf denen die Menschheit dem Göttlichen begegnen will. Es drängen sich ihm etwa die Fragen auf, was denn Christus dem Mohammed oder Buddha voraus habe oder worin er sich von den großen Sozialreformern wie Marx unterscheide, was er für unsere Zeit zu sagen habe. Diese Fragen sind nicht mehr mit der alten Apologetik oder dogmatischen Formeln zu beantworten, bei denen man vielleicht mehr auf stereotype Wiederholung als auf Einsichtigkeit vertraute.

Die Fülle der Informationen zwingt den Hörer auszuwählen und nur die aufzunehmen, von denen er sich Hilfe und Anregung verspricht. Er erwartet deshalb auch von der Predigt ein präzises Angebot: knapp, klar, konkret.

Ideologische Desintegration

Wie die Einzelinformationen, die ungedeutet im Raum stehen, Beunruhigung und Unsicherheit bringen, so gibt es auch im Glauben so etwas wie eine ideologische Desintegration, eine nivellierte Koexistenz der Glaubenswahrheiten ohne Ordnung und Sinnzusammenhang: Freitagsgebot und Zerstörung zwischenmenschlicher Vertrauensbasis, Änderung im liturgischen Heiligenkalender und Leugnung Gottes durch einen Großteil der Menschheit stehen auf der gleichen Stufe. Der Hörer braucht also eine Durchsicht, braucht Schwerpunkte, möchte das eine Wichtige für heute nicht übersehen. Die Vielförmigkeit der Information verlangt nach echtem Kontext, nach einem Bezug auf das Ganze. Nicht das Vielerlei schafft Welt, sondern erst ihre Proportionalität.

Totale Rationalisierung

Der Hörer ist gewohnt, die Dinge rational zu betrachten, nach Gründen zu fragen und gegen alles skeptisch zu sein, das sich in den Nebel eines sogenannten Geheimnisses hüllt. Man ist nicht mehr bereit, irgendwelche Bereiche dieser Welt von der systematisch betriebenen Erforschung auszunehmen mit Rücksicht auf sogenannte heilige Bereiche oder Intimsphären. Diese Rationalisierung, die inzwischen erkennt, daß ihre eigenen Voraussetzungen rational nicht mehr eingeholt werden können, gehört in den Prozeß der Emanzipation des Menschen, zu seinem Selbstfindungsprozeß. Mit Recht erwartet er auch in der Predigt klare Aussagen und saubere Begründungen. Das Geheimnis sollte dort aufgezeigt werden, wo es wirklich zu finden ist und nicht in

Bereichen angesiedelt werden, für die die Ratio zuständig ist. Es dürfte nicht das Wort der Kirche sein, das die Flucht vor dem Logos unterstützt. Kirchliche Rede als Information über die Tiefendimension der Wirklichkeit, wie sie in Christus sich enthüllt hat, bietet dem Menschen auf dem Weg zur Personalisierung die entscheidende Hilfe. Die Rationalisierung aller Bereiche der Wirklichkeit ist nur die eine Seite des Personalisierungsprozesses, in dem die Menschheit heute steht. Die Fundamental-Demokratisierung ist der politische Aspekt dieses Geschehens, die wachsende Verantwortung der ethische. Der Hörer erwartet daher von der Predigt, daß sie ihn auf seine Verantwortlichkeit anspricht, nicht in der Form moralischer Appelle, sondern in sachlicher Mitteilung und persönlicher Bezeugung, die seiner eigenen Informiertheit standhält. Autoritäres Getue, das Gehabe, als ob die Weisheit Gottes über die Leitern der Hierarchie nach unten tröpfle, ist das letzte, was der Hörer ertragen kann. Der Hörer erwartet, daß die Predigt entstanden ist aus dem inneren Dialog mit seinen Fragen und nicht aus dem privaten Monolog eines kirchlichen Beamten.

Personalisierung

2. Vom Hören und Verstehen

Es ist eine alte Erkenntnis, daß der Hörer nicht einer Tafel gleicht, auf die zum ersten Mal geschrieben wird. Er ist auch keineswegs ein mechanischer Rezipient, der summarisch sich mit Informationen füllen läßt. Die Kommunikationsforschung zeigt immer mehr die Vielfalt der dabei wirksamen Faktoren, vor allem der die Informationen filternden oder sie gar aufhebenden Kräfte. Unterschiedliche Glaubensformen, Interessenausrichtung, Erwartungshaltung und Vorurteile stellen die wichtigsten Auswahlmechanismen beim Hörer dar, die das Evangelium verfälschen, blockieren oder abschwächen. Im Hinblick auf die Annahme der Botschaft sind diese „Filter" beim Hörer von größter Bedeutung. Vor dem Prediger sitzen Menschen mit unterschiedlichem Glaubensverständnis und unterschiedlichem Kirchenbild. Für viele ist z. B. die Kirche noch die alles umfassende Gemeinschaft, zu der man einfach gehören muß, weil sie die Heilsmittel besitzt und der Gesellschaft die moralische Ordnung gibt. Sind Gläubige in der Minderheit, verschiebt sich die Erwartung häufig in Richtung auf Sicherung der Rechtgläubigkeit und der klaren Grenzziehung gegenüber den anderen Glaubensgruppen. Für sie sollte die Predigt daher die Unterschiede der Glaubensstandpunkte herausstellen, apologetisch die Rechtmäßigkeit des Eigenen aufzeigen und vor allem Gesellschaftsprobleme behandeln, die für die Gruppe gefährlich werden könnten. Man erwartet keine prophetische Rede, die Altgewohntes in Frage stellt.

Unterschiedliche Glaubensverständnisse

Religiöser Individualismus erwartet Kompensation der individuellen geistig-psychischen Nöte, die das Leben mit sich bringt. Die Predigt sollte dem Hörer Hilfe in seinen Schwierigkeiten geben, Trost in Enttäuschung, Klärung in den Verwirrungen der heutigen Zeit. Eine solche Einstellung zeigt wenig Interesse an Bibel, Dogma, Moral und kirchlichen Normen. Sie wünschen keine Metanoiatheologie und prophetische Beunruhigung.

Die mehr sozial eingestellten Hörer finden hier wiederum diesen individualistischen Standpunkt zu eng. Sie sehen das Evangelium als Ethik der Brüderlichkeit und erwarten eine gesellschaftskritische Predigt. Die Probleme der Gesellschaft wollen von der Warte der Botschaft Christi behandelt werden. Kirchliche Rede, die nicht zu christlicher Aktion und Weltveränderung führt, wird für vertane Mühe angesehen. Das Interesse für Dogma, persönliche Moral und rein innerkirchliche Probleme ist verständlicherweise gering.

Und schließlich ist da die Gruppe jener, die von der Kirche Beiträge zur Lösung weltanschaulicher Probleme und Existenzerhellung erwarten. Zu allem, was an Weltinterpretationen angeboten wird, sollte der Prediger sachkundig Stellung nehmen. Sie begnügen sich leicht mit intellektueller Klarheit und goutieren intellektuelle Einsichten in die Denkformen der Kulturen. Diese Glaubensverständnisse drücken sich in religiösen Denkschematas aus, die dann besonders stark als Filter wirken, sobald man diese objektivierend mit der gemeinten Sache identifiziert. Der eine versteht dann nur die traditionelle Sprache, der andere nur eine „neue".

Verschiedenste Lebenseinstellungen

Überlagert von diesen Glaubensverständnissen, die beim Hören immer als Filter wirken, finden sich Lebenseinstellungen, die stark an das biologische Alter gebunden sind, jedoch keineswegs mit diesem zusammenfallen. Die Orientierungsschwerpunkte liegen bei den einen in der Vergangenheit, bei den andern in der Gegenwart und bei den dritten in der Zukunft. Je nach Ausrichtung finden sie eine Predigt langweilig, provozierend oder hilfreich. Das hat zunächst mit der Predigt nur wenig zu tun, sondern geht auf das Konto der Hörereinstellung. Während die einen nicht verstehen, wie man sich mit innerkirchlich-liturgischen Problemen beschäftigen kann, da es doch um Glauben oder Nichtglauben geht, suchen die andern theologische Klärung bestimmter Fragen und sind dankbar für biblisch-liturgische Predigten, die sie einführen in die eucharistische Feier. Und die dritten möchten sich am liebsten ausschließlich sozial und revolutionär engagieren.

Zudem sucht jeder Mensch, ob Prediger oder Hörer, im

Erwartung der Selbstbestätigung

Grunde immer wieder nach Bestätigung, nach Bejahung dessen, was er immer schon annahm, die Versicherung, daß er richtig liegt, daß er seinen Weg weitergehen kann. Diese Tendenz nach Selbstbestätigung gehört mit zu den wichtigsten Auswahlmechanismen. Die Kommunikationsforschung sieht hierin geradezu den entscheidenden Faktor für die geringe Wirksamkeit der Massenmedien auf dem Gebiet des Gesinnungs- und Meinungswandels. Aus einer Mitteilung pickt sich der eine das heraus, der andere jenes; und selbst wenn sie als Ganzes ankommt, wird sie verschiedenartig nach dem Raster des Hörers ausgelegt. Dinge, die einen stören, überhört man, findet seine Meinung wieder in Gedanken, die ganz anders gemeint waren, oder hört Dinge, die nie gesagt wurden. Vor allem behält unser Gedächtnis alles, was den eigenen Einsichten, Gefühlen und Interessen entgegenkommt viel besser als alles andere.

Image und Vorurteile

Mit zu den Auswahlmechanismen, den Filtern unserer Ohren, gehören Image und Vorurteile, die wirksam eine Kommunikation verhindern. Mit Image ist das Erscheinungsbild einer Sache, Institution oder Person in der Vorstellung der Zeitgenossen gemeint. Ein positives Image, etwa das eines Professors, erleichtert die Kommunikation, ein negatives Image bzw. Vorurteil dagegen blockiert sie. Typisch dafür ist das Image Christi auf seiten seiner Gegner. Der hergelaufene Zimmermann, ohne Schulbildung und ohne gesellschaftliche Beziehungen konnte ja nicht „wer" sein. Man lehnte ihn ab.

Auch der Predigthörer hat sein Image von der Kirche. Dieses Image, gebildet aus Erfahrung mit der gesellschaftlichen Struktur der Kirche, ihrer Organisation, ihren Gottesdienstformen und ihrer religiösen Sprache, hat bei vielen statische und konservative, ja reaktionäre Züge. Das Image wirkt hier als blockierendes kollektives Vorurteil.

Solche schwer zu verändernden kollektiven oder individuellen Grundeinstellungen müssen durch intensive Gegen-Informationen abgebaut werden. Die Kirche muß in ihrer Verkündigung und in ihrem Lebensstil das Schwergewicht auf die bisher vernachlässigten Punkte richten, um einen Ausgleich und eine Änderung des Erscheinungsbildes zu erreichen.

3. Freie Wahl des Predigers

Die Mobilität unserer Gesellschaft erlaubt dem Hörer, auch im Bereich der Verkündigung einen demokratischen Grundakt zu realisieren, nämlich die freie Auswahl. Somit deckt sich die Predigt- und Eucharistiegemeinde für viele nicht mehr mit der Pfarrgemeinde. Dadurch wächst noch die Anonymität des Hörers und die Schwierigkeit, konkret für

eine bestimmte Gruppe zu predigen. Die Predigt wird also anders argumentieren müssen, als in einer kleinen Gruppe, deren spezielle Fragen der Prediger kennt.

4. Konsequenzen für das Was und Wie der Predigt

Eine Predigt, die sich selber ernst nimmt, kann nie genug vom Hörer her betrachtet werden. In der Flut der aktuellen Information, im Miterleben der planetarischen Öffentlichkeit kann sich eine Predigt nicht erlauben, nur alte Antworten zu wiederholen. Jede Frage erwächst ja aus einem bestimmten soziokulturellen Raum, der auch die Antwort prägen muß. Der veränderte Standort des Denkens darf in der kirchlichen Rede nicht zusammenprallen mit einem Denksystem des Mittelalters, dessen Antworten nicht unsere Fragen beantworten, und dessen Fragen nicht mehr unsere Probleme formulieren. Dies würde zu einem Kurzschluß im Sozialkontakt Kirche und Gesellschaft führen und den Verlust jeglicher Aktualität bedeuten, falls man darunter die Häufigkeit der Anfrage verstehen darf. Viel Wichtiges wird allerdings übersehen, weil man vor der Schwierigkeit zurückschreckt oder es als Gefährdung eigener Positionen empfindet. Das Evangelium kann nur dann wieder eine größere Nachfrage erfahren, wenn sich die kirchliche Verkündigung als Lernprozeß darstellt, in dem etwa gezeigt wird, wie Christus und die Zukunft der Welt zusammengehören und welche Gestaltungskräfte von ihm und seinen Gläubigen ausgehen. Angesichts der ideologischen Desintegration, der Einebnung aller Wahrheiten ohne erkennbare Sinnmitte sollte die Predigt den Bezug auf das Ganze herausstellen. Die Fülle der außerkirchlichen Informationen auch auf religiösem Gebiet verlangt nach begründetem Standpunkt, nach Durchblick und Einordnung. Für den Christen ist dieser archimedische Punkt nicht ein gedankliches Axiom, nicht eine philosophische Prämisse, sondern Jesus, der Christus Gottes. Um diese Mitte ordnet sich der christliche Glaube und vermag ohne Ängstlichkeit zugunsten des Wesentlichen auf Zeitbedingtes zu verzichten. Was die alte Kirche mit immer neuen Hoheitstiteln versucht hat, das ist auch Aufgabe der heutigen Predigt. Darum die Bemühung um eine Kurzformel des Glaubens, die dringend nötig ist, um Christus an zentraler Stelle mit unserer heutigen Welt in Kontakt zu bringen.

Zeitgemäße Antworten aus echtem Problembewußtsein

Die geistige Desintegration, mithervorgerufen durch die Diskrepanz zwischen der Geschwindigkeit der technischen Änderungen und der schwerfälligen Neubildung von adäquaten gesellschaftlichen Formen, nehmen vielen Menschen den Halt. Hier gilt es für die Predigt, das Geschichtsbewußtsein zu erhalten und Hoffnung als Sinnhorizont, die Realutopie

der sinnvollen Zukunft als Angebot der Daseinsdeutung von Christus her zu vermitteln. Die Welt braucht gemeinschaftsbildende Kräfte. Die Predigt hat im Auftrag Christi Gemeinschaft zu bilden, weltweit, ohne Unterschied der Rassen, Sprachen und Kulturen. Sie steht im Dienste einer neuen menschlichen Ordnung. Christliche Liebe wird heute zum Bemühen um offene Kommunikation, Wiedereröffnung des abgebrochenen Gesprächs. Verkündigung wäre hier Anleitung zum Wahrnehmen der Stimme Gottes im Zeitgeschehen, zum Deuten der Zeichen der Zeit von Christus her.

Tradition oder Provokation?

Predigt wird sich immer zwischen zwei Polen bewegen, zwischen notwendiger Bestätigung, Ausbau des Bewährten und Tradierung des Gewachsenen und andererseits dem prophetischen Anruf, der Provokation, der radikalen Infragestellung, dem Zerbrechen von wohlvertrauten Formen. Jeder Mensch und jede Gesellschaft braucht festigende Faktoren; doch verfehlen diese ihren Sinn, wenn sie sich als unwandelbar, als der Geschichtlichkeit enthoben erklären. Jedes Evangelium wird einmal Literatur, jedes Prophetenwort ein Kalenderspruch. Die Aufgabe der Predigt wäre nun, die Literatur wieder zum Evangelium, zur erneuernden Botschaft für heute werden zu lassen, den Kalenderspruch zur erweckenden prophetischen Rede.

Die Predigt sollte diese Aktualisierung schrittweise vornehmen. Es muß zum Prozeß des Umlernens kommen, der erheblich schwerer ist als das Lernen selber. Wer „katholisch" bleiben möchte, wie er es einmal in seiner Jugend gelernt hat, wer immer wieder das Evangelium auslegen will, wie es seine Exegese früher getan hat, versündigt sich am Geist Gottes, der die Menschheit und seine Kirche in die Wahrheit hineinführen will. Man muß auf die Selbstverständlichkeit bisher gültiger Glaubensvorstellungen verzichten und ihre geschichtliche Ausformung in Frage stellen, um sie durchlässig zu machen für die Wirklichkeit, die sie meinen.

Neuinterpretation der Botschaft in Aufnahme evolutiven Denkens

Es steht also eine Neuinterpretation unserer Botschaft an. Denn es ist nicht mehr zu übersehen, daß ein Großteil der Menschen, vorab die vom heutigen Denken am stärksten geprägten jungen Menschen, nicht mehr zu Hause sind in der Sprache der Bibel und der Redeweise der Kirche. Während heutiges Denken die Welt prozeßhaft versteht, alle Phänomene dieser Welt im evolutiven Denken einordnet, die Elemente des Universums bis in die psychischen Bereiche analysiert und so in den Griff zu bekommen sucht, stehen die religiösen Aussagen vielfach immer noch im Denkrahmen eines statischen, festgefügten Weltbildes. Der Schöpfungsgedanke im biblischen Bericht verführt immer

wieder dazu, diesen Akt als einmal vollzogen und abgeschlossen zu denken, während evolutives Denken Schöpfung nur als permanenten Akt verstehen kann. Abgesehen davon, daß religiöse Botschaft genau wie jede andere Rede nur mit dem Sprachmaterial ihrer jeweiligen Zeit arbeiten kann, entdeckt man heute immer mehr, daß dieses moderne Denken in vielem dem biblischen Ansatz mehr entspricht als der metaphysische Denkansatz der Griechen. Der Prediger müßte also auf lange Sicht hin bemüht sein, alte oder neue Klischees abzubauen, die so wirksam die Annahme der Botschaft Christi verhindern. Dabei bedürfen die radikalen Neuansätze ebenso der Verbindung zum Gewachsenen, wenn sie nicht ihren eigenen Mutterboden verlieren wollen und wenn die Gläubigen nicht entweder ihren Glauben aufgeben oder sich auf alte Positionen im Selbstschutzreflex zurückziehen sollen, wie die Konservativen das Gespräch, ein ständiges Bemühen um Aneignung neuer biblisch-theologischer Erkenntnisse wie der gesamten evolutiven Bewußtseinshaltung benötigten. Vor allem bedürfen beide Gruppen des geduldigen Gesprächs und gegenseitiger Verstehenshilfe.

Beitrag zur Emanzipation

In der Flut der Informationen Orientierung, in der Desintegration ein Sinnhorizont, im Prozeß des Denkwandels eine Neuinterpretation der Botschaft, das wird von der Predigt erwartet und darüber hinaus ein Beitrag zur personalen Emanzipation und Selbstfindung. Nur um den Preis harter Rückschläge wird der Übergang aus der Hirt-Herde-Mentalität, aus der Vater-Kinder-Struktur in die Form mündiger partnerschaftlicher Beziehung gelingen. Der Eindruck der Besserwisserei, der Erhabenheit und Herablassung steht dem Prediger heute weniger denn je an. Vielmehr darf er ruhig eingestehen, daß er selbst auf theologischem Gebiet in Spezialfragen weniger informiert ist als eine Reihe seiner Hörer. Die Autorität des Predigers fällt nicht mit dem Eingeständnis, nicht alles zu wissen, sie beruht auf dem Zeugnis seines Lebens, das die verwandelnde Kraft der Botschaft Christi erkennen lassen soll, und auf der Bescheidenheit seines Dienstes seinem Auftrag gegenüber. Besten Ausdruck findet eine solche Haltung in gemeinsamer Predigtvorbereitung mit Gläubigen der Gemeinde und der Nachbesprechung als Kontrolle ihrer Hörerbezogenheit. Der Kanzelmonolog, auch wenn er innerlicher Dialog sein möchte, braucht dringend den realen Austausch.

Formale Ansprüche: Rationale Rede und zeitgemäße Bildsprache

Der Hörer stellt auch formale Ansprüche an die Predigt. Die Art und Weise, wie die Fragen des Hörers aufgegriffen werden, legt oft die Weichen, auf denen die weitere Ent-

wicklung eingestellt wird. Kirchliche Rede hat nicht selten eine Schlagseite zur antisozialen Innerlichkeit und zu Grenzsituationen. Eine Auszählung von Begriffen und Begriffskomplexen in kirchlichen Morgenansprachen ergab, daß Wortfelder wie Leid, Tod, Krankheit, Einsamkeit, Elend, Verzweiflung, Mühsal der Arbeit am häufigsten vorkamen. Vergleicht man diese Wortfelder mit den zentralen Wortfeldern der Bibel, könnte man über die Verschiedenheit der Blickrichtungen erschrecken. Der Schalom als Schlüsselbegriff alttestamentlicher Verheißung, der Friede, Gerechtigkeit, Solidarität, Wohlfahrt umfaßt, schließt gewiß inneren Frieden und Harmonie mit Gott ein, aber beschränkt sich nie darauf. Der Messias will ein „Reich" errichten, Paulus spricht vom Christusleib, der heranwächst, eine theologische Formulierung der gesellschaftlichen Seite der Christuswirklichkeit. Unter dem Aspekt des Heils ist die Zukunft wichtiger als die Gegenwart. Der Hörer sollte also mit Recht eine auf die Gesellschaft und die Zukunft ausgerichtete Predigt erwarten dürfen.

Angesichts so vielfältiger Aufgaben der Gemeindepredigt vor einem so differierenden Publikum fragt man sich, wie das rhetorisch überhaupt zu leisten ist. So sehr rationale Sprache dem heutigen Hörer angemessen ist, so wenig kann rein begriffliche Sprache Medium der Botschaft sein. Es braucht das Bild, das Gleichnis, die großen Symbole. Christi Rede ist hierin unübertroffenes Modell. Nicht als ob wir heute seine Gleichnisse alle nur zu wiederholen brauchten. Aber wie er das Unsagbare ins Bild hob, das offenbarte und verhüllte, das gegenwärtig machte und zugleich entzog und in die Zukunft offenblieb, so sollte auch unser Reden sein. Das Entscheidende jedoch war, daß alle seine Bildreden im Dienste eines Zentralbildes, eines Kernsymbols standen: dem Reich. Vielleicht können wir dieses Symbol nicht mehr unbekümmert übernehmen, aber die gemeinte Wirklichkeit ist in ein heutiges Symbol zu fassen. Es ist immer wieder festzustellen, daß jede große Bewegung sich ihre Symbole schafft, die Antriebskräfte vermitteln und Einheit schaffen. Millionen stellen sich heute in den Dienst von Symbolen wie Menschheit, Zukunft, Gesellschaft. Hammer und Sichel, Hammer und Zirkel werden zu Symbolen der Weltgestaltung, des Aufbruchs aus dem Gottvertrauen in die selbstverantwortete Gestaltung der Erde. Wir brauchen nur an Luther King zu denken, der immer von seinem Traum sprach, vom Traum eines Landes, in dem Gleichberechtigung und Solidarität unter allen Rassen herrschte. Sein Traum gab Unzähligen Mut und erreichte mehr, als Gewalt je erreicht hätte. Andere sprechen vom Prinzip Hoffnung

und befreien viele von der Lethargie der Sinnlosigkeit. So muß auch Christus in neue Symbole eingehen, um seine Kraft in der Welterneuerung, im Heilsprozeß zu erweisen. Erst innerhalb der großen Symbole hat rationale Klärung und Deutung einen Sinn, und hier kann dann ein für die einzelnen Hörergruppen spezifisches Programm entfaltet werden.

Joachim Dikow

Die integrierte Gesamtschule des Bistums Münster: die Friedensschule

Im gesamten deutschsprachigen Raum gibt es zahlreiche von katholischen Christen gestaltete mittlere und höhere Schulen, die von verschiedenen Seiten her kritisiert und als überholt abgetan werden. Hatten diese Schulen sich weithin schon bisher um eine größere Erziehungsintensität bemüht, so könnte dieses Anliegen in Verbindung mit einer zeitgemäßen Schulgestaltung, wie sie im folgenden Modell beschrieben wird, auch für die Zukunft ein wichtiger Beitrag katholischer Christen für die gesamte Gesellschaft werden. *red*

Seit dem 1. August 1969 hat die Friedensschule, die integrierte Gesamtschule des Bistums Münster, in Münster am Kardinal-von-Galen-Ring 45 unter Leitung ihres Direktors Alois Alder ihre Arbeit aufgenommen. Der Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen hat sie mit ihrer Genehmigung in die kleine Zahl von Schulversuchen aufgenommen, die gemäß den Empfehlungen des Deutschen Bildungsrates von der Konferenz der Kultusminister für die verschiedenen Bundesländer vorgesehen sind. Zunächst wurden 175 Schülerinnen und Schüler des 5. Schuljahres unterrichtet. Im Endausbau werden etwa 1750 junge Menschen des 5. bis 13. Schuljahres in der Schule Platz finden; die Geländenutzung läßt bei Bedarf auch eine Erweiterung um eine Schulvorstufe und Grundstufe zu. Während zunächst 16 haupt- und nebenamtliche Lehrkräfte an der Friedensschule arbeiteten, wird im Endausbau das Kollegium rund 100 hauptamtliche Lehrkräfte umfassen, unter denen sich auch einige Geistliche und Ordensfrauen befinden werden wie auch einige nichtkatholische Lehrkräfte. Ein Internat ist mit der Schule nicht verbunden, doch besuchen nicht nur Kinder aus der Stadt Münster, sondern auch solche aus dem Landkreis zu einem recht hohen Anteil die Friedensschule. Da sie als Ganztagsschule in Fünftagewoche arbeitet, ist es auch für relativ weit entfernt wohnende Kinder lohnend, den Weg zu machen, da er bei längerer täglicher Schulzeit

nicht im gewöhnlichen Prozentsatz zum toten Zeitanteil am Schulbesuch wird. Ein Schulgeld wird wie in allen freien katholischen Schulen im Lande Nordrhein-Westfalen nicht erhoben, doch müssen die Eltern die Personal- und Materialkosten der Mittagsversorgung tragen, während der Schulträger die Investitionskosten für Küche, Kücheneinrichtung und Speiseräume übernimmt. Zur Zeit kostet eine Mahlzeit etwa 2,– DM. Bei der Anmeldung der Kinder – etwa 600 Bewerbungen lagen vor, und die 175 Plätze wurden durch ein Losverfahren zugeteilt, bei dem Kinder aus kinderreichen und vater- oder mutterlosen Familien eine verbesserte Chance hatten – wurde nicht nach der Konfession der Kinder gefragt. Wohl aber enthielt die Aufklärung über die Schule einen Passus, der sie als eine von katholischen Christen gestaltete Schule charakterisierte. Etwa 95 Prozent der aufgenommenen Schüler sind, wie nunmehr festgestellt worden ist, katholisch. Es handelt sich um etwa 100 Jungen und 75 Mädchen.

Schullaufbahnchancen und Begabungsprofil

Für eine integrierte Gesamtschule gilt die Kennzeichnung, daß bei Aufnahme der Schüler noch nicht entschieden wird, zu welchem Abschluß diese Schüler geführt werden sollen. Wohl aber ermöglichen Gesamtschulen innerhalb ihres Systems mehrere Abschlüsse, die bisher nur an getrennt arbeitenden Systemen erlangt werden konnten. So bietet die Friedensschule die Möglichkeit, bei entsprechenden Leistungen des Schülers die Abschlüsse der Hauptschule, der Realschule, der Fachoberschule (vor allem wahrscheinlich sozialpädagogischer und kaufmännisch-verwaltender Richtung) und des Gymnasiums (vor allem wahrscheinlich mathematisch-naturwissenschaftlicher und gesellschaftswissenschaftlicher Richtung) zu erlangen. Angesichts dieser Schulstruktur sind die 175 Kinder ohne Berücksichtigung von Begabungshöhen oder Begabungsrichtungen in fünf Kerngruppen eingeteilt worden, wobei lediglich darauf zu achten war, daß weder Jungen noch Mädchen in einen für die Absichten der Koedukation ungünstigen Anteil von weniger als 30 Prozent der Mitglieder einer Kerngruppe absanken. Es sind vornehmlich zwei Gesichtspunkte, die in pädagogischer Hinsicht zum Entwurf der Gesamtschule geführt haben. Erstens ist es für den großen Anteil der mittleren Begabungen nicht möglich, zuverlässige und eindeutige Langzeitprognosen für den Schulerfolg zu machen. Eine schülergerechte Schule muß deshalb versuchen, die Schullaufbahnchancen möglichst lange offen zu halten; die Schullaufbahnen sollen deshalb möglichst nicht punktuell und früh, dafür revidierbar angelegt werden. Zweitens kann bei den meisten Schülern ein Begabungsprofil in der Gestalt

angenommen werden, daß sie in bestimmten Bereichen besonders gefordert und gefördert, in anderen wiederum besonders unterstützt oder geschont werden müssen, wenn dem Begabungsprofil entsprechend gehandelt werden soll. Eine schülergerechte Schule muß deshalb versuchen, ein stark profiliertes Bildungsangebot zu machen, das dem vorausgesetzten Begabungsprofil entspricht.

Fachleistungskurse

Die wichtigste schulorganisatorische und didaktische Maßnahme der Gesamtschule in diesem Zusammenhang ist die Einrichtung von Fachleistungskursen. Sie müssen drei Bedingungen erfüllen, um sowohl der Offenheit der Schullaufbahnenchancen wie der Profilierung des Bildungsangebotes zu dienen. Die Fachleistungskurse müssen zunächst fachspezifisch eingerichtet werden. Das heißt, daß die Einstufung eines Schülers in einem Fach nicht konstitutiv für die Einstufung des gleichen Schülers in einem anderen Fach sein darf. Diese Bedingung läßt sich nur bei komplizierten Vorkehrungen in der Personal-, Bau- und Stundenplanung erfüllen und wird nur bei gewissen Größenordnungen erreichbar sein. Sodann müssen die Fachleistungskurse auf das Leistungsniveau aller Abschlüsse eingestellt werden, die an einer Gesamtschule angeboten werden. Darin unterscheiden sie sich von schulforminternen Differenzierungen, bei denen auch die schwächste Gruppe immer noch die Mindestanforderungen der betreffenden Schulform erfüllen müssen. Es ist aber festzuhalten, daß selbstverständlich auch an der Gesamtschule für die den bisherigen Schulformen entsprechenden Abschlüsse Leistungen zu erbringen sind, die als gleichwertig angesehen werden können. Allerdings entstehen spezifische Probleme bei einem revidierten Curriculum und für Kompensationsmöglichkeiten von Leistungen in Fachleistungskursen auf geringerer Anforderungshöhe durch Leistungen in Kursen auf höherem Anforderungsniveau. Schließlich muß zwischen den Fachleistungskursen möglichst lange Durchlässigkeit erstrebt werden. Hierzu ist es nötig, die Differenzierung in eine Sequenz zu bringen, die beginnt mit gleichen Lernzielen in parallelen Gruppen bei ungleichen Lernverfahren und Lernmedien, die fortsetzt mit gleichen Lernzielen in parallelen Gruppen bei ungleichen Lernzeiten, die sodann übergeht zur Sicherung von gleichen Lernzielen eines fundamentalen Bereichs in parallelen Gruppen bei ungleich hinzugefügten zusätzlichen Lernzielen, die nicht konstitutiv für die Chance zu weiterer Mitarbeit sind, und die schließlich in parallel arbeitenden Gruppen ungleiche Lernziele verfolgt, aber Übergänge durch gezielte Maßnahmen (Umstufungskurse) möglich macht.

Erziehungsintensive Ganztagsschule

Zwei Besonderheiten wären zu nennen, durch die die Friedensschule sich im Bereich der hier angerissenen Strukturprobleme von den bekanntgewordenen anderen Gesamtschulkonzeptionen unterscheidet. Zunächst einmal bemüht sich die Friedensschule, auch als Gesamtschule erziehungsintensiv zu bleiben und nicht zur reinen Leistungsschule – wobei unter Leistung nur noch meßbare quantitative Lernergebnisse verstanden werden könnten – zu degenerieren. Dies und nicht technisch-organisatorische Gründe veranlaßte den vom Bischof berufenen wissenschaftlichen Beirat, der das Konzept der Friedensschule entworfen hat, die Ganztagsform einzuführen, damit Platz für soziale Aktivitäten, freie Gesellung, personalen Bezug und gezielte Mehrausstattung der als erziehungsintensiv angenommenen künstlerischen Praxis (darstellendes Spiel, Chor, Orchester, Zeitschriftenredaktion) mit Wochenstunden, Personal- und Spezialräumen bleibt. Außerdem sucht die Friedensschule auch als Gesamtschule, den Eltern Entscheidungskompetenzen freizuhalten. Vor allem in der Frage der Einstufung in die Fachleistungskurse wurden für die Eltern weitgehende Rechte vorgesehen, die allerdings auch Zeitverluste in der Schullaufbahn des Kindes zur Folge haben können. Es erscheint als eine unangebrachte und grob irreführende Methode, die Gesamtschule als die Schule anzupreisen, in der niemand sitzenbleiben könne. Dies könnte ja nur richtig sein, wenn man statt der Jahrgangswiederholung die Abstufung in einen Kurs mit geringeren Anforderungen von seiten der Schule durchsetzte und damit Abschlußchancen, auf die Eltern auch unter Zeitverlust größten Wert legen könnten, so gut wie unmöglich machte. Aber nicht allein auf eine gesicherte Rechtsposition der Eltern von Gesamtschülern muß Wert gelegt werden. Wichtiger erscheinen darüber hinaus Methoden, die Eltern in dem relativ komplizierten System auf einem Informationsstand zu halten, der eine Ausübung elterlicher Rechte in der Bestimmung der Schullaufbahn überhaupt erst möglich macht.

Schullaufbahnberatung für die Eltern

Dazu wird an der Friedensschule eine Schullaufbahnberatung eingerichtet (sie stellt übrigens den wichtigsten Faktor dar, der Gesamtschulen gegenüber bisherigen Schulen verteuert, während sich auf anderen Bereichen Einsparungen ergeben können), und dazu ist im Neubau ein eigenes, vom Schulförderverein besetztes Elternsekretariat vorgesehen, das den Eltern ähnlich wie der SMV auch eine räumliche Ortung in der Schule erlaubt.

Die Errichtung des Neubaues ist für die Jahre ab 1970 auf einem geeigneten, 6 ha großen Gelände bei einem Volumen von rund 60.000 qm umbauten Raumes vorgesehen.

Es wird ein relativ kompakter Bau errichtet werden, der die für Gesamtschulen wichtigen kurzen Wege von Raum zu Raum ermöglicht. Auf Stammklassenräume wird verzichtet bei relativer räumlicher Stabilität der Kinder des 5. und 6. Schuljahres, da den Stammklassenräumen in Gesamtschulen keine entsprechende institutionelle Gruppe zuzuordnen ist und da bei der gegenwärtigen und vor allem bei der abzusehenden Entwicklung der Unterrichtstechnologie praktisch alle Fächer auf spezifisch ausgestattete Fachräume angewiesen sein werden. Die Baukosten werden derzeit auf 17,5 Mill. DM geschätzt. An ihrer Aufbringung beteiligt sich abweichend von den im Ersatzschulfinanzgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen vorgesehenen Regelungen aus Interesse für den Schulversuch auch das Land mit 7,5 Mill. DM. Die Stadt Münster leistet einen Zuschuß von 4 Millionen und der Landkreis Münster einen solchen von 400.000 DM.

Versuchsbegleitende Forschung

Der Kultusminister hat darüber hinaus einer Gruppe für versuchsbegleitende Forschung an der Friedensschule Forschungsmittel zur Verfügung gestellt. Aufgabe dieser Gruppe wird es vor allem sein, zu beobachten, ob die Friedensschule tatsächlich eine schülergerechte Schule wird, ob sie die Schüler also mit den Kenntnissen und Fertigkeiten ausstattet, die sie für ihre Bewährung in der Zukunft brauchen, und ob dies in einer Weise geschieht, die der Entfaltung des individuellen und sozialen Charakters nicht abträglich ist.

Das Bistum Münster will mit diesem Versuch auch den in seinem Bereich arbeitenden rund 100 freien katholischen Schulen einen Diskussionsanstoß liefern, der den Schulen des gegliederten Schulwesens zur weiteren Entwicklung verhilft. Entsprechende Versuche werden deshalb auch an diesen Schulen durchgeführt.

Diesem Heft liegt ein Prospekt „Publik Bücher" bei. Wir bitten um Beachtung.

Information

In einer Botschaft an die Völker Asiens, anläßlich seiner großen Asienreise vom 26. November bis 5. Dezember 1970, erklärte Papst Paul VI., er betrachte es als seine Pflicht, allen verantwortlichen Männern nahezulegen, entschlossen und überall gegen die Ungerechtigkeiten in den Verhältnissen und den Beziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen anzukämpfen und sich immer tatkräftiger mit Aufgeschlossenheit und Entschiedenheit für die menschliche Entwicklung aller Bürger einzusetzen und vor allem den Nöten und Rechten der Ärmsten und Verlassensten unter ihnen, den Arbeitern, die einen gerechten Lohn fordern, und den Bauern, die eine kluge Agrarreform wünschen, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Fortschritt müsse sich in einer Weise vollziehen, bei der die höchsten und kostbarsten Werte nicht geopfert werden. Er hoffe, daß die geistige Sichtweite der asiatischen Völker und die Unversehrtheit ihres Familienlebens sie befähige, sich dem Materialismus zu widersetzen und sogar der westlichen Zivilisation die Gefahren überwinden zu helfen, die der Fortschritt als solcher in sich birgt. Alle gläubigen Völker und ihre religiösen Führer müßten dieser gemeinsamen Gefahr begegnen. Asien, das große Weltreligionen hervorgebracht hat, dürfe nicht der Gottlosigkeit anheimfallen. Abschließend richtete Paul VI. einen schmerzvollen und sehr herzlichen Gruß an die Völker Asiens, die noch immer von der Geißel des Krieges heimgesucht werden. Er selbst habe bisher nichts unterlassen und werde auch weiterhin nicht aufhören, um öffentlich und im persönlichen Gespräch mit den verantwortlichen Männern darauf hinzuwirken, „damit in kluger und zäher Entschlossenheit unermüdlich die Wege gesucht werden, um die Feindseligkeiten einzustellen und endlich zu einem gerechten und ehrenhaften Frieden zu gelangen".

Der Episkopat sei nicht eine privilegierte Kaste, sondern ein Organ zum Wohl und im Dienst aller Teilkirchen und der Gesamtkirche, betonte Papst Paul VI. vor den zum ersten panasiatischen Treffen in Manila versammelten Bischöfen Asiens. Richtlinie für das apostolische Wirken müßten die Lehren des II. Vatikanums sein. Es sei Pflicht der Kirche, ihren Beitrag zu einem vollen Humanismus zu leisten, d. h. zur vollen Entfaltung des ganzen Menschen und aller Menschen. Eine ungenügende Kenntnis der in den verschiedenen Kulturen verborgenen Reichtümer habe in der Vergangenheit die Ausbreitung des Evangeliums behindert und der Kirche oft das Aussehen eines Fremden gegeben. Aufgabe der Ortsbischöfe sei es, herauszustellen, daß das Heil Christi allen Menschen angeboten werde. Bei der Wahrung der Einheit im wesentlichen sei ein Pluralismus im Ausdruck berechtigt, ja wünschenswert. – In einer Ansprache beim Besuch des philippinischen Staatspräsidenten Marcos forderte der Papst eine gerechtere Verteilung der Reichtümer, eine wirkliche und integrale Entwicklung der einzelnen wie der Gemeinschaften, eine zielbewußte Förderung der armen Bevölkerungsschichten und ein tieferes Bewußtwerden der Pflichten dem Nächsten gegenüber.

Der Ökumenische Rat der Kirchen habe mit seinem Beschluß von Arnoldshain, im Rahmen seines Anti-Rassismus-Programms Freiheitsbewegungen 200.000 Dollar zur Verfügung zu stellen, weder explizit noch implizit die Anwendung von Gewalt gutgeheißen, erklärte der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Eugene Carson Blake. Der Exekutivausschuß habe in seinem Beschluß ausdrücklich betont, daß er nicht die allgemeinen Programme der geförderten Organisationen unterstütze, sondern jene Zielsetzungen, die als Kampf um wirtschaftliche, soziale und politische Gerechtigkeit bezeichnet würden. Trotzdem führte dieser Beschluß insbesondere in der Evangelischen Kirche in Deutschland zu einer heftigen Diskussion über die Frage der Gewalt oder Gewaltlosigkeit und zu einer Meinungsverschiedenheit mit dem Weltkirchenrat, die in einer ersten Konsultation am 1. Dezember 1970 noch nicht ausgeräumt werden konnte. Nach Abschluß der Beratung gaben die beiden Delegationen kurze Erklärungen ab. In der von der Delegation des Weltkirchenrates vor-

getragenen Erklärung wurde es als gemeinsame Überzeugung dargestellt, daß eine noch stärkere Beteiligung der Christen am Kampf gegen rassistische Unterdrückung in allen Teilen der Welt notwendig sei. Erneut wurde betont, die Genfer Aktion diene ausschließlich humanitären Zwecken. Die Tatsache, daß sich einige der unterstützten Gruppen gezwungen sehen, Gewalt mit Gegengewalt zu beantworten, habe jedoch in vielen Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates Bedenken und Unsicherheit ausgelöst.

Die Nationen hätten die Pflicht, ihre Sicherheit und den Frieden mit anderen Mitteln zu gewährleisten als mit denen des Schreckens, heißt es in einem zum Abschluß der Vollversammlung des französischen Episkopats im November 1970 in Lourdes herausgegebenen Kommuniqué. Es gelte, von einer Dialektik der Furcht zu einer Dynamik des Friedens zu gelangen und nicht Waffen, sondern Brot mit den armen Völkern zu teilen. Die ungeheuren Summen für Rüstung könnten besser für die Entwicklung der notleidenden Länder verwendet werden. Das Kommuniqué, das mit 89 gegen 19 Stimmen von den Bischöfen verabschiedet wurde, unterstrich noch einmal stark die politischen Züge dieser Bischofskonferenz. Zwar betonte der Erzbischof von Paris, Kardinal François Marty, die Kirche könne sich nicht selbst politisch engagieren, aber sie könne den Laien wesentliche Elemente zu einem politischen Engagement vermitteln.

Nur wenn es in den siebziger Jahren gelingt, die bestehende Kluft zwischen arm und reich auf nationaler und weltweiter Ebene zu beseitigen, könne man hoffen, daß die Menschheit in Frieden das Ende dieses aufgewühlten Jahrhunderts erreiche, schrieb der Präsident der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, Kardinal Maurice Roy, anläßlich des Beginns des zweiten Entwicklungsdezenniums an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, U Thant. Angesichts dieser alarmierenden Situation halte die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden es für ihre Pflicht, zur Zusammenarbeit auf weltweiter Ebene aufzurufen, um eine integrale menschliche Entfaltung für alle Menschen zu erzielen. Vor allem zwei Fehler, die während der ersten zehn Jahre des Entwicklungsplanes gemacht worden seien, dürften nicht wiederholt werden: Die Entwicklungsprozesse der industrialisierten Länder könnten und dürften nicht ohne weiteres auf die Entfaltung der Nationen der Dritten Welt angewandt werden, und ein allzu freier Markt zwischen ungleich starken Partnern könne keine gleichmäßige Verteilung der Erträge des Wirtschaftsprozesses gewährleisten. Es sei jedoch heute eine gemeinsame Tendenz festzustellen, die ursprünglichen Begriffe wirtschaftlicher Steigerung durch neue Ideen sozialer Gerechtigkeit und politischer Teilnahme zu integrieren.

Die Unterdrückung einer schwarzen Mehrheit von 80 Prozent der Bevölkerung durch eine Minderheit von 20 Prozent Weißen in Südafrika müsse als Parallele zur Ausbeutung der Dritten Welt insgesamt angesehen werden, erklärte der Generalsekretär des University Christian Movement, Collins, in Südafrika. Er warf den Kirchen in Südafrika vor, sich nach dem Beschluß des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Rassismusfrage als Pazifisten zu gebärden, bisher aber dem Status quo und damit der Ausübung von Gewalt in Südafrika durch die jetzigen Machthaber zugestimmt zu haben.

Konfessionsverschiedene Brautleute, die sich kirchlich trauen lassen wollen, sollten von den Kirchen beider Konfessionen weder abgeworben noch „überfahren" werden. Hauptanliegen müsse es vielmehr sein, daß der evangelische Pfarrer und der katholische Priester in den Gemeinden zusammenarbeiten mit dem Ziel, Vertrauen zu schaffen und den Willen der Brautleute stärker als bisher zu berücksichtigen. Diese von der Ökumenischen Kommission der katholischen Bistümer in Bayern und der Ökumenischen Kommission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern ausgearbeiteten Empfehlungen sehen regelmäßige Treffen der Pfarrer auf allen Ebenen, besonders in den Gemeinden, vor. Außerdem sollen laufend Brautleutetage und Eheseminare angeboten sowie mindestens einmal jährlich über die christlichen Möglichkeiten und Aufgaben der konfessionsverschiedenen Ehe gepredigt werden.

Die katholische Publizistik benötige mehr qualifizierte Mitarbeiter, verbesserte technische Mittel und darum größere finanzielle Möglichkeiten, um ihren wachsenden Aufgaben auch in Zukunft gerecht werden zu können, stellte der Rat der katholischen Weltunion der Presse (UCIP) auf einer im November 1970 in Paris abgehaltenen Sitzung fest. Es müsse erreicht werden, daß ein wirklichkeitsgetreues Bild der Kirche und ihrer Leistungen vermittelt werde. Die Beteiligung der Kirche an den öffentlichen Prozessen der Meinungs- und Bewußtseinsbildung müsse insbesondere durch publizistische Bemühungen gewährleistet werden. Als wichtigste Aufgaben zur Erreichung dieser Ziele werden die publizistische Entwicklungshilfe, also der Ausbau des katholischen Presse- und Informationswesens in Afrika und Asien, die Verbesserung des internationalen Nachrichtenaustausches sowie die Intensivierung der Berufsbildung und der Nachwuchsausbildung bezeichnet.

Mittels moderner Werbemethoden, wie sie etwa von politischen Parteien oder Interessenvertretungen benützt werden, die Öffentlichkeit zu informieren, stellt einen für die Kirche in Europa ungewöhnlichen, für Österreich aber ganz neuen Weg dar. In Zusammenarbeit mit Werbefachleuten wurde in der Diözese Linz ein großangelegtes Konzept erstellt, das in drei Etappen Fakten über die Tätigkeit der Kirche bekannt machen und so das Bild und Ansehen dieser weitverzweigten Organisation in der breiten Öffentlichkeit verbessern helfen soll. Im Hinblick darauf, daß der Hauptangelpunkt der Kritik an der Kirche meist das Thema „Kirche und Geld" ist, soll durch gezielte Öffentlichkeitsarbeit vor allem der materielle Aspekt der Kirche transparent gemacht werden.

Der Ökumenische Patriarch Athenagoras und die Hl. Synode des Patriarchats von Konstantinopel haben die orthodoxen Kirchenleitungen informiert, daß Konstantinopel nicht gewillt sei, die Selbständigkeit der „orthodoxen Kirche von Amerika" anzuerkennen. In einem Schreiben an den russisch-orthodoxen Patriarchatsverweser, Metropolit Pimen, erklärte Patriarch Athenagoras, daß er den Akt der Selbständigkeitserklärung, in welcher Form er immer vorgenommen worden sei, als ungeschehen und unstatthaft ansehen und den Status quo in Amerika, wie er vor der Unabhängigkeitserklärung bestand, als weiterhin rechtsgültig betrachte. Die Frage der orthodoxen Diaspora im allgemeinen und die der amerikanischen Gemeinden im besonderen könnte nur vom in Vorbereitung befindlichen panorthodoxen Konzil geprüft und geregelt werden. Dieselbe Stellung bezog Patriarch Athenagoras auch bezüglich der autonomen orthodoxen Kirche in Japan, die ebenfalls vom Moskauer Patriarchen begründet worden war.

Das türkische Erziehungsministerium hat einen Erlaß veröffentlicht, wonach in Minoritätsschulen nur noch Schüler desselben religiösen Bekenntnisses und derselben Rasse unterrichtet werden. Die Maßnahme der Regierung in Ankara wird von christlicher Seite als schwerer Schlag für das um seine Existenz kämpfende Schulwesen der christlichen Kirchen des Landes bezeichnet. Nach dieser Verordnung können in eine Schule, die bei ihrer Gründung als griechisch-orthodoxe Schule bezeichnet wurde, zwar katholische oder armenisch-gregorianische Schüler aufgenommen werden, Schüler anderer Bekenntnisse oder anderer Rasse, die bisher diese Schulen besuchten, wurden aber veranlaßt, diese Lehranstalten zu verlassen.

Die in europäischen Klöstern lebenden indischen Ordensfrauen werden, den Worten des indischen Außenministers Singh zufolge, gut behandelt. Vor dem Parlament in New Delhi teilte Singh dies als Ergebnis der mit Untersuchungen beauftragten diplomatischen Kommissionen mit. Die Erhebungen waren im vergangenen August begonnen worden, nachdem über einen angeblichen Handel mit indischen Mädchen nach Europa berichtet worden war. Die „Sunday Times" hatte damals einen Artikel veröffentlicht, demzufolge indische Mädchen mit dem Versprechen, in Europa eine Ausbildung zu erhalten, ihren Familien „abgekauft" worden seien. Dieses Versprechen – behauptet das Blatt – wäre jedoch nicht eingehalten worden, vielmehr müßten die Mädchen in europäischen Klöstern niedrige Arbeiten verrichten und unter

äußerst schlechten Bedingungen leben. Eine Heimreise, so gern sie diese wünschten, sei ihnen praktisch unmöglich. Nach den Ergebnissen der von der indischen Regierung angestellten Untersuchungen haben sich diese Vorwürfe als haltlos erwiesen.

Der Bischof von Haarlem, Theo Zwartkruis, hat definitiv alle rechtlichen Verbindungen mit der Amsterdamer Studentengemeinde abgebrochen. Der Bischof zog seinen Vertreter aus dem Pfarrgemeinderat der Studentengemeinde zurück. Das gleiche tat der Provinzial des Jesuitenordens, Jan van Deenen, der in das Leitungsgremium der von Jesuiten betreuten Studentenpfarre ebenfalls einen Repräsentanten gesandt hatte. Ursache des Bruches zwischen Studentenpfarre und Hierarchie ist die Tatsache, daß die Studentengemeinde trotz ausdrücklichen kirchlichen Verbots verheiratete Priester einlud, für sie die Messe zu zelebrieren. Die Haltung von Bischof Zwartkruis gegenüber der Amsterdamer Studentengemeinde findet die Zustimmung der Mehrheit der niederländischen Katholiken.

Berichte

Die Situation der Kirche in den Niederlanden*

Immer wieder begegnet man der Frage, was denn mit der holländischen Kirche los sei. Die Antwort lautet, daß sich die niederländische Kirche in einem Wachstumsprozeß befindet. Will man einen Wachstumsvorgang richtig verstehen, so muß man eine Ahnung haben von der jeweiligen inneren und äußeren Geschichte, von Lebensumständen, Faktoren, die das Wachstum fördern oder behindern. Für das Verständnis der Kirche in den Niederlanden sind drei geschichtliche Perioden zu unterscheiden: die Zeit der Emanzipation von 1853 bis 1940; die Nachkriegszeit von 1945 bis 1960; die Zeit des II. Vatikanischen Konzils und die nachkonziliare Epoche.

* Gekürzte Fassung eines vom Bischof von Groningen, J. B. Möller, auf dem Trierer Katholikentag gehaltenen Referates.

1. Die Emanzipationszeit

Die Geschichte der heutigen katholischen Kirche in den Niederlanden begann erst mit der Wiedererrichtung der Hierarchie im Jahr 1853, nachdem sie bereits unter Napoleon ihre Freiheit zurückerhalten hatte. Seit jenem Datum setzte sie alles daran, ihren Platz in der niederländischen Gesellschaft zu erringen. Die damalige Kirche war einseitig hierarchisch: Von einigen Laien abgesehen, verlief praktisch die gesamte Emanzipation unter der Leitung von Bischöfen und Priestern. Und die Kirche war institutionell: Um der eigenen Identität willen setzte man sich mit großem Eifer für die Schaffung katholischer Gesellschaftsfaktoren ein, wie eigene Zeitungen, Unterrichtsanstalten, Sozialorganisationen, kulturelle und unterhaltsame Zusammenschlüsse und schließlich eine eigene politische Partei. Der niederländische Katholik jener Jahre galt in der Gesellschaft als Bürger zweiten Grades. Man traf ihn vornehmlich unter den Arbeitern, kleinen Mittelständlern und in der bäuerlichen Bevölkerung an. Kirchlich gesehen, waren diese Katholiken ultramontan, der Hierarchie und den Priestern bis zum äußersten gehorsam. Ihr missionarischer Elan war ausgeprägt, ihr Verhältnis zu den anderen Kirchen defensiv-apologetisch.

Die Jahre zwischen den beiden Weltkriegen waren dem niederländischen Katholizismus günstig. Die Kirche konnte ihre Position innerhalb der Nation stärken. Einige der Gründe seien erwähnt: hohe Geburtenziffern, Errichtung der Nijmegener katholischen Universität, und in ihrem Gefolge ein Anwachsen der katholischen Intelligenz, katholische Mittel- und Höhere Schulen, Anwachsen der konfessionellen Partei, die seit den zwanziger Jahren ununterbrochen an der Regierung ist. Bis nach dem zweiten Weltkrieg haben die Bischöfe Hollands immer wieder ihr Kirchenvolk aufgerufen, möglichst die katholische Partei zu wählen.

Die Jahre von 1940 bis 1945 waren eine Periode untergründiger kircheninterner Prozesse, die sich in Künstlerkreisen und unter

der studentischen Jugend schon vorher angekündigt hatten. Der Emanzipationsvorgang erreichte seinen Höhepunkt. Im Widerstand gegen den Nationalsozialismus lernte man die Katholiken als vollwertige Staatsbürger kennen und schätzen. Der gemeinsame Einsatz durchbrach alle Grenzen religiöser und politischer Art. Dieses Gespräch unter den Niederländern wollte man nach dem Krieg fortsetzen, aufbauend auf dem Entwurf für ein neu erstehendes Holland, der aus gemeinsamen Überlegungen von Geiseln, von politischen und anderen Gefangenen in den Konzentrationslagern hervorgegangen war.

2. Nach dem Kriege

In den Jahren von 1945 bis 1960 erwies es sich immer mehr, daß die niederländische Kirche den Kinderschuhen entwachsen war. Zufolge des starken organisatorischen Zusammenhangs und dank der Bildungsarbeit der verschiedenen Organisationen war eine kräftige Laienformation entstanden. Die Zahl der katholischen Akademiker wuchs ständig an, wobei sie sich besonders für die Humanwissenschaften Psychologie, Soziologie und Pädagogik interessierten und damit in der Entwicklung dieser Wissenschaften eine bedeutende Rolle spielten. Auf sozialem und politischem Gebiet wollten die Laien einen eigenständigen Kurs steuern. Die politische und organisatorische Einheit begann zu zerbröckeln. Immer mehr entzog man sich der Bevormundung durch den Episkopat. Eine bischöfliche Erklärung („Mandement von 1954") wollte dem Einhalt gebieten. Das wurde ein Fehlschlag.

Die Ausbildung der Priester stand in jenen Jahren unter dem Einfluß der neuen Existenzphilosophie; die „nouvelle théologie" aus Frankreich, die modernen Bibelwissenschaften und das gewandelte Menschenbild wirkten ein. Die Moral wurde von den psychologischen Erkenntnissen bezüglich des menschlichen Verhaltens beeinflußt. Bereits Mitte der fünfziger Jahre meldete sich die Zölibatsfrage an. Sie lieferte einen ernst genommenen Studiengegenstand des katholischen Kreises für geistige Volksgesundheit.

Die Hirtenschreiben der Bischöfe ließen eine gewisse negative Haltung gegenüber dem sich ändernden Lebensklima und der rückläufigen Folgsamkeit der Gläubigen, wie hinsichtlich der zerbrochenen politischen Einheit und der nach vorne drängenden Freiheit, auch in anderen als katholischen Organisationen und Vereinen Mitglied zu sein, erkennen. Dann jedoch bildete sich eine positivere Einschätzung alles dessen heraus. Bereits gegen Ende der fünfziger Jahre erbaten die Bischöfe für ihre Amtswaltung Rat von Laien und Priestern. 1959 riefen sie das Nationale Pastoralinstitut ins Leben. An diesem Wandel im Kirchlichen Verfahrensklima wirkten auch die vielen mit der Zeit entstehenden Gesprächsgruppen mit. Erwähnung verdient auch das in rascher Änderung begriffene ökumenische Klima. Immer deutlicher signierte es sich durch Gespräch und gemeinsames Studium.

3. Die konziliare und nachkonziliare Zeit (1960 bis 1970)

Angesichts einer solchen Entwicklung darf man wohl feststellen, daß die holländische Kirchenprovinz ihrer geistigen Haltung nach auf das II. Vatikanische Konzil vorbereitet war. Besonders angesprochen fühlte man sich in Holland von den Dokumenten über die Kirche, die Liturgie, den Ort der Kirche in der Gesellschaft, die Ökumene und die Gewissensfreiheit. Für den mehr praktischen Bereich fand vor allem die Liturgiekonstitution Beifall. Die etwas zwiespältigen Dokumente über die Priester und die Religiosen nahm man nicht besonders begeistert auf, da man den Eindruck hatte, daß sie an den immer offenkundigeren wirklichen Problemen vorbeigingen.

1963 beschlossen die Bischöfe, das Pastoralinstitut der niederländischen Kirchenprovinz einzurichten. Sie stellten ihm zur Aufgabe, die kirchlichen Leitungspersönlichkeiten in Sachen der Pastoral zu beraten, Kommunikation zu schaffen zwischen den verschiedenen Gliedern der Kirchenprovinz sowie Dokumentation und Information für das gesamte Feld der Pastoral zu besorgen. Man darf wohl sagen, daß ohne dieses Institut ein gutes Stück Kirchenreform Hollands nicht in Gang gekommen und das Pastoralkonzil kaum verwirklicht worden wäre.

Einer der sehr wesentlichen Initiativen des

Episkopats entstammt der Auftrag, einen Katechismus für Erwachsene zu schreiben. Das Buch ist als Frucht interdisziplinärer Zusammenarbeit zu werten, an der über 200 Experten beteiligt waren. Dieses Werk geriet ins Kreuzfeuer der Meinungen, hat aber einen großen Einfluß auf das Glaubensleben.

Nach dem Konzil begab man sich in Holland an die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanums, wobei sich besonders die Gedanken der Dezentralisation und der Pluriformität starker Resonanz erfreuten. Dies war um so begreiflicher, als man gerade beim engen Zusammenwirken innerhalb der holländischen Gemeinschaft entdeckt hatte, wie viele Probleme sich nur in Zusammenarbeit, Dialog und Beratung *dieser* Gemeinschaft lösen ließen. Das hat jedoch niemals Bruch mit Rom bedeutet. Der niederländische Episkopat fand besonders während des Konzils zu einer wirksamen Einheit zusammen. Zu Weihnachten 1965 kündigte er ein Pastoralkonzil an, das bei größtmöglicher Beteiligung aller Gläubigen ein Stück Beratung über die Erneuerung der Kirche in den Niederlanden realisieren sollte.

Da nun aber das kirchliche Gesetzbuch an eine derartige Beratung nicht gedacht hatte, galt es, eigene Strukturen zu gewinnen. In diesem Sinne handelte es sich um ein Experiment. Ausdrücklich und deutlich haben Zielsetzung und Realisierung des Pastoralkonzils betont, daß man das, was zu tun war, in Verbundenheit mit dem Papst, mit der Weltkirche und mit den nachbarlichen Schwesterkirchen verwirklichen wolle. Deshalb ersuchte man die benachbarten Bischofskonferenzen immer wieder, offizielle Delegierte zu den Sitzungen des Pastoralkonzils zu senden.

Wollte man jetzt nach Abschluß der niederländischen pastoralen Beratung eine Gewinn- und Verlustrechnung aufmachen, so stünde auf der *Habenseite* etwa dies: Das Pastoralkonzil erbrachte ein neues Leitungsklima. In ihm läßt sich der Episkopat sein Leiten mitbestimmen durch Beratung und Überlegung der gesamten Kirchengemeinschaft. Dabei hat sich ein Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung für die Ortskirche herausgebildet. Miteinander denkt man über viele aktuelle Fragen nach, wobei man auch den heißen Eisen nicht aus dem Weg geht, so etwa den Problemen um den Zölibat, um die Interkommunion und um die Mischehe. Auch hat man den Mut, theologische Fragen anzuschneiden, und zwar in der Gewißheit, daß nicht nur Theologen sachkundige Gläubige sind, sondern daß auch der einfache Glaubende aus seinem gläubigen Bewußtsein wie aus seiner Glaubenserfahrung als sachverständig gelten darf.

Es hätte übermenschlich zugehen müssen, wären nicht auch *Negativpunkte* zutage getreten: Vielleicht war das Pastoralkonzil zu innerkirchlich. Allerdings kann dieses Urteil nicht allzu schwer wiegen, wenn man sich die Aussagen der Rapporte über Entwicklungsarbeit und Mission vor Augen hält; oder auch die Thesen zur Friedensfrage etc.

Im Blick auf die theologische Problematik muß man Kardinal Alfrink beipflichten, der in seiner Schlußansprache die Befürchtung äußerte, die Versammlung möchte sich im Theologischen doch vielleicht ein wenig übernommen haben.

Und vielleicht brachte das Pastoralkonzil auch zu wenig Sensibilität für neue Formen geistlichen Lebens auf und wurde jenen politischen Theologen nicht vollauf gerecht, die vor einer Anpassung der Kirche an die Strukturen der heutigen Konsumgesellschaft warnten.

Insgesamt war das Pastoralkonzil keine Ruhepause. Vielmehr stellte es einen Spiegel dar, der die Probleme der holländischen Kirchenprovinz erbarmungslos ins Blickfeld rückte. Dabei wurde des öfteren die Ohnmacht fühlbar, die Probleme so fehlerfrei zu lösen, wie man sie analysiert hatte. Das Pastoralkonzil hatte den Mut, nicht an den Problemen vorüberzugehen. Dieser Mut wird seine Früchte tragen, wenn in Zukunft die Beratung in einem nationalen Pastoralen Rat fortgesetzt wird.

Die Kirche der Niederlande befindet sich unter Leitung der Bischöfe und in enger Zusammenarbeit mit ihnen auf der Suche nach einem neuen Kirchenbild. Immer deutlicher drängt es zu Konsequenzen aus der Erkenntnis, daß die Kirche Volk Gottes ist. Die Kirche von Holland ist sich dessen bewußt, daß in dem Maße, wie dieses Kirchenverständnis um sich greift, auch eine klarere Sicht auf das Amt, das Leben der Religiosen

in dieser Welt und den eigenständigen Ort der Laien wächst; und nicht zuletzt ein besseres Verständnis von vielem, was mit der Ökumene zusammenhängt.

Die holländische Kirche befindet sich m. E. nicht in einem Notzustand. Ich bedaure es zutiefst, wenn über unsere Kirchenprovinz in solchem Sinne geredet und geschrieben wird. Wer wirklich wissen will, was sich in den Niederlanden zuträgt, muß die Dinge wohl an Ort und Stelle mit hinreichender Sachkunde studieren. Er wird in der Tat einen Wachstumsprozeß antreffen. Dieses Wachsen kann aber nur dann gelingen, wenn Bereitschaft zu offenem Dialog vorhanden ist, in der Kirchenprovinz selbst wie seitens der anderen Kirchenprovinzen. Dabei sollte man sich dessen erinnern, wie dem II. Vatikanum daran gelegen war, den Ostkirchen im Rahmen der universalen kirchlichen Einheit ein Höchstmaß an Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit zu sichern. Die holländische Kirche möchte in eigener Verantwortung – selbstverständlich aber in Verbundenheit mit der gesamten Kirche – ihren Teil dazu beitragen, jenen nachdrücklichen Wunsch des II. Vatikanums zu verwirklichen, daß die Kirche Jesu Christi „sacramentum mundi" sei – zum Heil einer Gesellschaft, die sich sehnt und die verlangt nach einer besseren, neuen Welt. Eine Kirche, die aus der Überzeugung lebt, daß der Mensch Kind Gottes ist und bestimmt ist für ein ewiges Glück, und die sich bemüht, daß diese Würde des Menschen sich auch abspielt in der Weise, wie wir miteinander auf dieser Welt sind.

Johannes B. Möller, Groningen

„Den Laien die Pastoral, dem Klerus das Geld?" Es ging doch um mehr

Zur Zweiten Session der Wiener Diözesansynode

Die schon am 9. Mai 1970 in der Konzilsgedächtniskirche in Lainz mit einer konstituierenden Sitzung eröffnete Zweite Session der Wiener Diözesansynode wurde vom 21. bis 24. Oktober am gleichen Ort abgehalten. Auf der Tagesordnung standen Probleme der Verkündigung, in Ergänzung der liturgischen Texte der ersten Session solche der Eucharistie und Krankensalbung, der Mission und Entwicklungshilfe, ökumenische Fragen, Probleme der Kirche in einer informierten Gesellschaft sowie der Massenmedien und die Ordnungen für die Leitungsgremien auf allen Ebenen der Diözese.

Alles in allem kann gesagt werden: die angesagte Ermüdung fand nicht statt. Das Niveau hat sich sogar gehoben. Auch die Abstimmungen zeigten durchaus Intelligenz: nach langen Reihen massiver Zustimmung kam plötzlich ein Nein oder nur eine sehr schwache Mehrheit; die Ansatzmöglichkeiten für Manipulationen wurden erkannt.

Es wurden einige wichtige und, wenn sie ernst genommen werden, auch folgenschwere Beschlüsse und Voten gefaßt, die freilich noch der Bestätigung durch den Erzbischof bedürfen. Nur einiges sei herausgegriffen: die Schaffung einer Diözesankommission für die Verkündigung; die Forderung neuer Formen der Verkündigung; die Beauftragung von Laien mit der Verkündigung in allen Bereichen; die Forcierung der Verkündigung an die Erwachsenen; die Zulassung von Laien, Männern und Frauen, zur theologischen Habilitation und deren Berufung auf theologische Lehrstühle; die Heranziehung laisierter Presbyter, die weiterhin im Dienst der Kirche stehen wollen, für Aufgaben der Verkündigung; die Befassung des ganzen Volkes mit den Ergebnissen der Bibelwissenschaften; die Schaffung eines Diözesanmissionsrates; eine Missionsabgabe aus den ordentlichen Einkünften der Diözese in der Höhe von etwa 2%; die Forderung der Anerkennung des Entwicklungshelferdienstes als Alternativdienst anstelle des Wehrdienstes; die Förderung des Personaleinsatzes in den Entwicklungsländern; die ökumenischen Resolutionen und Voten, die gemeinsam von allen in Wien existierenden christlichen Kirchen und Gemeinschaften ausgearbeitet wurden, etwa hinsichtlich der Zusammenarbeit der katholischen und nichtkatholischen Theologieprofessoren in Forschung und Lehre, hinsichtlich ökumenischer Information und Betätigung der Theologiestudenten, hinsichtlich der Zusammenarbeit im Bibelapostolat, in der Öffentlichkeitsarbeit, im Religionsunterricht,

in der Schaffung polemikfreier Schulbücher, hinsichtlich der Fusion der gemeinsamen karitativen Großaktionen, hinsichtlich einer fallweisen gemeinsamen ökumenischen Unterweisung im Religionsunterricht, hinsichtlich Verhandlungen mit den orthodoxen, altkatholischen und anglikanischen Kirchen über die Interkommunion; die Absage gegenüber jeglichem Antisemitismus und die Anregung von Gastvorlesungen jüdischer Theologen an der Theologischen Fakultät; die Forderung der Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen im Religionsunterricht und der Erziehung zu echter Toleranz und die Anregung eines Faches „Religionswissenschaft" an einer Philosophischen Fakultät Österreichs; die Anerkennung der Freiheit der Meinungsäußerung und Kritik für die Massenmedien; die Ablehnung jedes Meinungsmonopols – auch für die Kirche; die Anerkennung der Kritik als Dienst an der Gemeinschaft – auch im innerkirchlichen Bereich; die Ablehnung jeder Zensur und aller Repressalien wirtschaftlich-materieller oder persönlicher Art – auch im eigenen Bereich; die Absage gegenüber einer kirchlichen „Politik der Geheimhaltung": „Die Verweigerung einer Information ist lediglich bei ernsten Vorbehalten sachlicher oder persönlicher Natur gerechtfertigt und soll in der Regel begründet werden"; die Anregungen für eine Niveauhebung der kirchlichen Presseorgane; die Anerkennung der Freiheit der Verlage, der Redaktionen und einzelnen Publizisten in kircheneigenen Organen, aber auch der Freiheit der Kirchenglieder, ihre Meinung in kirchlichen Organen zum Ausdruck zu bringen, und damit die Bejahung der „Pluriformität der Meinungen als Zeichen der geistigen Lebendigkeit und eines legitimen Freiheitsraumes"; die Schaffung echter Leitungsorgane auf Pfarr-, Dekanats-, Vikariats- und Diözesanebene, die das ganze Gottesvolk repräsentieren und die pastoralen Belange des betreffenden Bereiches mitberaten und mitentscheiden. Auch Schiedsinstanzen sollen eingerichtet werden. Der Dekan soll künftig vom Bischof aus einem vom pastoralen Dekanatsrat gemachten Dreiervorschlag auf die Dauer von vier Jahren ernannt werden. An die österreichische Bischofskonferenz wurde appelliert, sich dafür einzusetzen, daß in Italien und Spanien die, vor allem auch berufliche, Diskriminierung laisierter Priester beendigt werden möge.

Ein erfreuliches Zeichen wachsender ökumenischer Gesinnung war es, daß die vom Ausschuß für ökumenische Fragen eingebrachte Vorlage mit überwältigender Mehrheit verabschiedet wurde.

Hinsichtlich der Leitungsgremien hatte schon die konstituierende Sitzung mit großer Mehrheit zwei bedeutsame Testentscheidungen getroffen: „Die Beschlüsse des Pfarrgemeinderates sind endgültig, es sei denn, daß der Pfarrer Einspruch erhebt; dieser Einspruch schiebt die Wirksamkeit der Beschlüsse auf"; „die Beschlüsse des pastoralen Diözesanrates treten erst in Kraft, wenn der Bischof ihnen zustimmt". Trotzdem versuchte eine Minderheit, die auf Grund dieser Beschlüsse verfaßten Vorlagen neuerdings zu verwässern. Dies kam am massivsten bei der Diskussion über den Pfarrgemeinderat zum Ausdruck. Es ging vor allem um eine Vernebelung der Mitentscheidung und um eine Begrenzung der Aufgaben, besonders um die Verhinderung jeglicher „Äußerung zur beabsichtigten Ernennung eines neuen Pfarrers". Ein Dechant ersuchte für den Fall, daß die von ihm vorgeschlagene Einschränkung nicht durchgehe, die Pfarrer, die auf das geltende Kirchenrecht installiert wurden, zu fragen, ob sie unter diesen Bedingungen ihr Amt weitertragen wollen. Trotzdem wurde der einschränkende Einschub mit 190 Stimmen abgelehnt, 79 stimmten dafür, 21 übten Enthaltung. Der Präsident der Synode beantragte daraufhin, wohl angesichts des gemachten Versuchs, den Bischof unter massiven Druck der Pfarrer zu setzen, eine gesonderte Abstimmung der Klerikersynodalen; 85 Kleriker entschieden sich für die Formulierung der Vorlage ohne Einschub bei 33 Ablehnungen und 9 Enthaltungen. Auch zur Abstimmung über die Aufgaben des Pfarrgemeinderates gab es eine Klerikerbefragung. Die Synode hatte hier mit 224 Ja, 12 Nein und 6 Enthaltungen votiert; die Kleriker mit 99 Ja, 17 Nein und 8 Enthaltungen. Die Klerikerabstimmungen waren deshalb wertvoll, weil dadurch unmißverständlich klar geworden ist, wo die Presbyter mehrheitlich stehen. Zunächst waren freilich manche Synodalen über den Vorgang ver-

ärgert, weil man sagte: bis jetzt war die Synode ein einziges Forum, in dem nicht nach Kammern und Kasten abgestimmt wurde; hoffentlich werden nicht die Laien dann auch Sonderabstimmungen verlangen. Aber im konkreten Fall war das Vorgehen klug und diente einer fälligen Klärung. Wohl aber hätte man die Sache besser einführen und verständlich machen können.

Nicht so glatt ging es bei der „Ordnung für den pastoralen Diözesanrat". Einige etwas nicht sehr sachgerechte, ja demagogische Wortmeldungen, ein frühzeitig eingebrachter Antrag auf Schluß der Rednerliste, eine gewisse Euphorie und der Wunsch, nun schnell auch den letzten Problempunkt hinter sich zu bringen, mochten schuld sein, daß hier die Vorlage einige wesentliche Verschlechterungen erfuhr. Das schon in der Vorlage nur dreimal im Jahr vorgesehene Mindestausmaß von Einberufungen dieses wichtigsten Leitungsgremiums der Diözese machte es leicht zu argumentieren, das Gremium sei den ihm zugedachten Aufgaben in keiner Weise gewachsen, und man müsse es auf die Erlassung „grundsätzlicher Richtlinien" beschränken. Zudem verfehlte die Schilderung der Probleme der Diözesan-Finanzverwaltung durch die Finanzleute der Diözese nicht ihre Wirkung. So kam die vorgesehene Zuständigkeit des pastoralen Diözesanrates für die diözesanen Finanzen zu Fall, wiewohl prominente und kompetente Laien, darunter ein Direktor der Österreichischen Nationalbank, überzeugend darlegten, dem Diözesanrat sei nur „die endgültige Beschlußfassung über den Voranschlag und über die Höhe der Kirchenbeiträge vorbehalten", was er sehr wohl leisten könne, da alles andere einem eigenen Finanzausschuß des Diözesanrates zustünde, der sich fast ausschließlich aus Fachleuten, einschließlich des Direktors der Finanzkammer, zusammensetzen sollte wie der jetzige Diözesankirchenrat, die Erarbeitung der Details aber nach wie vor der Finanzkammer der Diözese obliege. Wenn argumentiert wurde, das erfordere hauptberufliche Mitarbeiter, so war das eine plumpe Bauernfängerei; denn auch der jetzige Diözesankirchenrat besteht nur aus ehrenamtlich tätigen Mitgliedern. Ebenso windig und verräterisch war der Hinweis, es käme doch vor allem auf das Geistige an, nicht auf das Geld, und der Diözesanrat sei ja ein pastoraler Rat, der alle seine Kräfte für die Pastoral einsetzen müsse.

Dieser Abschnitt der Synode war jedenfalls bedauerlich. Man konnte darum nach dem schönen Schlußgottesdienst einige launige Bemerkungen hören, etwa die: „Die höheren Kleriker werden in der Synode offenbar nur dann lebendig, wenn es um das Geld geht"; oder: „Man wird die Laien eher noch die Eucharistie feiern als in der Finanzverwaltung mitentscheiden lassen"; oder: „Dem Zweiten Vatikanum ist es gelungen, die übliche Aufteilung: dem Klerus die Kirche, den Laien die Welt, zu durchbrechen; jetzt scheint es innerkirchlich zu einer umgekehrten Akzentsetzung zu kommen: den Laien die Pastoral, den Klerikern das Geld." Das ist nun gewiß überzeichnet; denn auch der jetzige Diözesankirchenrat besteht aus fünf Klerikern und elf Laien. Es wäre hier um etwas ganz anderes gegangen. Nach den postkonziliaren Durchführungsbestimmungen gehört zu den Aufgaben der Pastoralräte „alles, was die pastorale Arbeit betrifft, zu untersuchen und zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten". Man weiß, wieviel pastorale Praxis von den dafür vorhandenen oder zur Verfügung gestellten Mitteln abhängt. Darum war es das Anliegen der Synodenvorlage, Finanzen und Pastoral nicht völlig zu trennen, sondern die für die Finanzen verantwortlichen Personen der Diözese mit den für die Pastoral Verantwortlichen zusammenzubringen, damit sie gemeinsam überlegen, die gegenseitigen Anliegen und Sorgen kennen, auf der einen Seite nicht utopische Forderungen stellen, auf der anderen Seite die pastoralen Prioritäten bedenken, und zwar beides nicht erst in der Endphase, sondern von Anfang an. Manche pastoralen Pläne würden dann vielleicht von Anfang an realistischer und manche pastoral kaum zu verantwortenden Ausgaben würden vielleicht vermieden. Zudem wäre es darum gegangen, die Mitglieder des neuen Finanzausschusses nicht nur von oben her zu ernennen, sondern auch hier die Mitglieder des pastoralen Diözesanrates mitwirken zu lassen, und einige, nur 4 von insgesamt 21 bzw. 25, selbst in den neuen Finanzausschuß zu entsenden. Aber „Geld ist Macht", und die vor der Synode gemachte Bemerkung, es ginge

dabei in keiner Weise um Machtfragen, war nur eine schlechte Tarnung jenes Prinzips. Immerhin wurde noch eine vom Diözesanrat zu bestellende fünfgliedrige Rechnungskommission von Fachleuten beschlossen, die die Gebarung der Erzdiözese zu prüfen oder prüfen zu lassen hat und den Prüfungsbericht bis spätestens 1. Juni jedes Jahres vorzulegen hat. Dies, wie die Bestimmung, daß alle Institutionen der Diözese, also auch die Diözesanfinanzkammer und der Diözesankirchenrat an die Beschlüsse des Diözesanrates gebunden sind und dieser „Informationen jeder Art bei allen diesen Stellen" einholen kann, könnten einige Einflußmöglichkeiten geben. Es wird überhaupt davon abhängen, was der neue Diözesanrat aus sich selbst und seinen Möglichkeiten macht. Wenn er sie nicht zu nutzen versteht, wird er ein belangloses Gremium werden, das sich dreimal im Jahr zu einem pastoralen Plauderstündchen trifft, bei dem sich einige Laien von einigen informierten Klerikern einiges erzählen lassen.

Auch sonst gab es nicht nur Erfreuliches. So beklagten nicht wenige die Schwäche der liturgischen Vorlagen. Dazu wurden lange Diskussionen über Dinge abgehalten, die ein vernünftiger Kleriker längst selbst gelöst hat. Aber die Synode war hier einfach überfordert und konnte nicht nachholen, was die Sakramententheologie noch nicht geleistet hat. Es wurde wenigstens nichts verbaut, aber ein Unbehagen blieb. Beschämend war das Feilschen der kirchlichen Finanzleute gegen jede Fixierung einer diözesanen Abgabe zugunsten der Mission und der Entwicklungshilfe, zumal man dabei in der Argumentation den Missionskirchen gerade das verweigerte, was man für sich in Gefahr sah: irgendwie gesicherte Einnahmen. Hinsichtlich der Entwicklungshilfe hatte das Feilschen leider Erfolg. Man ist immer noch eher bereit, von anderen Leuten Opfer zu verlangen, als selbst „in beispielhafter Selbstverpflichtung" voranzugehen; diese nicht sehr bescheiden klingenden drei Worte der ursprünglichen Fassung mußten dann auch verschämt gestrichen werden. Zu einer Krise wäre es bald im Zusammenhang mit einem Protesttelegramm an die brasilianische Regierung aus Anlaß der Verhaftung der nationalen Führung der katholischen Arbeiterjugend Brasiliens gekommen, da manche den Eindruck hatten, eine kleine Gruppe wolle den Protest unter Ausnutzung der Geschäftsordnung verhindern. In Wirklichkeit war wohl mehr Ungeschicklichkeit und ein nicht allzu glückliches Eingreifen des Synodenpräsidenten dabei im Spiel. Der dann verabschiedete Text war sicher besser als der zuerst vorgelegte.

Interessant war das Phänomen der sogenannten „konservativen Gruppe" der Synode, übrigens die einzige Gruppe, die sich bisher auf der Synode selbst zeigte und durchhielt; von der kleinen „kritischen Synode" hörte man bei der Zweiten Session kaum mehr etwas. Man dachte, argumentierte und stimmte nicht nach Gruppen und Fraktionen, sondern nach Argumenten und Einsichten. Bei der zweiten Session konnte man auch ein Einschwenken von Mitgliedern der „konservativen" Gruppe, wie sich manche selbst nannten, zur Sachlichkeit der Argumente feststellen; der kleine Rest trat freilich um so geschlossener und nach außen nur noch durch klerikale Sprecher auf, die sich als die letzten Hüter der Orthodoxie, der wahren Kirche, der Hierarchie, des wahren Priesterbildes und des echten kirchlichen Gehorsams und als die Warner vor der Machtergreifung der neuen Linken in der Kirche gerierten. Die Synode sei daran, selbst die Flanken der Kirchen aufzureißen. Man klagte über die eigene Isolierung, man habe kaum mehr Publikationsorgane, man drohte mit Emigration aus der Kirche, in der einen nur mehr die Liebe zum Papst halte. Hier kamen sehr bedenkliche und reichliche emotionelle Töne auf; als ob der Papst mehr sei als die Kirche und die Kirche mehr als die Wahrheit. Hier zeigte sich auch, daß man die Autorität nur anzuerkennen bereit ist, solange sie die eigenen Ansichten deckt; das wirft man sonst anderen Leuten vor. Bezeichnend war auch die heftige Reaktion auf die Forderung einiger Synodalen, die legitime Pluriformität der Meinungen auch auf die vom katholischen Verlag Herold herausgegebene Zeitschrift „Die Furche" auszudehnen: „Laßt uns doch das letzte Organ der Konservativen."

Alles in allem doch einige Schritte in die Zukunft und auch einige aus dem Ghetto.

Ferdinand Klostermann, Wien

Kongreß zur Vorbereitung der Synode der deutschen Bistümer vom 6. bis 8. 11. in Frankfurt/M.

Aus dem deutschen Pastoralkonzil, das auf dem Essener Katholikentag 1968 gefordert wurde, haben die deutschen Bischöfe inzwischen eine Synode gemacht, die durch das Verfahren der Wahl ihrer Mitglieder, aber vor allem durch das von den Bischöfen verabschiedete Statut in ihrer Handlungsfreiheit stark eingeschränkt ist. Manche sehen jetzt in der Synode ein Instrument der „Gegenreformation"; viele, namentlich jung und sozial engagierte Christen, z. B. aus Kreisen der CAJ und der Arbeitnehmerschaft, erwarten von der Synode nicht mehr viel. Viele stellen sich die Frage, ab man die Synode „links bzw. rechts liegen lassen soll". Andere entschieden sich dafür, trotz der voraussehbaren Schwierigkeiten bei der Vorbereitung der Synode mitzuarbeiten und dringende Probleme und Lösungsvorschläge in die Synode einzubringen. Örtliche Synodenarbeitsgemeinschaften, Studentengemeinden, die Katholisch Deutsche Studenten-Einigung (KDSE), der Bensberger Kreis, die Action 365, der CV-Studentenverband, Pax Christi, Priester- und Solidaritätsgruppen schlossen sich Anfang 1970 zur Arbeitsgemeinschaft Synode zusammen. Vom 6. bis 8. November trafen sich in Frankfurt 118 Delegierte von 31 Gruppen (vorgesehen je 5 pro Gruppe) auf dem „Kongreß zur Vorbereitung der Synode"; weitere 24 Gruppen schickten Beobachter; Fachtheologen, wie A. Exeler, P. Hünermann, W. Kasper, H. Küng, P. Lengsfeld, J. B. Metz, H. Schuster u. a., nahmen teils als Delegierte, teils als Experten teil (K. Rahner mußte im letzten Augenblick absagen). Etwa 20 Synodalen waren gekommen, eine verschwindend kleine Minderheit unter den insgesamt 312 Synodalen, die aber hoffen kann, Sympathisanten zu finden.

Prof. Greinacher eröffnete den Kongreß mit einem einleitenden Referat, das die Ziele der Arbeitsgemeinschaft Synode in der derzeitigen Lage des deutschen Katholizismus situierte und das Unternehmen eines Kongresses zur Vorbereitung der Synode begründete. Nach der Diskussion dieses Referates (und der Verabschiedung einer Geschäftsordnung) setzten sich die Teilnehmer mit den sieben Arbeitspapieren auseinander, die vorher in den einzelnen Gruppen erarbeitet und diskutiert worden waren:

1. Frage nach der Sache Jesu;
2. Reform kirchlicher Strukturen;
3. Ökumenische Zusammenarbeit am Beispiel der Mischehe und der Interkommunion;
4. Die Stellung Geschiedener in der Kirche;
5. Glaubensvermittlung heute (Laienpredigt und Fragen des Religionsunterrichtes);
6. Die Kirche und der Friede (von Pax Christi vorbereitet);
7. Kirche und gesellschaftliche Minderheiten.

Die Schwerpunkte des Kongresses

1. Aus begreiflichen Gründen beschäftigte sich der Kongreß intensiv mit dem *Statut der Synode*, das Freiheit und Gleichheit der Synodalen hart beschneidet. Punkt für Punkt wurden Statut und Geschäftsordnung analysiert: Die Synode darf weder ihr Statut noch ihre Geschäftsordnung beschließen; eine Erklärung der Bischofskonferenz kann eine Beschlußfassung der Vollversammlung verhindern; diese setzt nicht die Beratungsgegenstände fest; auch wenn ein noch so hoher Prozentsatz der Synodalen zusätzliche Beratungsgegenstände anmeldet, *müssen* diese nicht, sondern *können* lediglich auf die Tagesordnung gesetzt werden; die Vollversammlung beschließt nicht über das Ende der Synode, bestellt nicht den Sekretär, wählt nicht ihren Präsidenten.

Der Kongreß entwickelte Alternativen; in einem Arbeitskreis „Strategie" wurde ein Expertenausschuß eingesetzt, der die Möglichkeiten einer Änderung des Statuts prüft.

2. In einer Resolution verlangt der Kongreß auch hinsichtlich der *Beteiligung von Nichtkatholiken* eine Änderung des Statuts: „Alle evangelischen Landeskirchen der Bundesrepublik . . . sowie die Alt-Katholische Kirche und die Freikirchen werden durch das Präsidium eingeladen, je zwei delegierte Vertreter zur Gemeinsamen Synode zu entsenden. Sie sollen die Kirchen und die im ökumenischen Bereich initiativen Gruppen, Werke, Verbände und Arbeitsgemeinschaften repräsentieren . . ."; die nichtkatholischen Delegierten sollen mit Sitz und Stimme an der Synode teilnehmen,

wie schon eine Eingabe fast aller katholischen ökumenischen Institute gefordert hatte.

3. Das nochmals überarbeitete, vom Essener Kreis gründlich vorbereitete Papier über die *Stellung Geschiedener in der Kirche* fordert die volle Wiedereingliederung der Wiederverheirateten in die Gemeinde. Der Arbeitskreis „Glaubensvermittlung heute" konkretisiert die Überlegungen des Arbeitspapiers in zwei vom Plenum verabschiedeten Resolutionen zur *Laienpredigt* und zum *Religionsunterricht.*

4. Zu Auseinandersetzungen im Plenum führten gesellschaftspolitische Fragen, die aus dem Arbeitskreis *„Kirche und Frieden"* eingebracht wurden. Eine *Polen-Resolution* fordert die eindeutige und unwiderrufliche Anerkennung der derzeitigen polnischen Westgrenze; sie appelliert an die Vertriebenen, einer realistischen Friedenspolitik ihre Zustimmung nicht zu versagen und denen keinen Glauben mehr zu schenken, die ihnen immer noch vorgaukeln, es könne irgendwann eine Rückkehr in die alte Heimat geben.
Erst nach heftiger Diskussion stimmte das Plenum mit Zweidrittelmehrheit dem Vorschlag zu, eine Kollekte bei der Eucharistiefeier des Kongresses dem Ökumenischen Rat der Kirchen für sein *Anti-Rassismusprogramm* zu übergeben, in dem auch die Unterstützung von Befreiungsorganisationen in Angola und Mozambique vorgesehen ist. Bei der Diskussion zeigte sich, daß viele Teilnehmer als Opfer einer einseitig von Wirtschaftsinteressen gesteuerten Information über das Ausmaß der „institutionalisierten Gewalt" von seiten der neokolonialistischen Mächte einerseits und über die Entwicklungsarbeit der Befreiungsorganisationen andererseits nur ungenügend unterrichtet waren.
Fast einstimmig unterstützte die Versammlung eine Petition für den in einem portugiesischen Gefängnis festgehaltenen angolesischen Priester Joaquim Pinto de Andrade, den Ehrenpräsidenten der angolesischen Befreiungsorganisation, verbunden mit einem Protest gegen die unmenschliche Politik Portugals in Afrika und gegen deren Unterstützung durch die BRD.

5. Ein Arbeitskreis beschäftigte sich mit der *Frage nach der „Sache Jesu"*; Klaus Schäfer (Tübingen) hatte ein von ihm erstelltes Vorbereitungspapier zunächst zurückgezogen, um den Kongreß nicht mit seinen theologischen Problemen zu „belasten"; doch die Versammlung wollte nicht auf die Auseinandersetzung mit der Frage verzichten, was Jesus von Nazareth mit den Problemen unserer Zeit zu tun hat. Der Arbeitskreis erstellte in sehr intensiver Arbeit ein Papier, das als „Denkanstoß" den Protokollen des Kongresses beigefügt werden soll.

6. Ein sehr gründliches Arbeitspapier über die *Situation von Randgruppen in der BRD* hatte eine Gruppe von Studenten vorbereitet. Hier wurden sorgfältig Daten zusammengestellt, Ursachen analysiert, wird die Forderung theologisch begründet, daß die kirchliche Sozialarbeit sich nicht mit unmittelbarer karitativer Hilfe begnügen kann, sondern die sozialen Ursachen aufdecken und eine geeignete politische Strategie entwickeln muß, um diese Ursachen zu beseitigen. In einer vom Plenum verabschiedeten Resolution wird diese Forderung unterstrichen.

7. Der Kongreß benannte schließlich zehn *Kandidaten für die* damals noch ausstehende *Ergänzungswahl* durch die Bischofskonferenz: Heinrich Böll, die Professoren A. Exeler, N. Greinacher, H. Küng, J. Neumann, J. B. Metz, Studentenpfarrer F. Kerstiens, Kriegsdienstverweigerer F. A. Kleinrahm, Leo Waltermann und Frau Maria Weber, Mitglied des Bundesvorstands des DGB. Die Bischofskonferenz wählte keinen der Vorgeschlagenen. Diese und andere Reaktionen deutscher Bischöfe zeigen, wie schwer sich manche von ihnen, in einem hierarchischen System großgeworden, noch tun, eigenständige Initiativen von der Basis aufzunehmen und mit freien Gruppen offen zusammenzuarbeiten.

War der Kongreß ein „Erfolg"?

Der Rückstand an gesellschaftspolitischer Bewußtseinsbildung, unvermeidliche Mängel in der Vorbereitungsarbeit lassen zurückhaltend urteilen. Gegenüber bisherigen Bemühungen liegt ein Fortschritt aber sicher in der Ausweitung und Vertiefung der Solidarisierung kritischer Gruppen im deutschen Katholizismus und in der verstärkten Zusammenarbeit mit Fachtheologen. Die Versammlung griff

wichtige Sachfragen auf und entwickelte Vorschläge, an denen die Synode kaum vorbeigehen kann. Ein Beobachter urteilt über den Kongreß: „Ein Ereignis, das vielleicht die religiöse Initialzündung auslösen kann, die der Synode bis jetzt noch nicht zuteil geworden ist" (F. Weigend in: Stuttgarter Zeitung, 10. 11. 1970).

Welchen Einfluß der Kongreß auf die Synode ausüben wird, ist schwer abzuschätzen. Die Ergebnisse des Kongresses erschienen im Patmos-Verlag, Düsseldorf, unter dem Titel: *In Sachen Synode.* Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses, herausgegeben von N. Greinacher, K. Lang, P. Scheuermann. Diese Dokumentation soll allen Synodalen zugestellt werden. Außerdem bereitet die Arbeitsgemeinschaft Synode Veranstaltungen vor, die die konstituierende Vollversammlung der Synode begleiten sollen.

Michael Raske, Münster

Zur Diskussion

Bemerkungen zu Hans Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage

Theologische Bestseller sind nicht gerade häufig. Küngs Schrift über die Unfehlbarkeit[1] dürfte indes alle Chancen haben, auf die Bestsellerliste dieses Jahres zu kommen, wird doch ein heißes Eisen entschieden angepackt, und zwar mit einer Kunst der Darstellung, die, ohne eine solide theologische Begründung preiszugeben, einen weiten Leserkreis fesseln kann. Es ist zu erwarten, daß dieses Buch mehr als die bisherigen Veröffentlichungen Küngs sowohl auf begeisterte Zustimmung wie auf scharfe Kritik, ja auf erbitterte Ablehnung stoßen wird. Eines muß man dem Autor auf jeden Fall zugestehen, daß er eindeutig Stellung bezogen und ohne diplomatische Vernebelungsmanöver seine Sache gesagt hat. Er darf deshalb um so mehr auch von den Rezensenten eine klare Stellungnahme erwarten.

I.

Dem kritischen Teil sei eine Analyse der Entwicklung und Begründung von Küngs Anfrage und Antwort vorangestellt.

Das Vorwort macht deutlich, wo der Sitz im Leben dieser Untersuchung liegt. Küng stellt ein Stocken der nachkonziliaren Erneuerung in der Kirche fest und führt eine Anzahl von Fakten an, die diesen Sachverhalt belegen. Trotz der Anstöße, die das Konzil für eine Reform gegeben hat, ist die Machtstruktur der Kirche in entscheidenden Punkten unverändert geblieben. Von da her ergibt sich die Notwendigkeit, Wesen und Funktion des Lehramtes neu zu bedenken, wobei sich die Frage zuspitzt als Frage nach dem unfehlbaren Lehramt.

Konkret wird das Problem von der Enzyklika „Humanae vitae" her aufgerollt. Küng geht es dabei nicht um Einwände materialer Art, die gegen diese Enzyklika in der Frage der Geburtenregelung erhoben werden können, um Probleme des Naturrechts usw., sondern um die streng formale, lehramtliche Seite dieses Dokuments. Weshalb ist Paul VI. nicht der Kommissionsmehrheit gefolgt, die eine andere Lösung vorgeschlagen hat, als sie der Papst getroffen hat? Küngs Antwort: Der Papst glaubte, nicht anders die Lehrkontinuität des kirchlichen Lehramtes wahren zu können. Darüber hinaus bemüht sich Küng zu zeigen, daß es sich nach den geltenden theologischen Kriterien hinsichtlich des magisterium ordinarium et universale um eine unfehlbare Lehre handeln muß. Daraus ergibt sich, daß eine Kritik der Enzyklika nicht durchschlagend sein kann, wenn sie nicht die Frage der Unfehlbarkeit des kirchlichen, vor allem päpstlichen Lehramtes kritisch erörtert.

Der Frage nach den Grundlagen eines unfehlbaren Lehramtes geht der zweite Teil der Untersuchung nach. Das II. Vatikanum hat die grundsätzliche Frage der Unfehlbarkeit nicht kritisch aufgegriffen, sondern ist darin dem I. Vatikanum gefolgt, wobei es freilich ausdrücklicher auch die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums zusammen mit dem Papst

1 *Hans Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Benziger-Verlag, Einsiedeln – Zürich 1970, 203 Seiten. Der Beitrag erschien zuerst in: Schweizerische Kirchenzeitung, Jg. 138, Nr. 38, vom 24. September 1970.

hervorhebt. Die Begründung der episkopalen Unfehlbarkeit scheint Küng unzureichend zu sein, da sie auf der nach ihm problematischen Voraussetzung beruht, die Bischöfe seien in einer qualifizierten, direkten und exklusiven Weise die Nachfolger der Apostel, und die Apostel hätten für sich selber Unfehlbarkeit beansprucht. Teilt man diese Voraussetzung nicht, bleibt nur der Rückverweis auf das I. Vatikanum, dessen Unfehlbarkeitsdefinition in einem nicht nur vom zeitgeschichtlichen Kontext (er wird von Küng im Anschluß an Aubert, Conzemius u. a. dargelegt), sondern auch von der Tradition her fragwürdigen Zusammenhang steht. Küngs Konklusion: „. . . die traditionelle Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit, so genau sie in der Schultheologie, im Vatikanum I und II umschrieben wurde, ruht auf Grundlagen, welche für die heutige Theologie und vielleicht schon damals nicht als sicher und unanfechtbar bezeichnet werden können" (S. 100).

In einem weiteren Schritt formuliert Küng negativ und positiv das Zentralproblem.

Negativ: Man kann nicht damit argumentieren, das I. Vatikanum sei unfrei gewesen. Bei allem, was kritisch zum Kontext der Definition zu sagen ist, muß doch festgehalten werden, daß die Definition dem Denken der Konzilsmehrheit entsprochen hat. Die Frage der Unfehlbarkeit ist auch nicht identisch mit der Primatsfrage: Über einen Dienstprimat in der Kirche ist eine ökumenische Verständigung nicht zum voraus ausgeschlossen, während die Aussage der (päpstlichen) Unfehlbarkeit ein unüberbrückbares Hindernis darstellt. Die prinzipielle Frage wird auch nicht gelöst durch die Betonung der Rechte des Gewissens des einzelnen gegenüber lehramtlichen Entscheidungen. Auch der Hinweis auf die Grenzen der Definition löst das Problem nicht. Küng bestreitet die Präzisierungen, die sich schon den Diskussionen des I. Vatikanums, vor allem den Erklärungen Gassers, des Sprechers der Glaubensdeputation, entnehmen lassen, nicht, hält sie aber für ungenügend, um die zentrale Frage zu lösen: „Um es scharf zu formulieren: Es genügt, daß in einer Kirchengeschichte von Jahrtausenden auch nur ein Papst zu irgendeiner Stunde einen einzigen für die Kirche verbindlichen Glaubenssatz als ein von vornherein irrtumsfreier Papst mit absoluter Sicherheit auszusprechen vermag, damit das Problem in seiner ganzen Schärfe gestellt ist: ein Mensch, der nicht Gott ist – irrtumsfrei?" (S. 112). Ungenügend ist es ferner, wenn man nur die Mißverständlichkeit des Terminus „Unfehlbarkeit" zugibt. Eine bessere Terminologie (Irrtumsfreiheit: so Küng in „Strukturen der Kirche"; Untrüglichkeit: so Küng in „Die Kirche") ist gewiß wünschenswert, doch bleibt das Zentralproblem, ob der Papst in Kathedral-Entscheidungen nicht nur faktisch, sondern grundsätzlich a priori nicht irren kann. Grundsätzlich geht es um die Wahrheit und Autorität der Kirche: Die Wahrheit der Kirche darf mit der Wahrheit Gottes nicht gleichgesetzt werden, aber die Wahrheit Gottes darf durch die Kirche vollmächtig und autoritativ bezeugt werden. Ist solche Bezeugung aber identisch mit unfehlbaren Lehrsätzen? Küng setzt hier ein kritisches Fragezeichen zu dem vor allem von Karl Rahner und im Anschluß an Rahner auch von mir in Mysterium Salutis vorgebrachten Argumente „der eschatologischen Endgültigkeit und Sieghaftigkeit der Wahrheit Gottes, die von neuerer katholischer Theologie doch wohl allzu kurzschlüssig für die Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Lehrsätze in Anspruch genommen wird, ohne daß zugleich die eschatologische Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit der kirchlichen Wahrheit bis hin zu Irrtum und Sünde ernst genommen wird" (S. 116).

Positiv wird das Zentralproblem so formuliert: „Ist die Infallibilität der Kirche Nach Küngs Auffassung ist der Glaube angewiesen auf infallible *Sätze?*" (S. 116). angewiesen auf abbreviativ-rekapitulierende Sätze des Glaubens (Glaubensbekenntnisse oder Glaubenssymbole), auf defensiv-definierende Sätze (in bestimmten kirchlichen Notsituationen, in denen der Häresie gegenüber der status confessionis gegeben ist), nicht aber tendenziös-explizierende Sätze, in denen in einer problematischen Übernahme des Entwicklungsgedankens eine Dogmenentwicklung bewußt intendiert wird. Nicht bewiesen ist nach Küng, daß der Glaube auf infallible Sätze angewiesen ist. Diese Grundfrage wurde weder vom Vatikanum I noch vom Vatikanum II erörtert. Das Vatikanum I schreibt dem Papst die gleiche Unfehlbarkeit

zu, die der Kirche als solcher zukommt. Aber der Begriff der Unfehlbarkeit der Kirche selber wurde nicht kritisch geklärt; vielmehr wurde von Majorität *und* Minorität stillschweigend vorausgesetzt, die Unfehlbarkeit der Kirche impliziere unfehlbare Sätze. Genau diese stillschweigend gemachte Voraussetzung ist nach Küng heute zu überprüfen: Bestehen die der Kirche gemachten Verheißungen, an denen absolut festzuhalten ist, nur dann zu Recht, wenn sie sich in bestimmten infalliblen Sätzen konkretisieren?

Im letzten Teil gibt Küng eine Antwort auf die so präzisierte Frage. Sie wird vorbereitet durch mehr hermeneutische Überlegungen allgemeiner Art zur Problematik von Sätzen, die hinter der Wahrheit zurückbleiben, auch wenn sie wahr sind, die mißdeutbar und ideologieanfällig sind usw., sowie durch einen Hinweis auf den rationalistischen Ursprung des Erkenntnisideals von klaren Sätzen, das auch die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts beeinflußt hat. Küng hätte in diesem Zusammenhang auf Karl Rahner verweisen können, der das gleiche bezüglich des Begriffs des Geheimnisses in der Schultheologie gezeigt hat. In einem weiteren Schritt wendet Küng diese Problematik auf kirchliche Definitionen an. Auch hier, scheint es, können Sätze wahr *und* falsch sein, und dies um so mehr, je mehr sie in einseitiger Zuspitzung in polemischem Zusammenhang formuliert werden. Von da her ergibt sich die grundlegende Aporie, wie die der Kirche gegebenen Verheißungen mit den auch in kirchlichen Definitionen möglichen Irrtümern zusammengehen können. Die Aporie läßt sich nur auf höherer Ebene aufheben: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, *trotz* aller immer möglichen Irrtümer!" (S. 143). Besser als von Infallibilität (dieser Ausdruck sollte Gott allein vorbehalten sein) spricht man von Indefektibilität oder Perennität in der Wahrheit der Kirche, die ein grundlegendes Bleiben in der Wahrheit bezeichnen, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird. Der Unterschied zwischen neutestamentlicher Kirche und alttestamentlichem Volk Gottes wird nach Küng auch so gewahrt: „Das ‚Wort' der Offenbarung, das an das neue Gottesvolk ergangen ist, ist kein vorläufiges mehr; es ist das letzte und definitive. Die Gefährdung und Bedrohung kann deshalb das neue Gottesvolk nie in endgültiger Weise überkommen; ihm ist bei allem Schwachwerden das Heil gewiß" (S. 146). Ebenso wird die Gewißheit des Glaubens nicht aufgehoben, beruht diese doch darauf, daß sich der Glaubende durch alle vielleicht zweideutigen und im einzelnen vielleicht auch falschen Sätze auf die Person Jesu Christi, wie sie ihm in der Verkündigung entgegentritt, einläßt. Mit Recht macht Küng darauf aufmerksam, daß seine Explikation von größter ökumenischer Tragweite ist. Soweit orthodoxe Theologie die päpstliche Unfehlbarkeit durch die Unfehlbarkeit der Konzilien ersetzt und soweit protestantische Theologie die Infallibilität der Bibel proklamiert, setzen sie sich den gleichen kritischen Fragen aus, die an die katholische Theologie gerichtet wurden. Gewiß muß man von der Wahrheit und einzigartigen Autorität der Schrift sprechen, dies aber „nicht im Sinne einer von vornherein gegebenen Inerranz ihrer Sätze, wohl aber im Sinne eines durch alle Mängel im Detail hindurch im ganzen guten und getreuen Zeugnisses von Jesus Christus" (S. 180). Dem dürfte die Mehrzahl heutiger protestantischer Theologen zustimmen, soweit sie nicht fundamentalistischen Tendenzen huldigen. De facto führen Küngs Überlegungen ziemlich genau zu dem Begriff der Unfehlbarkeit, den ich in „Mysterium Salutis" als evangelisches Verständnis der Unfehlbarkeit charakterisiert habe.

Abschließend trägt Küng einige Überlegungen zum Begriff des *Lehramtes* vor. Es handelt sich hier nach ihm um einen späten und recht dunklen Begriff. Nachdrücklich wird unterstrichen, daß alle Gläubigen einen Auftrag zur Verkündigung haben, daß Kirchenvorsteher nicht ohne weiteres auch Kirchenlehrer sind. Neutestamentlich gesehen, bilden die Lehrer eine eigene Gruppe in der Gemeinde, deren Funktion nicht einfach von der Hierarchie absorbiert werden kann. Dem entspricht in der heutigen Kirche eine eigenständige Funktion der Theologen, die durch die Kirchenleitung nicht geschmälert werden darf. Gerade die Unterscheidung der Funktionen sollte eine vertrauensvolle Zusammenarbeit ermöglichen. In Notsituationen kann die Kirchenleitung freilich aufgerufen sein zu

klarer Abgrenzung gegenüber der Häresie; so wie auch umgekehrt die Theologen der Kirchenleitung gegenüber opportune importune ein Wahrheitszeugnis schuldig sind.

II.

Man kann zu Küngs Ausführungen nicht Stellung nehmen, wenn man sich nicht bemüht, exakt zu erfassen, was er behauptet und wie er im einzelnen argumentiert. Diese Selbstverständlichkeit zu betonen, mag nicht überflüssig sein, da gerade dieses Buch Emotionen wecken kann, die eine klare Sicht verdunkeln und Zweitrangiges in den Vordergrund spielen können. Zur besseren Erfassung der Sache, um die es geht, seien drei *Vorbemerkungen* angebracht:

1. Man übersehe nicht, daß Küng sein Buch als *Anfrage* geschrieben hat, die für das Gespräch, die Diskussion offen ist. „Eine Anfrage ist allerdings eine bewußte, dringliche Frage, eine Frage, die Antwort heischt. Wer eine bessere Antwort weiß als der, der die Frage stellt, wird die Antwort nicht zurückbehalten. Wer keine oder mindestens keine bessere Antwort weiß, wird nicht die Frage selbst in Abrede stellen" (S. 181). Küng hat seine Anfrage in konzentrierter Form abgefaßt, wobei er für ausführlichere Begründungen und Abklärungen öfters auf seine früheren Werke „Strukturen der Kirche" und „Die Kirche" verweist. Dies alles ist für die Beurteilung wichtig: Man kann Küng jedenfalls dort nicht Mangel an Belegen vorwerfen, wo er sie in seinen früheren Arbeiten gegeben hat; man hat seine Aussagen nicht als für den Verfasser schlechthin irreformable Thesen, sondern als eine – freilich respektable – Diskussionsbasis ernstzunehmen. Was der Verfasser über die Problematik von Sätzen schreibt, gilt auch von den Sätzen seines Buches.

2. Küngs Darlegung ist von Anfang bis Schluß engagiert, mit leidenschaftlicher Anteilnahme geschrieben, hart in der Kritik lehramtlichen, vor allem päpstlichen Versagens. Man kann voraussehen, daß manche Kritiker ebenso leidenschaftlich Partei für Küng ergreifen, während andere das Buch vehement, wenn nicht als „haeresi proximum", so doch als „piarum aurium offensivum" ablehnen werden. Es wäre schade, wenn solche Momente den Blick auf die Sache, um die es geht, trüben sollten. Man kann gewiß wünschen, daß Küng sich in seiner Kritik mehr Zurückhaltung auferlegt hätte. Man kann – bei aller persönlichen Sympathie zu Johannes XXIII. – der Meinung sein, der Vergleich zwischen Johannes XXIII. und Paul VI. sei zu klischeehaft durchgeführt und falle zu sehr zu Ungunsten des jetzigen Papstes aus. „Veterum sapientia", um nur ein Beispiel zu nennen, wurde schließlich unter Johannes XXIII. herausgegeben und – zu allem Überfluß – am Altar von St. Peter feierlich unterzeichnet! Solche Vorbehalte fallen aber weniger ins Gewicht als die positive Tatsache, daß das leidenschaftliche Engagement in diesem Buch einer echten Sorge um die Kirche und die nachkonziliare Reform entspringt, einer Anteilnahme auch an der schwierigen Situation, in die viele Gläubige durch lehramtliche Dokumente wie „Humanae vitae" geraten sind. Küngs Kritik am Lehramt scheint mir hart und, wie gegen Schluß dieser Rezension gesagt wird, nicht frei von Einseitigkeit, aber sie ist, soweit ich sehe, nirgends unfair. Wer sich nie darüber empört hat, wie z. B. das Lehramt (Enzyklika „Pascendi dominici gregis") mit Männern wie Loisy und Tyrell verfahren ist, die nicht nur des Irrtums bezichtigt, sondern auch als Ignoranten hingestellt wurden, und denen man den guten Glauben zum voraus absprach (was Küng dem Papst gegenüber in keiner Weise tut!), der sollte auch die Sprache dieses Buches nicht allzusehr bemängeln . . .

3. Küngs Untersuchung setzt viel kirchengeschichtliches Material voraus. Die Diskussion dieses Materials und seiner Verwertung muß im einzelnen dem Kirchengeschichtler überlassen werden. Eine kritische Betrachtung mag einzelne Akzente gewiß anders setzen – so läßt sich etwa über die Honorius-Frage wohl endlos streiten –, doch glaube ich nicht, daß diese Momente entscheidend ins Gewicht fallen und, z. B. hinsichtlich des zeitgeschichtlichen Kontextes des I. Vatikanums und der geschichtlichen Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre, ein wesentlich anderes Bild ergeben, als es von Küng entworfen wird, zumal dort, wo er sich auf die Arbeiten Congars, Auberts, Conzemius' und anderer stützt. Die entscheidende sachliche Frage ist

die: Ist Küngs *Anfrage* hinsichtlich eines unfehlbaren kirchlichen Lehramtes berechtigt? Ist auch die *Antwort*, die er gibt, vertretbar? Die erste Frage ist meiner Auffassung nach uneingeschränkt zu bejahen. Küng berührt mit seiner Anfrage ein sehr dringliches Problem, das gewiß nicht durch vornehmes Schweigen gelöst wird. Seine Antwort kann und muß im einzelnen kritisiert und ergänzt werden, sie sollte aber auf keinen Fall einfach pauschal abgelehnt werden. Ich möchte im folgenden nicht beanspruchen, eine bessere Antwort als Küng zu geben. Eine solche Antwort kann nur in einem intensiven Gespräch gesucht werden. Hier soll nur versucht werden, einige Gesichtspunkte für die Diskussion beizubringen, die sowohl dem positiven Anliegen Küngs gerecht werden möchten, wie einige kritische Vorbehalte anbringen, in aller Offenheit für die weitere Diskussion.

Was Küng im Anschluß an eine Arbeit seines Schülers Nolte über die Problematik von Sätzen sagt, läßt sich nicht bestreiten, wenn auch, was gerade für unser Problem von Bedeutung ist, schärfer herauszuarbeiten wäre, was Irrtum ist, und wie sich ein falscher von einem mangelhaft formulierten, mißverständlichen Satz unterscheidet. In der sprachphilosophischen Überlegung (S. 128–132) ist vom Irrtum direkt nicht die Rede, doch wird dieser Begriff (S. 138 ff.) ziemlich unvermittelt „als selbstverständliche Möglichkeit vorausgesetzt" (S. 138). So selbstverständlich scheint mir aber die Voraussetzung in der Applikation auf lehramtliche Sätze nicht zu sein: Nicht wenige Theologen werden bereit sein, die sprachphilosophischen Überlegungen hinsichtlich der Inadäquatheit von Sätzen zuzugeben, nicht aber einen formellen Irrtum in dem, was lehramtlich definiert wird. Ob a priori infallible Sätze zu postulieren sind, ist damit noch nicht entschieden, doch scheint mir eine schärfere Formulierung dieses Aspektes notwendig zu sein.

Mit Recht macht Küng im gleichen Zusammenhang auf die Fragwürdigkeit des vom Rationalismus beeinflußten Erkenntnisideals der Theologie des 19. Jahrhunderts aufmerksam. Dieser Verweis ist für unsere Frage von Bedeutung, weil der gleiche Umstand auch in der Frage der Inerranz der Schrift zu Verhärtungen geführt hat, die erst heute mühsam aufgelöst werden (vgl. die entsprechenden Diskussionen auf dem II. Vatikanum, besonders die auch von Küng zitierte Intervention Kardinal Königs). Dogmengeschichtlich ist es jedenfalls interessant, daß technisch ausgefeilte „Ex-cathedra-Definitionen" im modernen Sinn (nicht Dogmen!; der Begriff ex cathedra taucht meines Wissens ebenfalls schon früher bei Melchior Cano auf) sich erst seit dem 19. Jahrhundert finden (die beiden marianischen Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt sowie die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit), wobei das II. Vatikanum bereits einen, wenigstens vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung darzustellen scheint. Ist der Gedanke abwegig, daß es sich hier nur um eine zeitlich sehr begrenzte Phase lehramtlicher Aussagen handelt, die im Licht der ganzen Geschichte der Dogmenbildung sehr relativiert werden muß?

Besonders wichtig scheint mir, daß Küng die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes auf die Frage der Unfehlbarkeit der Kirche zurückführt, wie dies tatsächlich in der Definition des I. Vatikanums geschehen ist. Aus den Konzilsakten geht hervor, daß dieser allgemeine Rückbezug gemacht wurde, weil sich die Theologen vor allem darüber im unklaren waren, wie sich die Unfehlbarkeit genauer auf die sogenannten facta dogmatica bezieht. Man muß aber Küng darüber hinaus rechtgeben, wenn er feststellt, daß die Grundproblematik der Unfehlbarkeit der Kirche von den Konzilsvätern nicht deutlich erfaßt wurde. Gewiß zielte man mit der Aussage der Unfehlbarkeit der Kirche einen richtigen Grundsachverhalt an, so wie auch die Aussage von der Wahrheit der Schrift einen richtigen Grundsachverhalt zum Ausdruck bringt. Im zweiten Fall sieht man aber in der heutigen katholischen Theologie schon deutlicher, daß die Aussage der Wahrheit der Schrift differenzierter gefaßt werden muß, als es in der herkömmlichen Theorie der Verbalinspiration geschehen ist, nicht fundamentalistisch im Sinn von infalliblen Einzelsätzen – Irrtümer sind hier nicht einfach ausgeschlossen –, sondern etwa auf der von Küng angegebenen Linie „eines durch alle Mängel im Detail hindurch im ganzen guten und getreuen Zeugnisses von Jesus

Christus" (S. 180). Schade, daß Küng hier nicht der von Lohfink entwickelten Konzeption der Wahrheit der Schrift als *ganzer* nachgegangen ist, hätte sich doch von da her eine Vertiefung der Problematik unfehlbarer Sätze des Lehramtes ergeben, insofern die Schrift abgeschlossen und als abgeschlossene Norm des Glaubens und ein bleibendes Gegenüber zur Kirche ist, während lehramtliche Sätze in einer unabgeschlossenen, offenen Geschichte stehen. Von da her gesehen, scheint mir die Problematik unfehlbarer lehramtlicher Sätze größer zu sein als die Problematik der Inerranz von Schriftaussagen, die jedenfalls innerhalb der Schrift als ganzer zum Ausgleich kommen. Jedenfalls legt die differenziertere Beurteilung der Frage der Wahrheit der Schrift es nahe, daß auch die Unfehlbarkeit lehramtlicher Sätze differenzierter zu beurteilen ist, als es bis jetzt geschehen ist. Die entscheidende Frage scheint mir letztlich die zu sein: Welche Unfehlbarkeit ist in den der Kirche gegebenen Verheißungen notwendig impliziert, so daß die Verheißungen hinfällig würden, wenn eben diese Unfehlbarkeit bestritten wird, und welche Unfehlbarkeit wird vom Glaubensvollzug notwendig vorausgesetzt? Muß man, wenn man an den Verheißungen des Herrn festhält, tatsächlich mehr fordern als die von Küng postulierte Indefektibilität und Perennität der Kirche, die den Irrtum im einzelnen nicht notwendig ausschließt? Dies wirklich zu zeigen, dürfte schwer sein, zumal auch Küng einen Unterschied zwischen alttestamentlichem Gottesvolk und neutestamentlicher Kirche, auf den Rahner reflektiert, festhält. Auch vom Glaubensvollzug her läßt sich schwerlich ein entscheidendes Argument beibringen, wenn man nicht von einem verkürzten intellektualistischen Glaubensverständnis (Glauben als Annahme bestimmter Sätze) ausgeht. Richtig ist, daß das von Küng entworfene Verständnis der Unfehlbarkeit der Auffassung evangelischer Theologie sehr nahekommt, so daß sich hier in einem entscheidenden Punkt eine Konvergenz abzeichnet. Dieser Umstand ist aber, wenn nicht andere Überlegungen es erfordern, kein Grund, Küngs Theorie abzulehnen. Die katholische Theologie sollte vielmehr gerade deshalb Küngs Antwort gründlich überlegen, damit in dieser entscheidenden Frage nicht Türen zugeschlagen werden, die nicht um der Treue zum Evangelium willen zugeschlagen werden müssen.

Einige kritische Einzelbemerkungen sollen diese Überlegungen beschließen:

1. Küng nimmt den Ausgangspunkt für seine Untersuchung bei der Enzyklika „Humanae vitae". Daß diese Enzyklika das Problem der Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen in besonders dringlicher Weise stellt, daß ferner Paul VI. letztlich so entschieden hat, um die Kontinuität zu den lehramtlichen Aussagen seiner Vorgänger zu wahren, sei ohne weiteres zugegeben. Doch geht Küng meines Erachtens zu weit, wenn er das spezifische Problem der Unfehlbarkeit mit dieser Enzyklika verbindet. Diese Konstruktion ist nur möglich – wenn man nicht mit Salaverri u. a. eine Unfehlbarkeit von Enzykliken annehmen will: eine unannehmbare Behauptung, die seinerzeit schon von Stirnimann u. a. mit guten Gründen zurückgewiesen wurde – auf dem Umweg über das magisterium ordinarium et universale. Tatsächlich argumentiert Küng auf dieser Linie, doch vermag seine Argumentation bei der unsicheren kriteriologischen Lage hinsichtlich des Argumentes auf Grund des magisterium ordinarium et universale, dessen Wert deutlich hinsichtlich der Grundaussagen des Glaubens im Leben der Kirche und vor allem der Liturgie erscheint, nicht aber in bezug auf kontroverse Fragen, nicht zu überzeugen. Mit dem gleichen Argument hätte man dann auch, wie es z. B. Schauf getan hat, die Verbindlichkeit der Zwei-Quellen-Theorie hinsichtlich Schrift und Tradition behaupten können, die nach dem Tridentium bis zu den Diskussionen vor dem II. Vatikanum faktisch Allgemeingut war und selbstverständlich in den Katechismen vorgetragen wurde. Das II. Vatikanum hat diesen Schluß jedenfalls nicht gezogen, auch wenn es einer Kompromißlösung zugestimmt hat, die für verschiedene Explikationen offen ist. Die Schwierigkeit hinsichtlich „Humanae vitae" scheint mir eher darin zu liegen, daß man in der Theorie den Enzykliken zwar keine Unfehlbarkeit zugeschrieben hat, faktisch aber den Wert von Enzyklikenaussagen so hochspielte, daß der Papst glaubte, von den Aussagen seiner Vorgänger nicht abgehen zu

dürfen. Dabei könnte man auch in Rom bei einem unbefangenen Studium der Geschichte sehen, daß das Lehramt in nicht unwichtigen Fragen (z. B. Toleranzproblem und Religionsfreiheit) seine Auffassung wenigstens stillschweigend korrigiert hat! Wie immer man den Sachverhalt hinsichtlich „Humanae vitae" beurteilen mag, ist freilich zu sagen, daß die folgenden Überlegungen Küngs nicht von der Gültigkeit seines Ausgangspunktes abhängen.

2. Küng unterstreicht nachdrücklich, daß der päpstliche Primat ein Dienstprimat ist; er sieht weiter in der Entwicklung der kirchlichen Hierarchie, wenn ich ihn recht verstehe, ein bloßes (wenn auch berechtigtes) ius humanum. Zu dieser Auffassung möchte ich einige Vorbehalte anbringen. Daß der päpstliche Primat ein Dienstprimat ist, daß von da her kritische Fragen an die jetzige Form der Ausübung des Primates gestellt werden müssen, daß ein solcher Primat von vielen Elementen iuris humani zu entflechten ist (ohne daß die Konkretisierung durch ein ius humanum je ausgeschaltet werden kann), daß vor allem die Frage des Zusammenspiels zwischen Primat und Episkopat auch rechtlich besser geregelt werden soll, dies alles sei unbestritten. Doch scheint mir, daß der Primat als Dienstprimat hinsichtlich der ganzen Kirche nur dann adäquat ausgeübt werden kann, wenn er grundsätzlich auch Iurisdiktionsprimat ist. Dieser Gesichtspunkt, den man allerdings im Anschluß an Küngs Buch „Die Kirche" einläßlicher diskutieren müßte, tritt jedenfalls allzusehr zurück. Was ferner die Entwicklung der Gestalt der kirchlichen Hierarchie angeht, kann eine geschichtliche Entwicklung, die sich immerhin schon sehr früh vollzogen hat, nicht bestritten werden. Ist hier aber der Sachverhalt wesentlich anders als hinsichtlich der Bildung des Schriftkanons, die Küng doch wohl auch als irreversible Entscheidung der Kirche ansieht? Kann man in diesen beiden Fragen mit *nur* historischen Kriterien operieren, ohne an dieser Stelle das Moment der Geschichtlichkeit und der Geistführung der Kirche voll in Anschlag zu bringen? Müßte man dann nicht, wenn nicht zum Begriff des ius divinum, so doch zu einem Begriff gott-menschlichen (und nicht rein menschlichen) Rechtes hinsichtlich der Grundgestalt des kirchlichen Amtes kommen? Daß hier Fragen vorliegen, die in der katholischen Theologie noch zu wenig geklärt sind (als sachlich wirklich weiterführender Beitrag ist mir nur der Artikel von Karl Rahner über das ius divinum bekannt), ist freilich zuzugeben. Küngs Fragen und Suggestionen sollten jedenfalls Anlaß zu einer solchen weiteren Abklärung werden.

3. Küng steht einer Interpretation lehramtlicher Aussagen kritisch gegenüber, und er hat diese Kritik schon in seinem Buch „Die Kirche" hinsichtlich der Deutung des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus" zum Ausdruck gebracht. Seine Kritik scheint mir ein wichtiges Moment zum Ausdruck zu bringen, insofern sie unterstreicht, daß alle falsche Apologetik unangebracht ist, die lehramtliche Irrtümer auf dem Weg der „Interpretation" bagatellisiert, daß ferner Interpretation keine Methode sein darf, die geschichtliche Dokumente das sagen läßt, was sie ursprünglich gar nicht oder eben anders sagen wollten. Solchen negativen Abgrenzungen gegenüber müßte aber auch der positive Weg einer recht verstandenen Interpretation gezeigt werden, der unter Umständen deutlich macht, welche richtigen Grundsachverhalte auch in mißverständlichen, ja vielleicht irrigen Formulierungen des Lehramtes angesprochen sind. Tatsächlich ist auch Küngs Untersuchung der Unfehlbarkeit ein solcher Interpretationsversuch, in dem der Begriff der Unfehlbarkeit der Kirche im Sinn einer Indefektibilität und Perennität in der Wahrheit gedeutet wird. Recht praktizierte Interpretation müßte geradezu zeigen können, wie die Kirche trotz Irrtümern im einzelnen grundlegend in der Wahrheit erhalten wird. So kann man z. B. den Satz „Extra Ecclesiam nulla salus" ablehnen, weil er jedenfalls höchst mißverständlich ist, und weil ihn auch Konzilien (so das Florentinum) in einer Weise verstanden haben, in der ein irriges Verständnis miteingeschlossen und mitausgesagt war, und man kann und muß dennoch das mit diesem Satz anvisierte richtige Grundanliegen hervorheben, daß alles Heil und alle Gnade in der Welt einen Bezug zur Kirche hat, wie immer man dann diesen Bezug näher darlegen mag (Prinzip der Stellvertretung usw.). Eine solche Interpretation könnte dann auch Schrift und Lehramt unter Wahrung der norma non nor-

mata der Schrift so in ein gegenseitiges Interpretationsverhältnis bringen, daß deutlich wird, wie gerade von der Schrift bzw. von dem durch die Schrift bezeugten Evangelium her eine Interpretation und unter Umständen Korrektur lehramtlicher Sätze sich aufdrängt, wobei freilich zu beachten ist, daß auch der Glaube der Kirche ein bleibendes Moment für ein adäquates Verständnis der Schrift ist. Recht verstandene Interpretation weist der Theologie eine unersetzliche Aufgabe zu, die ihr vom Lehramt nicht abgenommen werden kann, und die sie in aller Parresia zu versehen hat, aber die Lösung dieser Aufgabe kann nur innerhalb des hermeneutischen Zirkels von Schrift und Kirche geschehen; es darf also nicht der Eindruck entstehen, zuletzt entscheide der einzelne Theologe nach rein historisch-kritischer Methode darüber, was zum Glauben gehört oder nicht.

4. Küng betont im letzten Paragraphen seines Buches, der Begriff des Lehramtes sei ein neuer und dunkler Begriff. Er wehrt sich dagegen, daß die Lehrfunktion von einem Lehramt absorbiert wird und unterstreicht nachdrücklich die Funktion der Theologie hinsichtlich der kirchlichen Lehre, während dem Amt vor allem die Leitungsfunktion zukommt. Dabei verweist er auf die Vielzahl von Diensten und Funktionen, die das Neue Testament kennt: Hirten, Lehrer usw. In all dem werden richtige Gesichtspunkte zur Geltung gebracht. Soweit Küng betont, daß alle Gläubigen kraft des allgemeinen Priestertums einen Lehrauftrag haben, daß ferner die Funktion der Theologie nicht von einem Lehramt absorbiert werden kann, ist ihm unbedingt Recht zu geben. Man kann auch nicht bestreiten, daß die Entwicklung lehramtlicher Stellungnahmen seit dem letzten Jahrhundert zu einer gewissen Hypertrophie führte und den mißverständlichen Eindruck heraufbeschwor (Höhepunkt unter Pius XII.), der Papst sei auch der erste Theologe, und die Theologen hätten nichts Wichtigeres zu tun, als die päpstliche Theologie zur Kenntnis zu nehmen und zu kommentieren. Hier drängt sich eine Korrektur auf, und sie wird seit dem Konzil von seiten vieler Theologen auch energisch vollzogen. Doch habe ich den Eindruck, daß Küng seinerseits nun dem andern Extrem zuneigt und die Lehrfunktion des Amtes in der Kirche zu sehr beschneidet. Das Bestehen einer solchen Lehrfunktion qualifizierter Art hängt doch nicht von der Verwendung des Begriffs „Lehramt", „magisterium" usw. ab (wobei diesbezüglich eine genauere historische Untersuchung wünschenswert wäre). Schon im Neuen Testament hat z. B. Paulus, wenn nötig, sehr nachdrücklich seine Lehrautorität betont (Thessalonicherbriefe, Galaterbrief). Die Pastoralbriefe zeigen deutlich eine Entwicklung in dieser Richtung in der Übergangssituation zur nachapostolischen Kirche (Küng selber hat seinerzeit gegenüber Käsemanns Kanon im Kanon auf die Bedeutung der ganzen Schrift, auch der Pastoralbriefe, aufmerksam gemacht), und bei Irenäus, dem wohl wichtigsten Zeugen der Alten Kirche, ist es deutlich, welches Gewicht er dem Amt in Fragen der Lehre zuschreibt. Dies alles wird meines Erachtens von Küng jedenfalls zu wenig zur Geltung gebracht. Wohl gibt er zu, daß die Kirchenleitung in einer Notsituation der Theologie hinsichtlich der Lehre im Verein mit allen gutwilligen Theologen intervenieren kann. Aber genügt es wirklich – gemessen am ganzen Neuen Testament und an der Überlieferung der Kirche –, wenn die Kirchenleitung, um es etwas primitiv zu formulieren, in Sachen kirchlicher Lehre nur die Rolle einer Feuerwehr hat, die erst dann ausrückt, wenn es wirklich brennt, wobei vermutlich erst die Theologen – welche Theologen? – zu entscheiden haben, ob ein Brandfall vorliegt? Küngs Kritik am Lehramt scheint mir weitgehend berechtigt zu sein, und ein positiver Zug seiner Ekklesiologie ist jedenfalls der nüchterne Realismus, mit dem er die Kirche sieht: als eine Gemeinschaft fehlbarer Menschen, die sich nicht mit Christus, dem Haupt, verwechseln darf, als eine Gemeinschaft, in deren Schwäche die Gnade Christi immer wieder sieghaft erscheint. Eine solche, allem Triumphalismus abholde Schau der Kirche ist wohltuend. Doch komme ich nicht um den Eindruck herum, daß dieser Realismus schwächer ist, wenn es sich um die Beurteilung der Theologie in ihrer nachkonziliaren Phase handelt. Kann man wirklich ganz global von den nachkonziliaren Reformbestrebungen sagen: „Nichts war vollkommen, aber alles war grundsätzlich gut und hoffnungsvoll (S. 15)? Ist man ein Gespenster-

seher, wenn man in manchen, was z. B. in Sachen Erbsünde und Christologie an nachkonziliarer Theologie gesagt wird, Entwicklungen sieht, die das Fundament des christlichen Glaubens unterhöhlen? War es nur Alterspessimismus, wenn etwa Karl Barth (der im übrigen an Küngs Buch bestimmt seine Freude gehabt hätte, ist vieles doch ganz aus seinem Geist gesagt!) mit wachsender Sorge die Entwicklung der jüngsten katholischen Theologie verfolgt hat? Müßte man nicht sehr nachdrücklich, nachdrücklicher jedenfalls als Küng, sagen, daß in der Zeit nach dem Konzil auch in der Theologie Weizen *und* Unkraut sehr kräftig wachsen? Vielleicht geht es hier um Akzente in der Beurteilung der Situation. Solche Akzente haben aber doch ihre relative Bedeutung, wenn kritisch nach Aufgabe von Lehramt *und* Theologie heute gefragt wird. Die Fehler des Lehramtes werden durch die Mängel der Theologie gewiß nicht verbessert, aber die Gesamtbilanz würde doch etwas anders aussehen, als sie in diesem Buch gezogen wird. Auch könnte das Versagen mancher Theologen zusammen mit der oft verwirrenden Situation, die durch den Pluralismus heutiger Theologen unvermeidlich gegeben ist, einiges Verständnis für die schwierige Lage wecken, in die sich heute das Lehramt gestellt sieht.

In Frankreich gibt es bekanntlich eine Gruppe von Gaullisten (Gistard d'Estaing), die dem Programm linientreuer Parteigenossen mit einem „ja, aber" gegenüberstand. Vielleicht wäre es einfacher, wenn man Küngs Anfrage schlicht mit „Ja" oder „Nein" beantworten könnte („Nein!" war bekanntlich der Titel der berühmten Streitschrift Barths gegen Emil Brunner). Wenn man, wie es in diesen Bemerkungen geschehen ist, „ja, aber" sagt, muß man damit rechnen, daß man sich zwischen die Stühle setzt. Diese Aussicht ist nicht unbedingt erfreulich, aber die eschatologischen Throne sind schließlich auch den Theologen nicht für diese Zeit der Kirche reserviert. Küng selber dürfte von einem Rezensenten, wie das von ihm angeführte Nachwort aus Augustins „De Trinitate" zeigt, nichts anderes als einen offenen und fairen Diskussionsbeitrag erwarten, so wie er hier wenigstens versucht wurde.

Magnus Löhrer, Rom

Zu Magnus Löhrers Rezension von „Unfehlbar? Eine Anfrage"

Wenn der Verfasser sofort zu einer einzelnen Rezension Stellung nimmt und sie nicht nur im Zusammenhang einer vorgesehenen Antwort auf die zu erwartenden Kritiken benutzt, dann deshalb, weil diese eine Rezension es verdient hat: Magnus Löhrers kritische Stellungnahme verdient ein Wort des Dankes. Aus sechs Gründen:

1. Löhrer *referiert* im ersten Teil seiner Besprechung *souverän* – mit nicht gewöhnlicher Genauigkeit, Einfühlungsgabe und synthetischer Kraft – den *Inhalt* des Buches in seinen Grundzügen. Das ist bei diesem gewiß sachlichen, aber doch auch leidenschaftlichen und an viele Tabus rührenden Buch nicht selbstverständlich. Der „Osservatore Romano" hat bereits zwei große polemische Artikel gegen das Buch veröffentlicht, ohne seinen Lesern auch nur die kleinste positive Zusammenfassung des Inhalts zu geben. Um so dankbarer muß man somit einem in Rom residierenden Rezensenten sein, für die unmißverständliche Zusammenfassung des Inhalts dieses Buches.

2. Löhrer hat, wie die drei Vorbemerkungen zu seinem zweiten Teil zeigen, über den Inhalt des Buches hinaus die *Grundintentionen des Verfassers klar erkannt:* es geht um einen zwar sehr kritischen, aber diskussionsbereiten seelsorglichen Dienst an der Kirche. Der Verfasser fühlt sich verstanden. Und auch dies ist nicht selbstverständlich. 1957, im Jahre seiner Promotion zum Doktor der Theologie, wurde beim Sanctum Offizium das ihm betreffende Inquisitionsdossier angelegt. Ob „Rechtfertigung" oder „Konzil und Wiedervereinigung", ob „Die Kirche" oder „Wahrhaftigkeit", alle Bücher fanden zwar weltweite Anerkennung, waren aber doch zunächst für manche ungewohnt und hatten eine Flut von Denunziationen und Diffamierungen in Rom und anderswo zur Folge. Erfahrungsgemäß darf ein Theologe für einen kritischen Dienst an der Kirche kaum einen Dank erwarten. Daß der Verfasser in seiner Freude an der Theologie und in seiner Loyalität zur Kirche nie erschüttert wurde, verdankt er nicht zuletzt Kollegen wie Magnus Löhrer, die die konstruktiven Intentionen erkannten und die

Anliegen positiv aufnahmen und kritisch weiterführten.

3. Löhrer hat nicht nur den Fragepunkt exakt herausgestellt, er *bejaht auch uneingeschränkt die Berechtigung einer Anfrage* hinsichtlich eines unfehlbaren Lehramtes. Er gehört nicht zu denen, die, wenn ihnen eine Antwort unbequem ist, das Problem selber negieren. Er gehört auch nicht zu denen, die der Hauptfrage dadurch ausweichen, daß sie an Nebensächlichkeiten herummäkeln. Er lehnt es ausdrücklich ab, sich etwa durch Fixierung auf kirchengeschichtliche Details an der Grundfrage vorbeizudrücken, und ist überdies der Meinung, daß eine solche Diskussion kein wesentlich anderes Bild ergäbe. Er stößt sich schließlich bei dieser – es sei zugegeben – theologischen „Streitschrift" auch nicht an einer gewissen scharfen Sprache und anerkennt, daß die Kritik am kirchlichen Lehramt zwar hart, aber nirgends unfair ist. Wichtig scheint mir Löhrers Aussage: „Küng berührt mit seiner Anfrage ein sehr dringliches Problem, das gewiß nicht durch vornehmes Schweigen gelöst wird. Seine Antwort kann und muß im einzelnen kritisiert und ergänzt werden, sie sollte aber auf keinen Fall einfach pauschal abgelehnt werden."

4. Löhrer *bejaht grundsätzlich* – bei allen Fragen und Einwänden im Detail – *die vorgeschlagene Lösung.* Er stimmt zu, daß die Grundproblematik der Unfehlbarkeit der Kirche von den Konzilsvätern des Vatikanum I nicht deutlich erfaßt wurde. Und richtig stellt er als die entscheidende Frage heraus, welche Unfehlbarkeit in den der Kirche gegebenen Verheißungen notwendig impliziert sei: „Muß man, wenn man an den Verheißungen des Herrn festhält, tatsächlich mehr fordern als die von Küng postulierte Indefektibilität und Perennität der Kirche, die den Irrtum im einzelnen nicht notwendig ausschließt? Dies wirklich zu zeigen, dürfte schwer sein, zumal auch Küng einen Unterschied zwischen alttestamentlichem Gottesvolk und neutestamentlicher Kirche, auf den Rahner reflektiert, festhält. Auch vom Glaubensvollzug her läßt sich schwerlich ein entscheidendes Argument beibringen, wenn man nicht von einem verkürzten intellektualistischen Glaubensverständnis (Glauben als Annahme bestimmter Sätze) ausgeht."

5. Löhrer *bejaht die positive Relevanz eines möglichen ökumenischen Konsenses* in dieser Frage. Er gehört nicht zu denjenigen Theologen, die selbst noch nach dem Vatikanum II als „Kirchenpolitik" diffamieren, was ökumenische Grundhaltung eines jeden katholischen Theologen sein sollte, nämlich endlich eine Verständigung über die kirchentrennenden Differenzen zu finden: „Richtig ist, daß das von Küng entworfene Verständnis der Unfehlbarkeit der Auffassung evangelischer Theologie sehr nahekommt, so daß sich hier in einem entscheidenden Punkt eine Konvergenz abzeichnet. Dieser Umstand ist aber, wenn nicht andere Überlegungen es erfordern, kein Grund, Küngs Theorie abzulehnen. Die katholische Theologie sollte vielmehr gerade deshalb Küngs Antwort gründlich überlegen, damit in dieser entscheidenden Frage nicht Türen zugeschlagen werden, die nicht um der Treue zum Evangelium willen zugeschlagen werden müssen."

6. Löhrer *meldet zahlreiche kritische weiterhelfende Fragen an:* Sein „Ja, aber" umschließt verschiedenes. In einigen Punkten wird der Verfasser vielleicht bei seiner eigenen Meinung bleiben müssen: etwa, daß für die Beurteilung der Enzyklika „Humanae vitae" die Frage des unfehlbaren Magisterium ordinarium von entscheidender Bedeutung ist, oder daß ein Dienstprimat nicht grundsätzlich Jurisdiktionsprimat sein muß, in anderen Punkten dürfte von vornherein Einverständnis herrschen: etwa bezüglich der Notwendigkeit positiver Interpretation von mißverständlichen und vielleicht auch irrigen Formulierungen des Lehramtes oder bezüglich der Bedeutung der Wahrheit der Schrift als *ganzer.* Anderes wird man einfach diskutieren müssen: Wichtig unter Löhrers Fragen scheinen mir besonders die nach dem Wesen des Irrtums, nach der Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung der Hierarchie und nach der Lehrfunktion des kirchlichen Amtes zu sein. Aber wie immer: aus allen diesen Fragen konnte der Verfasser lernen und wird er noch mehr lernen können. Und dies ist das Beste, was man von einer Rezension sagen kann.

Mit meinem Dank an den Rezensenten verbinde ich den Wunsch: Könnte diese Rezension nicht auch im „Osservatore Romano" erscheinen? *Hans Küng, Tübingen*

Bücher

Glaubwürdiger und erfahrener Glaube

Josef Sudbrack, Die Glaubwürdigkeit des Glaubens, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1969; *Josef Duss-von Werdt,* Theologie aus Glaubenserfahrung, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1969; *Wolfgang Nastainczyk,* Das alte Credo in der Glaubensunterweisung heute, Seelsorge Verlag, Freiburg 1970.

Das Ansehen der Kirche in der Welt ist im Schwinden begriffen, weil die Glaubwürdigkeit des Glaubens der Christen von vielen Getauften selbst erschüttert wird. Überlegungen zur Frage der Glaubwürdigkeit des Glaubens wollen einen Weg durch das Gestrüpp von Vorurteilen und das Unterholz von Bequemlichkeit bahnen und bis zu der Wegmarke heranführen, von der aus ein letzter Schritt nur noch von dem einzelnen Glaubenden getan werden kann. Sudbrack rückt immer wieder die „Lehre über" eine Glaubenswahrheit auf ihren rechten Platz, damit sie nicht Gott, der sich in Jesus Christus der Welt geoffenbart hat, verstelle. Es geht ihm um den pastoralen Akt des Glaubens, Hoffens und Liebens, des Gebetes und des Kirche-Seins des einzelnen Christen. Wenn bereits eine Reihe von Versuchen vorliegt, eine neue Kurzformel des Glaubens zu schaffen, stellt dieses Buch den dazu notwendigen Aspekt des Persönlichen dar: Glauben ist ein selbstloses Bekenntnis zum Wesen des Christlichen – zu Jesus Christus, dem Herrn und Bruder aller.
Duss-von Wert sucht den personalen Glauben zu vertiefen, indem er das Verhältnis von Glaube und Theologie untersucht. Er stellt die Glaubenserfahrung als den eigentlichen Ort und das eigentliche Verstehensprinzip der Theologie dar. Da die Erkenntnisquellen des in der Theologie zum System gebrachten und geordneten Glaubens geschichtlichen Charakters sind, sind sie als Zeugnis und Bezeugtes zu unterscheiden, obwohl sie in einer gemeinsamen Sprache zur Aussage gebracht werden. Mit Hilfe der phänomenologischen Methode arbeitet der Verfasser Topik und Hermeneutik heraus und bestimmt das Wesen der Offenbarung als Wort Gottes an den hörenden Menschen. Bei aller Wissenschaftlichkeit vermag der Verfasser an die Prediger, Erwachsenenbildner und Katecheten zu vermitteln, was Theologie als Wissenschaft zu leisten vermag und zu vollbringen hat und wie die Glaubenserfahrungen kritisch zu durchdringen sind, damit das Glauben nicht des notwendig intellektuellen Momentes beraubt wird.
Von der Lebens- und Glaubenserfahrung der Heranwachsenden und den daraus entspringenden Erfordernissen für eine situationsgemäße Aussage des Glaubensbekenntnisses geht auch Nastainczyk aus. Er will insbesondere jenen, die eine ältere Theologie studiert haben, behilflich sein, diese Theologie mit der neuen zu konfrontieren und in einem kritischen Ermessensverfahren die Einheit der Glaubenswahrheiten zu finden. Der Verfasser verwirklicht dieses Anliegen, indem er Entwürfe der Verkündigung in der Katechese für verschiedene Altersstufen vorlegt, geordnet nach folgenden Themenkreisen: Der väterliche Weltgrund; Der neue Mensch; Der Mensch der Hingabe an Gott und andere; Jesus Christus; Fülle des Lebens in der Gegenwart; Unterwegs zur Fülle des Lebens. Den Beispielen aus der katechetischen Literatur, die durch die Neuscholastik bestimmt und modalisiert sind, stellt er Ansatzpunkte und Schwerpunkte zeitgerechter Verkündigung des konkreten Themas gegenüber. Mit solcher in die Gegenwart zielenden Verkündigung geht nichts von den „alten" Wahrheiten verloren, wohl aber strahlt der „alte" Glaube neues Licht auf die Gegenwartsbezüge der Jugendlichen aus. Es weist damit auch den Weg, wie Katechese und Verkündigung im Bedenken des alten Credo auf den Gegenwartshorizont hin auch für andere Themen fruchtbar gestaltet werden kann. *Franz Roth, Krems*

Priesterteam Wien-Machstraße, Wie die Erstkommunion in der Pfarre vorbereiten? Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1970
Alle Synoden, auch die Wiener Diözesansynode, befassen sich – der pastoralen Notsituation entsprechend – mit neuen Wegen der Seelsorge bzw. des kirchlichen Heilsdienstes. Ein derartiges neues Modell pa-

storalen Handelns liegt in der Veröffentlichung des Priesterteams Wien-Machstraße vor, einem der besten pastoralen Behelfe der letzten Jahre: erprobt, bis ins Detail durchdacht und theologisch bestens fundiert. Das Buch will nicht Erstkommunion-*Unterricht*, sondern Einführung des Kindes in den Glauben der Erwachsenen und in die Mitte des Gemeindelebens sein. Dies ist aber nicht nur Sache der Schule, sondern insbesondere der Erwachsenengemeinden selbst und soll deshalb durch Erwachsene erfolgen. Der bzw. die Priester machen vor Beginn der Vorbereitung der Kinder einen Besuch bei den Eltern der Kinder. Dabei werden nichtberufstätige Mütter als sogenannte „Tischmütter" zu gewinnen gesucht. Als Hilfe wird ihnen ein einfacher, pädagogisch wohl durchdachter, auch als Sonderdruck erhältlicher Handzettel Stunde um Stunde überreicht (und zuvor auch erläutert). Zudem werden zusätzlich zu den Gesprächen bei Hausbesuchen und sonstigen Bildungsveranstaltungen der Pfarre für alle Eltern der Erstkommunikanten Abende zu den Themen 1. Religiöse Erziehung als Aufgabe der Eltern, 2. Bußerziehung und 3. Eucharistieerziehung gehalten. Der priesterliche Einsatz gilt somit bemerkenswerterweise gar nicht in erster Linie den Kindern, sosehr natürlich die Kinder mit dem Priester, der Pfarre, der Kirche und den sonstigen Personen, die in der Pfarre eine Rolle spielen, vertraut werden. Das Hauptgewicht der Tätigkeit der Priester gilt vielmehr den Eltern der Kinder. – Diesem Modell ist deshalb große Bedeutung zuzumessen, weil es der pastoralen Situation der Kirche in einer zunehmend säkularen Welt gerecht wird. Es ist typisch für die Säkularisation, daß Präsenz und Wirksamkeit der Kirche nicht mehr durch nichtkirchliche Einrichtungen der Gesellschaft garantiert werden. Mehr denn je gewinnt die Entscheidung des Einzelnen, oder besser einzelner Gruppen an Bedeutung. Verschiedene Untersuchungen lassen erkennen, daß dabei der Familie eine gewichtige Rolle zukommt. Wenn es daher der Kirche heute und noch mehr morgen gelingen will, nicht nur Menschen zu taufen, dann muß sie sich mehr denn je gerade um jene Primärgebilde, und da wieder um die Erwachsenen kümmern, die für die Weitergabe religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen so bedeutend sind. Das Modell der Machstraße kümmert sich im Interesse einer nachhaltigen Erstkommunionvorbereitung daher mit Recht in erster Linie um die Erwachsenen, und dies geschieht wiederum nicht nur durch Belehrung, sondern dadurch, daß die Vorbereitung zur Sache der Eltern wird und diesen auch weitgehend übertragen ist. Die Kinder erleben dadurch, daß die Erstkommunion nicht bloß eine Sache der Schule und der Priester, sondern eine Sache ihrer Eltern ist, von denen sie auch sonstige Einstellungen und Verhaltensweisen angenommen haben. – Wie das vorliegende Beispiel zeigt, vermag eine Diözese durch die Konzentration weniger für ihre konkrete Pastoral mehr zu gewinnen, als sie zunächst zu verlieren scheint. Was nämlich in diesem Erstkommunionmodell geschaffen wurde, wird nicht nur dieser einen Pfarre enormen pastoralen Gewinn bringen, in der es geschaffen und erprobt wurde, sondern darüber hinaus auch den übrigen Pfarren der Wiener und anderen Diözesen. Deshalb wird man nicht nur im Hinblick auf die Lebbarkeit des Zölibats in der heutigen gesellschaftlichen Situation für ein Priesterteam plädieren, sondern um der pastoralen Wirksamkeit willen die Bildung solcher Teams nur begrüßen können. *Paul M. Zulehner, Wien*

Anmerkungen und Hinweise

Alois Müller ist Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Adolf Exeler ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster und erster Vorsitzender des Deutschen Katechetenvereins.

Hans Waldenfels SJ verbrachte mehrere Jahre in Japan und befaßt sich vor allem mit missionstheologischen Fragen.

Günter Biemer ist Vorstand des pädagogisch-katechetischen Seminars der Universität Freiburg.

Willi Massa ist Lektor im Missionspriesterseminar St. Augustin.

Joachim Dikow ist Leiter der Abteilung für die freien katholischen Schulen im Bistum Münster.

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Elmar Bartsch – Franz Kamphaus – Willi Massa – Felix Schlösser – Rolf Zerfass, Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. Verkündigung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Hartmut Bartsch (Hrsg.), Probleme der Entsakralisierung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Karl J. Becker, Der priesterliche Dienst, Bd. II, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. Quaestiones disputatae Bd. 47, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Maurice Bellet, Sprache als Gemeinschaftswerk. Forderungen für eine ansprechende Glaubensverkündigung. Pfeiffer-Werkbücher Nr. 94, Verlag J. Pfeiffer, München 1970

Franz Böckle – Norbert Greinacher – Felicitas Betz, Ehe in der Diskussion. Was hat die Kirche zur Ehe zu sagen? Herder-Bücherei Bd. 379, Freiburg – Basel – Wien 1969

Jean Cardonnel, Brasilianische Predigten. Experiment Christentum Nr. 7, Verlag J. Pfeiffer, 1970

Caritas '70, Deutscher Caritasverband, Freiburg 1970

Mary Daly, Kirche, Frau und Sexus, Walter-Verlag, Olten – Freiburg/Breisgau 1970

Klaus Dessecker – Gerhard Martin – Klaus Mayer zu Uptrup, Religionspädagogische Projektforschung, Calwer Verlag, Stuttgart – Kösel-Verlag, München, 1970

Hans Dittrich, Redensarten auf der Goldwaage. Herkunft und Bedeutung in einem munteren ABC, Ferd. Dümmlers Verlag, Bonn 1970

Josef Dreißen, Zentrale Glaubenswahrheiten neu gesehen. Katechetische Impulse, Don Bosco Verlag, München 1970

Dieter Emeis, Lernprozesse im Glauben. Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung mit dem Holländischen Katechismus, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Louis Evely, Was seid ihr ängstlich, ihr Kleingläubigen, Verlag Styria, Graz 1970

Heinrich Fries – Ernst Emrich, „Über Gott und die Welt". Ein Interview über Glaubensprobleme der Gegenwart, Don Bosco Verlag, München 1970

Wilhelm Gössmann, Protestieren – Nachdenken – Meditieren – Beten. Texte für den Schulgebrauch. Textausgabe. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 91; Gesamtausgabe. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 90, Verlag J. Pfeiffer, München 1970

Elmar Gruber, Arbeitshilfen für die Glaubensunterweisung im 3. und 4. Schuljahr, Don Bosco Verlag, München 1970

Elmar Gruber, Mensch geworden. Überlegungen zu den biblischen Weihnachtserzählungen, Don Bosco Verlag, München 1970

German Guzman, Camilo Torres. Persönlichkeit und Entscheidung, Kösel-Verlag, München 1970

Hans Heimerl (Hrsg.), Verheiratet und doch nicht verheiratet, Beiträge zur Problematik der nicht katholisch geschlossenen Ehen von Katholiken. Reihe Theologie konkret, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Hermann Heyer, Dekret um Überlegungen zu den Worten und Gleichnissen Jesu, Don Bosco Verlag, München 1970

Gottfried Hierzenberger, Das Glaubensgespräch mit jungen Erwachsenen. Arbeitshilfen für Katechese und Jugendpastoral, Don Bosco Verlag, München 1970

Wilhelm Hüster, Jesusworte und andere Kernstellen des Neuen Testaments, Verlag J. Pfeiffer, München 1970

Heinz Hunger, Das Sexualwissen der Jugend. Ein Report für Erzieher. Herder-Bücherei Bd. 381, Verlag Herder, Freiburg 1970

Ivan D. Illich, Almosen und Folter. Verfehlter Fortschritt in Lateinamerika, Kösel-Verlag, München 1970

Henry-Evrard Jaeger (Hrsg.), Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Band I: Luthertum, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Okke Jager, Biblisches Tagebuch. Neues Licht auf alte Texte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Hubert Jedin – Kenneth Scott Latourette – Jochen Martin, Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – New York – Sao Paulo – Tokyo 1970

Franz Kapfhammer (Hrsg.), Josef Steinberger. Der Gründer von St. Martin. Leben Wirken Schriften, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1970

Walter Kasper (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Walter Kasper, Glaube und Geschichte, Matthias- Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Erwin Kleine, Es geht um mehr als Zölibat. Ein Bericht über die V. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 89, Verlag J. Pfeiffer, München 1970

Sigmund Kripp, kasiwai. Shona („Sei gegrüßt"), Kennedy-Haus, Innsbruck 1970

Rupert Lay, Zukunft ohne Religion. Die Welt vermenschlichen? Ein Problem für den Marxismus und das Christentum, Walter-Verlag, Olten – Freiburg/Breisgau 1970

Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe. Zweiter Band Frankreich bis Kuba, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Joseph Ernst Mayer, Neue Verkündigung. Homilien zu den Evangelien der Sonn- und Feiertage. Lesejahr C, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1970

Johann Baptist Metz, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Heribert Mühlen, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1970

Rudolf Pesch, Jesu ureigene Taten? Quaestiones disputatae Bd. 52, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Willem H. van de Pol, Die Zukunft von Kirche und Christentum, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970

Hugo Rahner – Otto Karrer (Hrsg.), Die Kirche ist immer jung, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck – Wien – München 1970

Karl Rahner, Einübung priesterlicher Existenz, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Hans Schär, Was ist Wahrheit? Eine theologisch-psychologische Untersuchung, Rascher Verlag, Zürich 1970

Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 2, Max Hueber Verlag, München 1970

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Kirche 1985. Arbeitsunterlagen für Prospektivstudien, St. Gallen 1970

Josef Seuffert, Das Eröffnungswort in der Meßfeier. Modelle für die Begrüßung und Einführung, Don Bosco Verlag, München 1970

Yorick Spiegel (Hrsg.), Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Berichte, Analysen und Beratung, Systematische Beiträge, Sozialwissenschaftliche Analysen, Praxis der Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, Chr. Kaiser Verlag, München 1970

Otto Spülbeck, Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube, Verlag Ars Sacra, München 1970

Ernst Tewes, Schwerpunkte der pastoralen Erneuerung, Don Bosco Verlag, München 1969

Norbert Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Erich Widder, Kirchenkunst im Osten, Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Jugoslawien – Rumänien – Bulgarien – Sowjetunion, O. Ö. Landesverlag Linz, Buchverlag, Linz 1970

Ludger Zinke (Hrsg.), Gottesdienst – Gemeinschaftsfeier. Fragen, Anstöße, Modelle, Verlag J. Pfeiffer, München 1970

Leitartikel

Helmut Erharter

Kritik der Kritikgegner

Das II. Vatikanische Konzil bedeutete für die katholische Kirche geradezu eine Eruption an Reformbereitschaft. Zu lange war die Wahrheit von der ecclesia semper reformanda unterdrückt oder wenigstens beiseite geschoben worden. Wie bei jeder wirksamen Erneuerung stand auf dem Konzil das kritische Aufdecken von Mängeln und Fehlern im Triebwerk der Kirche am Anfang. Vieles, was bis dahin der Kritik entzogen war, wurde von mutigen Konzilsvätern kritisch beleuchtet, ob es sich nun um Personen oder Institutionen handelte.

Eine der als unkritisierbar erscheinenden Institutionen, gegen die sich die Kritik des II. Vatikanums richtete, war das Heilige Officium, das unter Anwendung von anfechtbaren Methoden über Hunderte von Theologen und anderen Christen zu Gericht gesessen war und über ihre Papst- und Kirchentreue oder ihre Rechtgläubigkeit geurteilt hatte. Wer immer in der Kirche Mißstände zu kritisieren gewagt, wer die Erkenntnisse der Wissenschaften für das Verständnis des Glaubens fruchtbar zu machen oder auch den Glauben auf neue Fragestellungen hin neu zu interpretieren versucht hatte, war Verdächtigungen, Anklagen und Verurteilungen ausgesetzt gewesen. Das Konzil kritisierte die beklagenswerten Methoden des Heiligen Officiums und verlangte die Umwandlung in eine Kongregation für die Glaubenslehre.

Mehr noch als mit verschiedenen grundsätzlichen Aussagen über die ständige Reformbedürftigkeit der Kirche hat das Konzil mit solcher praktischer Kritik den Raum für innerkirchliche Kritik weit geöffnet. Trotzdem scheinen Notwendigkeit und Bedeutung der Kritik von vielen immer noch nicht eingesehen und bejaht zu sein. Es ist noch nicht hinreichend in das Bewußtsein eingedrungen, daß Kritik nicht ein Schlechtermachen einer guten Sache oder gar ein Herabsetzen einer Person oder Institution bezweckt, sondern daß sie notwendig ist, um Fehler, Mängel, Erstarrungen, Strukturschwächen usw. aufzudecken. Jeder moderne Betrieb und jede zeitgemäße Organisation benötigen eine möglichst große Anzahl solcher Kontrollstellen, die Abweichungen, Fehler und Mängel aufzeigen, um den Ablauf der ineinandergreifenden Tätigkeiten ständig zu verbessern und das dem Betrieb oder der Organisation gesteckte Ziel möglichst gut zu erreichen. Kritik eweist sich also als

notwendiges Element jeder gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Institution und Organisation.

Allerdings muß sich auch Kritik wieder Kritik und Überprüfung gefallen lassen. Die Wirklichkeit ist nun einmal zu komplex, als daß sie auf irgendeinem Gebiet, und sei es auch in Schwächen und Fehlformen, leicht zu durchschauen und klar zu beurteilen wäre. Schon der Kritisierende hat die Pflicht einer bestmöglichen Überprüfung, ob die von ihm gemachten Voraussetzungen auch stimmen, ob die Mängel überhaupt, ob sie in diesem Ausmaß und mit dieser Tragweite tatsächlich bestehen. Ebenso steht es aber auch allen anderen und besonders auch der jeweiligen Autorität zu, diese Überprüfung, „Kritik-Kritik" vorzunehmen. Nur darf solche Gegenkritik nicht die Berechtigung der Kritik in Frage stellen, zur Beschönigung oder Verschleierung führen, sondern muß mit möglichst großer Sachlichkeit geschehen.

Gerade an der Bereitschaft, Kritik positiv zu werten, fehlt es noch vielfach. So wurde etwa die in der Sache begründete und in der Form taktvolle Kritik des belgischen Kardinals Suenens von Kardinal Ottaviani, dem letzten Leiter des seinerzeit gefürchteten Heiligen Officiums, mit Entrüstung zurückgewiesen. Andere Kardinäle und Bischöfe kritisierten ähnlich scharf die niederländischen Bischöfe, die in pastoraler Sorge versucht hatten, schwere Krisen ihrer Kirche nicht noch selbst zum Äußersten zu treiben. Und erst kürzlich wurde in einer deutschen Diözese ein Pfarrer vom Dienst suspendiert und aus der Diözese beurlaubt, nur weil er nach den Aussagen zuständige Stellen ständig Kritik geübt hat. Vielleicht kann manchen Kritikgegnern, die sich auch durch das Konzil noch nicht von der Notwendigkeit der Kritik überzeugen ließen, besser als alles andere das Beispiel von Kritik an höchster Stelle, nämlich am Papst selbst, das im Herbst des vergangenen Jahres Kardinäle der römischen Kurie geboten haben, die Berechtigung innerkirchlicher Kritik klarmachen.

Kritik der Kardinäle

Der Anlaß zu dieser Kritik der Kardinäle war beinahe grotesk: die von Papst Paul VI. verfügte Änderung des Wahlrechts der Kardinäle. Anlaß und Kritik seien kurz in Erinnerung gerufen*: Durch ein am 23. November 1970 veröffentlichtes päpstliches Motu proprio verloren die Kardinäle, die das 80. Lebensjahr überschritten haben, mit dem 1. Jänner 1971 das aktive und passive Wahlrecht bei der Papstwahl; sie dürfen auch nicht mehr Mitglieder der römischen Zentralorgane sein. Für die derzeitigen Kardinäle verfügte eine Übergangsbestimmung, daß sie auf Wunsch wei-

* Nach *F. Klostermann*, Kontestation der Antikontestatoren, in: Actio catholica (Wien 1971), H. 1, dem die Schilderung und teilweise auch die Beurteilung dieses „Modells" einer Kritik entnommen sind.

terhin den Vollversammlungen und periodischen Sitzungen dieser Organe mit Stimmrecht beiwohnen können. Außerdem müssen Kardinäle mit Vollendung des 75. Lebensjahres dem Papst ihren Rücktritt von leitenden kurialen Funktionen anbieten.

Diese Verfügung hat schärfste und öffentliche Reaktionen des Dekans des Kardinalskollegiums, des 86jährigen Kardinals Tisserant, und des 80jährigen Kardinals Ottaviani provoziert. Der Dekan und Sprecher des Kardinalskollegiums erklärte wenige Stunden, bevor er sich an der Seite des Papstes in das Flugzeug nach Asien begab, in einem Interview mit dem ersten französischen Fernsehen auf die Frage, ob auch der Papst sich mit dem Gedanken trage, einmal zurückzutreten: „Der Gesundheitszustand des Papstes ist derart, daß der Fall ohne weiteres eintreten könnte, daß er eine solche Entscheidung nicht zu treffen braucht..." Auf die Frage, ob Papst Paul VI. „leidend" sei, bemerkte Tisserant: „Das sieht man doch. Ich habe zwar nicht mit seinem Leibarzt gesprochen, aber es ist bekannt, daß er am letzten Mittwoch nach der Generalaudienz gestützt werden mußte." Direkt auf das „Motu proprio" angesprochen, versicherte der Kardinal: „Darüber weiß ich nichts. Der Papst hat mich nicht konsultiert, aber ich denke, daß ich noch ziemlich rüstig bin, noch reden und handeln kann." Zur Frage, ob er die Entscheidung des Papstes als ungerecht empfinde, betonte der Dekan des Hl. Kollegiums abschließend: „Ich war immer der Überzeugung, daß Christus die Kirche als eine Monarchie gegründet hat, und ich habe die Entscheidungen des Papstes nie diskutiert." Kardinal Ottaviani hingegen erklärte: „Die hohe kirchliche Hierarchie ist auf ungewöhnliche und oberflächliche Weise übergangen worden". In einem Interview mit der römischen Tageszeitung „Il Messaggero" stellte er fest, es sei „ungewöhnlich", daß eine apostolische Konstitution durch ein „einfaches Motu proprio" außer Kraft gesetzt werde. Auch stehe die Entscheidung Pauls VI. im Gegensatz zu einer mehrhundertjährigen Überlieferung. Gerade das hohe Alter der Kardinäle habe der Kirche bisher „erfahrene, sichere, kluge und orthodoxe Ratgeber" garantiert. Der Beschluß des Papstes habe „die Gefahr heraufbeschworen", daß man das gleiche Kriterium analog auf ihn selbst anwenden werde. Da die Kardinäle mit Erreichung des 80. Lebensjahres „als Helfer des Papstes untauglich" seien, müsse man damit rechnen, daß man auch das Wirken des Papstes in Diskussion stellen werde, wenn er das 80. Lebensjahr erreicht habe.

Hier wurde also von hohen kirchlichen Stellen theoretisch und praktisch anerkannt – auch wenn Kardinal Tisserant

davon sprach, daß er Entscheidungen des Papstes nicht diskutiere, und wenn er sich damit zugleich nach wie vor als Kritikgegner deklarierte: Es gibt ein Recht auf innerkirchliche Kritik, und auch der Papst kann kritisiert werden, unter Umständen in aller Öffentlichkeit und unter Zuhilfenahme der modernen Kommunikationsmedien.

Das ist nun freilich an sich selbstverständlich, da ja auch der Papst ein Mensch wie jeder andere ist und darum unter Umständen auch fehlerhaft agiert und reagiert. Er hat zwar ein Amt wie nicht jeder andere; das ändert aber seine menschlichen Aktionen und Reaktionen nicht automatisch. Fehler können und sollen nun auch korrigiert werden, und das zu erreichen, ist der Sinn der Kritik. Das ist auch von Anfang an in der Kirche geschehen, und um eine Kirche, die das klare Nein eines Paulus selbst gegenüber Petrus nicht mehr vertrüge, wäre es nicht gut bestellt.

Man kann ja tatsächlich über die Art des Vorgehens des Papstes geteilter Meinung sein. Eine öffentliche und gründliche Behandlung wäre vielleicht vorzuziehen gewesen. Über das Nichtbefragen der Betroffenen können sich allerdings jene am wenigsten beschweren, die diese Methode bisher anderen gegenüber gedeckt haben, oder die sie gar selbst mitgeübt haben. Man könnte eher kritisieren, daß hier ein zu bescheidener Anfang einer Reform gemacht wurde.

Bedenklich ist es aber, wenn Kritik erst und nur dann einsetzt, wenn man selbst betroffen ist (wenngleich ein persönlich erfahrenes Unrecht auslösender Faktor einer Kritik sein mag). Oder wenn Rechtskreise, die sich ausdrücklich zur unbedingten Unterstützung der kirchlichen Autorität zusammengeschlossen haben, zur Verweigerung der Kirchensteuer auffordern und mit dem Kirchenaustritt drohen, weil der Papst die lateinische Liturgie zerstört habe; hier wird offenbar, wie sehr Autorität zur bloßen Selbstbestätigung, zur Identifikation mit den eigenen Ansichten mißbraucht wird. Persönliche Invektiven, mit denen einem alten, in der Sorge um die Kirche leidenden Papst seine angegriffene Gesundheit vorgehalten und von seinem Tod orakelt wird, sind peinlich und lieblos. Solche Kritik erfüllt in keiner Weise die Aufgabe, die Kritik nun einmal hat: durch ein sonst nicht mögliches Aufdecken von Fehlern und Mißständen zu ihrer Behebung beizutragen und den notwendigen Erneuerungsprozeß in Gang zu setzen. Gerade auch vom Christen, der scharfe und berechtigte Kritik übt, wird zugleich Brüderlichkeit und Fairneß gegenüber dem Kritisierten und Geduld mit seinen Schwächen verlangt.

Artikel

Franz Joseph Schierse

Christologie in der Krise

Der Glaube an Jesus ist das Fundament des Christentums. Christologie in der Krise bedeutet, daß zugleich Glaube und Theologie in der Krise sind: Hat die Wissenschaft, insbesondere die kritische Bibelwissenschaft, den Glauben an Jesus zerstört, oder kann sie dazu beitragen, diesen Glauben klarer, konkreter, spontaner, zeitgemäßer und wirksamer werden zu lassen? — An einigen christologischen Grundaussagen wird dargelegt, daß nicht ein bloßes Tradieren von Formeln den Glauben an Jesus lebendig hält, sondern die Entfaltung des Glaubensverständnisses unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der heutigen Wissenschaften.

red

Die Beunruhigung

Zu den vielen Dingen, die in der heutigen Kirche kontrovers geworden sind, gehört auch die Christologie, die Lehre von Jesus Christus. Das lange Zeit als unumstößlich sicher geltende Fundament unseres Glaubens scheint Risse bekommen zu haben und droht ins Wanken zu geraten. Dieser beunruhigende Vorgang, der zunehmend das sogenannte einfache Kirchenvolk erfaßt, fordert verständlicherweise manche Primär- und Primitivreaktionen heraus. Der Zorn richtet sich meist gegen die Theologen, denen nichts mehr heilig sei und die vor nichts mehr halt machten. Verschiedentlich wird sogar der Ruf nach dem Bannstrahl, der Exkommunikation, laut, wenn es in Predigten und Verlautbarungen heißt: „Wer sagt, er glaube nicht daran, daß Jesus Christus wahrer Gott ist, der gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der katholischen Kirche" (J. Höffner). Solche Reaktionen mögen von dem Wunsch nach geistiger Ruhe und kirchlicher Ordnung getragen sein, zur Lösung der theologischen Probleme tragen sie nichts bei. Leider muß auch gesagt werden, daß Äußerungen dieser Art ein ungesundes, gereiztes Klima schaffen, in dem sachliche Diskussionen, wie sie das Wesen jeder lebendigen Theologie ausmachen, nur schwer gedeihen können.

1. Ursachen der Krise

Wer eine Krise wirklich beheben und nicht nur beklagen will, muß ihre Ursachen kennen und muß wissen, welches Ziel sein Bemühen haben soll: ob es nur darum geht, den Status quo ante wiederherzustellen, oder ob etwa die Chance gegeben ist, neue Sicherheiten und überzeugendere

Argumente zu finden. Beginnen wir gleich mit einer Analyse jenes Status quo ante, den sich manche Seelsorger wieder herbeisehnen oder den sie noch ängstlich zu bewahren suchen. Die Zeit unserer Väter und Großväter war in der Tat eine Epoche beneidenswerter theologischer Ruhe und Selbstverständlichkeit. Was das Kind im Katechismus gelernt und von den Kanzeln gehört hatte, das blieb ihm ein ganzes Leben lang als unveränderter und unabänderlicher Wahrheitsbesitz erhalten. Zwischen der Theologie, wie sie in den Seminaren gelehrt wurde, und den Formeln, die man sich schon im Religionsunterricht der Grundschule einprägen mußte, bestand kein wesentlicher Unterschied, waren doch die Katechismen meist nur in Frageform gekleidete, stofflich reduzierte Grundrisse der Dogmatik.

Problem der theologischen Qualifikationen

Der herrschenden Neuscholastik war es zudem gelungen, durch ein äußerlich sehr klares System von theologischen Qualifikationen den Eindruck absoluter Gewißheit in den Grundfragen der Lehre zu verstärken. Die Hauptthesen des Systems standen – weil als Dogma definiert – unverrückbar fest, Probleme und Dunkelheiten wurden entweder als nicht mehr weiter aufzuhellende Glaubensgeheimnisse deklariert oder in die Corollarien verwiesen. Gewiß hat es auch in dieser Zeit nicht an heftiger Bestreitung der christlichen Lehre gefehlt, aber die aktuellen Angriffe wurden bereits im Vorfeld, in der Fundamentaltheologie, abgewehrt. So konnten die vielleicht echten Fragen und Erkenntnisse der neueren Zeit erst gar nicht bis in das Innere, das Heiligtum der Theologie, die Dogmatik, vordringen. Dort hatte man auch genug damit zun tun, sich mit den alten klassischen Gegnern der Christologie – den Apollinaristen, Nestorianern, Monophysiten und Monotheleten – herumzuschlagen. Deshalb konnte ein durchschnittlicher Theologiestudent gut lernen, welche Distinktionen und Argumente er den Ketzern des 4. oder 5. Jahrhunderts entgegenzuhalten habe, falls sie ihm in der Ewigkeit über den Weg laufen sollten, aber zu einer sachlich und methodisch fruchtbaren Diskussion mit den Forschungsergebnissen seiner Zeit wurde er kaum befähigt. Freilich lag dies zum Teil auch an den gegnerischen Positionen selbst, die – befangen in einem antikirchlichen Rationalismus und Historizismus – keiner ernsthaften Widerlegung wert schienen.

Tabuisierung der dogmatischen Formeln

Bedenklicher noch als die mangelnde Angepaßtheit der Theologie war ihre Tabuisierung dogmatisch festgelegter Inhalte und Formeln. Auf Grund eines ungeschichtlichen Verhältnisses von Wahrheit und Lehre identifizierte man die einmal unter bestimmten historischen Bedingungen

zustandegekommenen Definitionen (samt ihrer später üblich gewordenen theologischen Interpretation) mit dem Glauben, der Offenbarung, selbst. Damit verbot sich aber von vornherein jeder Zweifel, ob etwa ein Dogma auch anders, besser und klarer hätte ausgedrückt werden können und ob man nicht als Theologe geradezu verpflichtet sei, immer wieder nach verständlicheren Begriffen zu suchen. Solche Überlegungen mußten sich – wo sie vereinzelt laut wurden – den vernichtenden Vorwurf des Modernismus und Relativismus gefallen lassen, der gewöhnliche Christ war gehalten, selbständiges Nachdenken und Grübeln als Glaubenszweifel zu beichten. Erst in der Rückschau erkennen wir heute, wie sehr die vielgerühmte Glaubenssicherheit früherer Zeiten das Ergebnis ungesunder Verdrängungen war.

Illusion einer losgelösten Freiheit der Wissenschaft

Allerdings kann uns ein Blick auf die protestantische Theologiegeschichte der letzten hundert Jahre vor der Illusion bewahren, als sei die sogenannte Freiheit der Wissenschaft das Alleinheilmittel für alle Nöte des Glaubens und kirchlichen Lebens. Im evangelischen Bereich tritt sogar die Diskrepanz zwischen einer nur sich selbst verantwortlichen Universitätstheologie und dem schlichten Gemeindeglauben beziehungsweise den legitimen Interessen der kirchlichen Behörden noch deutlicher zutage. Es zeigt sich hier einmal die Fragwürdigkeit einer theologischen Wissenschaft, die nicht mehr der kirchlichen Gemeinschaft dient, und zum anderen das Problem dessen, was wir den „schlichten Gemeindeglauben" genannt haben (katholischerseits spricht man gern von „unserem guten, gläubigen Volk"). Man vergißt leicht, daß die Bewußtseinslage der kirchentreuen Gläubigen und ihre religiöse Praxis auch nur das Ergebnis bestimmter zeitbedingter Theologien und geschichtlich gewordener Formen darstellen. Wiederum aber haben sich die Artikulationen des Glaubens so sehr mit ihm selbst identifiziert, daß ihre Preisgabe zwangsläufig zum christlichen Substanzverlust führt. Von daher erklären sich nicht nur die Phänomene des Massenabfalls, sondern auch die zunehmend sektiererischen Verhaltensweisen der Gläubiggebliebenen. Sie begründen und verteidigen ihren religiösen Besitzstand vorwiegend emotionell, sperren sich grundsätzlich gegen historisch-kritische Methoden der Schriftauslegung und sehen in ihrer (doch nur relativen) Andersartigkeit gegenüber der Welt das Siegel ihrer Auserwählung. Damit soll keineswegs bestritten werden – und dies macht die innerkirchlichen Auseinandersetzungen oft so tragisch –, daß unter ihnen der echte, tätige Christus-

glaube immer noch seinen bevorzugten Ort hat, und das nicht nur institutionell, sondern auch lebensmäßig. Gerade deshalb aber muß man die Gefahr sehen, daß Jesus im Zugriff der Guten, Gerechten und Frommen nicht mehr „er selbst" (Hebr 13,8) bleibt, sondern der Selbstbehauptung einer religiösen Gemeinschaft dienen muß, die sich „ihren" Gott, „ihren" Jesus, „ihren" Glauben nicht nehmen lassen will.

Notwendigkeit einer christologischen Diskussion

Wir haben die Hintergründe der heutigen Glaubenskrise etwas ausführlicher dargestellt, weil man die anstehenden christologischen Fragen nicht isoliert und wie in einem luftleeren Raum betrachten kann. Im Unterschied zu manchen früheren Lehrstreitigkeiten, von denen sich nur die Zunft der Theologen betroffen fühlen durfte, steht heute offenbar die Existenz der ganzen Kirche, zumindest aber ihrer traditionellen Erscheinungsform, auf dem Spiel. Wenn Jesus wirklich der bestimmende Faktor, das „innere Gesetz" (vgl. 1 Kor 9,21) des Christen und der Kirche ist, kommt es eben doch ganz entscheidend darauf an, wer dieser Jesus gewesen ist und was seine Absichten waren. An diesen Fragen scheiden sich bereits die Geister. Die einen meinen, mit den Antworten der traditionellen Christologie sei längst alles Wesentliche gesagt, über die Formulierung des Chalcedonense (451) hinaus könne es keine neuen und besseren Einsichten geben. Andere Theologen weisen auf die Unklarheiten und Mängel der bekannten Definitionen hin und halten die christologische Diskussion für durchaus noch nicht abgeschlossen („Chalcedon nicht Ende, sondern Anfang"). Wer die Entwicklungsfähigkeit christologischer Erkenntnisse vertritt, hat es naturgemäß bedeutend schwerer. Er muß zunächst, um Mißverständnisse abzuwehren, erklären, daß Veränderungen im theologischen Bereich, das heißt, in der Terminologie, der Konzeption und der Zielrichtung, nicht notwendig den Glauben zerstören oder grundlegend verändern. Der Glaube an Jesus ist immer „einer" (Eph 4,5), der Christologien können viele sein und sind – nach dem Ausweis der frühen Kirchengeschichte – viele gewesen. Zweitens muß sich der Theologe über die Methoden klar werden, von denen er Fortschritte in der Erkenntnis Jesu Christi erwartet. Die klassische Methode der Theologie war und ist immer noch die Spekulation, das heißt, das über die unmittelbare Erfahrungswirklichkeit hinausgehende rationale Erkennen der metaphysischen Grundlagen eines Gegenstandes. Auf die Christologie bezogen, würde dies eine an die historische Erfahrung an-

knüpfende, sie aber übersteigende Wesensanalyse der Person und des Wirkens Jesu bedeuten. Will also die Spekulation nicht den Boden unter den Füßen verlieren, muß sie von den historischen Gegebenheiten der Geschichte Jesu ausgehen, und da stellt sich die Frage, ob dies ohne Berücksichtigung der neuzeitlichen Evangelienforschung geschehen kann. Offenbar ist es für die Christologie doch nicht gleichgültig, welche gesicherten Tatsachen sie in Rechnung stellen darf: ob Jesus sich zum Beispiel selber als Gottessohn bezeichnet hat, ob die johanneischen Offenbarungsreden von ihm selber gehalten wurden, ob er Wasser in Wein verwandelt, Brote vermehrt und Tote auferweckt hat und schließlich – das Allerwichtigste – ob seine Auferstehung und Himmelfahrt als historische Ereignisse zu verstehen sind. Aus durchschnittlichen Predigten und kirchlichen Lehräußerungen gewinnt man leider nicht den Eindruck, daß diese von der Evangelienforschung zur Diskussion gestellten Fragen bereits in den Bewußtseinshorizont eingedrungen sind. Anderseits empfangen viele Gläubige durch die Massenmedien eine naturgemäß unzureichende, fragmentarische oder schiefe Aufklärung, was oft zu Verwirrung und Ratlosigkeit führt. Hier, in der unbewältigten Aufarbeitung der historisch-kritischen Evangelienauslegung, liegt die Hauptwurzel der gegenwärtigen christologischen Krise.

2. Die meistgehörten Einwände

Die oft geänderten Meinungen der Bibelwissenschaft – kein festes Fundament

Der meist gehörte Einwand gegen den Versuch, eine Christologie auf den historisch erweisbaren und exegetisch gesicherten Daten der Geschichte Jesu aufzubauen, lautet etwa folgendermaßen: Die kritische Bibelwissenschaft hat ihre Meinungen schon so oft geändert, daß man auch ihren augenblicklichen Ergebnissen nicht trauen kann. Der Glaube aber braucht ein festes, unerschütterliches Fundament, und das kann nur die Lehre der Kirche sein. Dieser Einwand ist psychologisch sehr ernst zu nehmen, beruht aber trotzdem auf einigen Mißverständnissen. Gewiß trifft es zu, daß die Evangelienforschung wie jede Wissenschaft auf manchen Irr- und Umwegen vorangegangen ist und ihre Ergebnisse immer wieder überprüfen und korrigieren muß, weil alle Auslegung von Texten geschichtlich bedingt bleibt. Anderseits sind ihr bestimmte Grundeinsichten zuteil geworden, die sich nach menschlichem Ermessen niemals ändern werden, wie die Erkenntnis, daß die Evangelien in erster Linie Glaubenszeugnisse sind, daß ihre Verfasser keine Augenzeugen des Lebens Jesu waren, daß der historische Jesus unmöglich die johanneischen Offenbarungsreden gehalten haben kann, daß alle christologischen Hoheitstitel – außer

wahrscheinlich dem des Menschensohns – erst aus der Theologie der Gemeinden stammen und vieles andere mehr. Einer Erläuterung bedarf aber auch die Ansicht, das einzig verläßliche und absolut sichere Fundament des Glaubens sei die Lehre der Kirche. Das ist insofern richtig, als die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht einfach mit dem Glauben identisch sind, sonst würden wir, wie im theologischen Liberalismus, nur an das glauben, was wir jeweils wissen und beweisen können. Selbstverständlich bedarf es der gläubigen Deutung und damit der freien persönlichen Entscheidung, die von den ersten Jüngern ursprünglich und vorbildlich für die ganze Kirche getroffen wurde. Aber diese gläubige Deutung stand ja nicht in sich selbst, sonst wäre sie reine Ideologie und bloße Spekulation gewesen, sie bezog sich auf bestimmte Tatsachen und Erfahrungen. Nun läßt sich kaum bestreiten, daß die traditionelle Christologie allen Jesusüberlieferungen den Charakter von historischen Tatsachen zugeschrieben hat, sie fußte also auf einer vorkritischen, biblizistischen Auslegung der Evangelien. Wäre es anders, bräuchte sie sich durch die neuere Exegese überhaupt nicht verunsichert zu fühlen, dann könnte sie ihre Spekulationen wie bisher in aller Gelassenheit weiterführen. Allerdings müßte sie sich dann offen zum Biblizismus bekennen oder den ideologischen Charakter ihrer Thesen eingestehen.

Preisgabe der Gottheit Jesu?

Ein zweiter wohl noch gewichtigerer Einwand geht dahin, daß die kritische Bibelauslegung nicht mehr genügend übrig gelassen habe, um das Bekenntnis zu Jesus als dem ewigen Gottessohn zu stützen. Deshalb bleibe nur die Wahl, entweder die neuere Exegese für falsch zu erklären oder den Glauben an die Gottheit Jesu preiszugeben. Es würde einer Versachlichung der Diskussion außerordentlich dienen, wenn man sich über zwei Komplexe verständigen könnte: 1. Welche Vorstellungen stehen hinter dem Begriff der „Gottheit" Jesu?, und 2. Was hat die kritische Exegese von der Jesusüberlieferung übriggelassen?

Von der Theologie nicht gedeckte Vorstellungen von der „Gottheit" Jesu

1. Mit dem Begriff der „Gottheit" – den das Neue Testament übrigens nie auf Jesus anwendet – verbinden sich leicht Assoziationen, die auch von der herkömmlichen Christologie nicht gedeckt werden. So erscheint zum Beispiel den meisten Gläubigen die Gottheit Jesu ernstlich gefährdet, wenn Zweifel an der Historizität der *Jungfrauengeburt* angemeldet werden, obwohl die klassische Theologie einen solchen Zusammenhang niemals als konstitutiv bezeichnet hat. Selbst bei den wenigen Autoren des Neuen Testaments,

die von der Jungfrauengeburt sprechen, wird die Gottessohnschaft Jesu nicht darauf zurückgeführt, daß er keinen menschlichen Vater gehabt habe (auch Lk 1,35 nicht!). Erst recht haben weder Paulus noch Johannes ihre Gläubigen gelehrt, Jesus sei Gottes Sohn, weil er aus einer Jungfrau geboren wurde. Wenn die Frage der historisch und physiologisch verstandenen Jungfrauengeburt trotzdem zu einem christologischen Schibboleth geworden ist, dann liegen offenbar schwere theologische Mißverständnisse zugrunde. Ein Gottessohn, der keinen menschlichen Vater haben *kann*, gerät in den Verdacht, eben doch eine Art „Halbgott" zu sein, das heißt, ein Wesen, das weder ganz Gott noch ganz Mensch ist, aber auf Grund seines göttlichen Ursprungs über außergewöhnliche Kräfte verfügt. Nicht minder bedenklich ist die geschlechtsfeindlich-dualistische Implikation, die von einer gynäkologisch verstandenen Jungfrauengeburt kaum ferngehalten werden kann. Sollte der normale Zeugungsvorgang mit der Gottheit so unvereinbar sein, daß auch die Menschheit Jesu von diesem „Makel" befreit werden muß?

Die Wunder Jesu als Gottesbeweise?

Eine ähnlich schiefe Argumentation bringt die von den Evangelien erzählten *Wunder Jesu* mit seiner Gottheit in Verbindung. Besonders die sogenannten Naturwunder und Totenerweckungen werden in volkstümlicher Apologetik, in Predigt und Religionsunterricht immer noch als Beweise für Jesu Gottheit angeführt. Das sich dahinter verbergende Gottesbild bedürfte einer dringend notwendigen Absicherung, damit Gott nicht zum überdimensionalen Zauberer, zu einem allmächtigen guten Geist denaturiert wird, der seinen Getreuen in der Not zu Hilfe kommt, sobald sie ihn herbeirufen. Die Fixierung des religiösen Interesses auf den Wunderbeweis wird schon im Neuen Testament kritisiert (Mk 8,11–12 parr; 1 Kor 1,22), und es kann auch den heutigen Gläubigen nicht oft genug gesagt werden, daß Wunder sich nicht zu Gottes*beweisen* eignen. Gott wird aus den normalen „Werken" der Schöpfung erkannt (Röm 1,20), und ein Gott, der nur in wunderbaren Ereignissen begegnete, wäre eben doch ein wunderlicher Gott. Das Wunder hat in der Bibel seine Funktion als Zeichen, als Anruf zum Glauben, es dient oft zur gleichnishaften Veranschaulichung, und es muß vor allem im Zusammenhang mit der Wortüberlieferung gesehen werden. Die isolierte Betrachtung Jesu als eines Thaumaturgen, der mit seinen außergewöhnlichen Taten seine Gottheit habe beweisen wollen, ist mit schuld an der heutigen Glaubenskrise. Selbst wenn der Historiker feststellen könnte – was ihm mit seinen Mitteln

unmöglich ist –, daß Jesus die sogenannten Naturwunder gewirkt habe, wäre damit seine Gottheit noch nicht wissenschaftlich erwiesen. Auch von manchen Propheten des Alten Testaments werden ähnliche Wunder berichtet, also könnte Jesus trotz dieser Taten ein „bloßer Mensch" gewesen sein. Freilich fiele es uns leichter, an seine göttliche Macht zu glauben, wenn wir die betreffenden Wundergeschichten als historisch zuverlässige Berichte verstehen dürften. Da dies aber leider aus verschiedenen Gründen nicht der Fall ist, muß sich die Christologie nach tragfähigeren Fundamenten umsehen.

Nicht isolierte Auferstehung, sondern Bekenntnis zu *Jesus*, dem Auferstandenen

Ein solches Fundament stellt nach allgemeiner Ansicht die *Auferstehung Jesu* dar. Sie gilt als das größte Wunder des Neuen Bundes, als das Siegel der Gottheit. Allerdings verbinden sich auch hier mit dem Begriff der „Gottheit" oft recht einseitige und theologisch unreflektierte Vorstellungen. Man denkt an eine Art übernatürliche Qualität, die während des irdischen Lebens verborgen geblieben oder nur gelegentlich in den Wundern hervorgebrochen sei, jetzt aber den ganzen verklärten Auferstehungsleib durchwalte und ihn zu einer ganz und gar wunderbaren Existenzweise befähige (Erscheinen bei verschlossenen Türen, Wechsel der Gestalt, Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten, räumliche Himmelfahrt, Thronen zur Rechten des Vaters, sakramentale Gegenwart u. a.). „Gottheit" wird also vorzugsweise mit dem Leben nach dem Tod, dem Jenseits, der verklärten Leiblichkeit, dem Durchbrechen von Naturgesetzen assoziiert. Ohne den Wahrheitsgehalt dieser Elemente leugnen zu wollen, muß man doch darauf hinweisen, daß die neutestamentliche Osterbotschaft einen umfassenderen Horizont besitzt, und dies gerade im Hinblick auf die Christologie. Im Falle Jesu geht es nicht (oder zumindest nicht nur) um die Wiederbelebung eines Leichnams, sondern um die „In-Kraft-Setzung" (Röm 1,4) seines ganzen Lebens und Sterbens. An die Auferstehung glauben ist gleichbedeutend mit an Jesus glauben. Der Glaubende muß aber wissen, wer dieser Jesus war und was er gewollt hat, sonst verselbständigt sich die Auferstehung zum eigentlichen Glaubensgegenstand, und Jesus erscheint nur als ihr mehr oder minder zufälliges Beispiel. Wie der Begriff der Gottheit nicht einseitig von dem Komplex der Totenerweckung hergeleitet werden darf, so lassen sich auch die Osterereignisse nur sehr behutsam als christologische Beweismittel verwenden. Die mit großer Leidenschaftlichkeit geführte Diskussion der letzten Jahre hat ergeben, daß der Historiker keinen Anlaß hat, an der Tatsächlichkeit von Erscheinungen zu zweifeln.

Ebenso sicher ist, daß diese Erscheinungen – wie immer man sie im einzelnen deutet – die Jünger zu der Glaubensüberzeugung geführt haben, ihr gekreuzigter Meister sei von den Toten auferstanden und von Gott zum Messias beziehungsweise Herrn erhöht worden. Dieser historisch konstatierbare, aber naturgemäß nicht zu beweisende Auferstehungsglaube ist also seinem Wesen nach christologischer Natur, das heißt, er beinhaltet eine gläubige Interpretation der Gestalt und des Schicksals Jesu. Wenn dem so ist, genügt aber „die Auferstehung" als solche nicht, um den Christusglauben zu begründen – weil es eben „die Auferstehung" als isoliertes historisches Ereignis nicht gibt. Wir haben nur – oder besser: viel mehr! – Jesus von Nazareth, zu dessen Auferweckung und Herrschaft wir uns bekennen.

In den bisherigen Beispielen wurden einzelne Überlieferungskomplexe benutzt, um die Gottheit Jesu zu beweisen. Die Argumentation lautete etwa so: Weil Jesus von einer Jungfrau geboren wurde, weil er große Wunder gewirkt hat, weil er von den Toten auferstanden ist – deshalb muß er Gott gewesen sein. Wir haben gesehen, daß diese Art von kurzschlüssiger Apologetik nicht überzeugt und sogar meist zu schiefen Gottesvorstellungen führt.

Die göttliche Autorität der Kirche – unter der Kritik der Gottesherrschaft

Besser steht es mit einer anderen Verwendung der Gottheit Jesu, bei der die Beweisführung allerdings umgekehrt verläuft. Es handelt sich um die *Kirche* als einer von Jesus gestifteten Institution, und man sagt hier: Weil Jesus Gott war, deshalb ist die von ihm gestiftete Kirche eine göttliche Einrichtung, deshalb stehen ihre Amtsträger an Gottes Statt und verkünden in göttlicher Autorität Gottes Wort und Wahrheit. An diesem ekklesiologischen Argument wird deutlich, daß „Gottheit" in erster Linie ein Autoritätsbegriff ist, der Herrschaft und letztverbindlichen Anspruch einschließt. Man kann also statt „Gott" auch „Herr" sagen, wie dies im biblischen Bereich und in der Liturgie geschieht. Trotzdem behält das Attribut „göttlich" in diesem Zusammenhang seine Funktion: Es legitimiert die Herrschaft auf unüberbietbare Weise und macht sie unangreifbar für Widerspruch und Kritik. Die institutionelle Kirche hat deshalb ein begreifliches Interesse, ihren Stifter nicht nur als Herrn und Heiland, sondern ausdrücklich auch als Gott bzw. göttlich zu bekennen. Dieser theologische Sprachgebrauch ist solange in Ordnung, als sich die kirchlichen Amtsträger bewußt bleiben, daß ihre Herrschaft unter dem Gericht der Gottesherrschaft steht (Mt 24,45–51 par) und daß Jesus selber den Begriff des Herrschens für seine Jünger neu ausgelegt hat (Mk 10,35–45 parr). Darüber hinaus wird die

Art göttlicher Macht- und Autoritätsausübung an seinem ganzen Wirken beispielhaft sichtbar – bis hin zum Sklaven- und Verbrechertod am Kreuz (vgl. Joh 13,12–17). Jesus hat aber nicht nur die Methoden des Herr-Seins so radikal verändert, daß sich jede Tabuisierung und Sakralisierung ihrer Formen verbieten müßte, er hat auch die Ansprüche Gottes an den Menschen mit neuen und provokatorischen Inhalten gefüllt. Seitdem ist es nicht mehr möglich, sich einfach auf das Attribut „göttlich" zu berufen, ohne die konkreten Weisungen Jesu vor Augen zu haben. Die gleiche Notwendigkeit der Interpretation besteht nun aber auch für den Begriff der „Gottheit". Als Gottheit Jesu läßt sie sich nur vom Evangelium her definieren, die Religionsphilosophie kann allein das formale Element der absoluten Verbindlichkeit beisteuern.

Der Rest: eine auf Predigt, Leben und Wirken Jesu gestützte Christologie

2. Unsere zweite Frage lautete: Was hat die kritische Exegese von der Jesusüberlieferung übriggelassen? Die Frage wird, wie wir bereits andeuteten, mit dem unüberhörbaren Vorwurf gestellt, als reiche das Wenige, das sich noch nicht in der Lauge der Wissenschaft aufgelöst habe, keinesfalls aus, um eine Christologie zu begründen. In der Tat hat uns die Exegese gelehrt, daß viele Überlieferungen, die bislang als historische Grundlagen der christologischen Spekulation benutzt wurden, selbst schon gläubige Interpretationen des Jesusgeschehens sind. Dadurch ist der Weg zur Erkenntnis Jesu bedeutend enger und schwieriger geworden, aber es hat sich uns in den vorhergehenden Abschnitten wohl zur Genüge gezeigt, daß die breite, mit Wundern und „übernatürlichen Fakten" gepflasterte Straße leicht in die Irre führt. Leider sind viele, auch theologisch sehr gebildete Christen noch kaum in der Lage, die christologische Relevanz jener Überlieferungen zu begreifen, die die Bibelwissenschaft gleichsam als „heiligen Rest" übriggelassen hat. Es handelt sich, thematisch geordnet, um die Grundzüge der Predigt Jesu, um Krankenheilungen, Exorzismen und den historischen Kern der Leidensgeschichte. Dabei kommt der Predigt die größte Bedeutung zu, weil wir nur aus den Worten Jesu erfahren können, welchen Sinn er mit seinen Taten verband.

Wie könnte oder müßte nun eine Christologie aussehen, die sich auf die ipsissima verba und facta stützt? Daß ein solches Bemühen keine erst neuzeitliche, hyperkritische Konstruktion ist, ersieht man bereits an der Redequelle Q. Dort wird zum Beispiel der Gottessohntitel ausdrücklich nicht von den Wundern, sondern von der Wortoffenbarung her

interpretiert (Versuchungsgeschichte: Mt 4 par; Lobpreis des Vaters: Mt 11,25–27 par). Einer heutigen Christologie käme es zunächst nicht auf diesen oder jenen Titel an, sondern auf das sachliche Programm, das Jesus vertreten hat. In diesem Zusammenhang wären dann zwei Fragen zu klären: a) Wie steht es mit der Originalität, der Einzigartigkeit oder auch der „Endgültigkeit" der Lehre Jesu? b) Warum ist im Falle Jesu die Person mit seinem Wort und Werk unlösbar verknüpft?

Die Einzigartigkeit der Lehre Jesu

Zu a) Die oft vorgebrachte Behauptung, Jesus habe im Grunde das gleiche gesagt wie viele Propheten, Weisheitslehrer, Schriftgelehrte, Religionsstifter und Philosophen, könnte man ebenso global und polemisch zurückweisen: Ihr kennt weder den einen noch die anderen! Doch ist selbstverständlich zuzugeben, daß auch die Verkündigung Jesu in einem bestimmten kultur-, zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext steht. Wäre sie völlig neu, absolut unvergleichlich, noch nie gehört, müßte man sie als esoterische Geheimlehre bezeichnen und die geistige Gesundheit ihres Urhebers anzweifeln. Jesus selber hat aus seiner Verwurzelung in der Tradition des jüdischen Volkes keinen Hehl gemacht. Trotzdem enthält sein Evangelium Gedanken, wie sie in dieser Form, dieser Klarheit und Dichte sonst nirgendwo anzutreffen sind. Ich verweise nur auf die großen Themen der Bergpredigt (gottgemäßes Verhalten zum Mitmenschen, gewaltlose Überwindung des Unrechts, Feindesliebe, Freiheit vom Besitz), auf die durch zahlreiche Gleichnisse veranschaulichte Botschaft von der bedingungslosen, zuvorkommenden Vergebungsbereitschaft Gottes wie überhaupt auf die durch Machttaten unterstützte Ansage einer Gottesherrschaft, die den Menschen wahrhaft befreit. Ebensowenig läßt sich bestreiten, daß den Aussagen, die Jesus über Gott macht, und den Forderungen, die er an den Menschen stellt, eine absolute Endgültigkeit zukommt, das heißt, sie sind der Sache nach unüberbietbar. Gerade im Vergleich mit heute aktuellen humanitären und gesellschaftspolitischen Modellen erkennt man, daß der Beitrag des Evangeliums (der leider nicht immer gleichlautend ist mit dem Beitrag der Kirchen) für Würde, Freiheit und Lebensrecht des Menschen unentbehrlich ist.

Die absolute Notwendigkeit der Person Jesu

Zu b): Auf die Frage nach der unlösbaren Verbindung zwischen der Person Jesu und seinem Wort bzw. Werk gibt es wohl schon eine dogmatische, aber noch kaum eine rational überzeugende Antwort. Wenn man voraussetzt, daß Jesus Gottes Sohn war, dann gewinnt naturgemäß jedes seiner Worte und Werke eine überragende Bedeutung, mag es sich

dabei auch um äußerlich ganz banale Dinge handeln. Uns geht es jedoch umgekehrt darum, aus den Worten und Werken Jesu auf die absolute Notwendigkeit seiner Person zu schließen. Warum kann man sich nicht zur Lehre, zur „Sache" Jesu bekennen, ohne an ihn selbst zu glauben? Der Hauptgrund scheint in folgendem zu liegen: Jesus hat keine Lehre über Gott, über den Menschen, über die Welt vorgetragen, sondern zu bestimmten Verhaltensweisen aufgerufen. Aber auch diese Weisungen sind keine gewöhnlichen sittlichen Normen, die aus sich selbst einsichtig wären. Man muß Jesus glauben, daß Gott so handelt, wie er es uns gesagt und vorgezeigt hat, und daß auch wir so handeln dürfen. Das einleuchtendste Beispiel ist die Sündenvergebung: Jesus hat Sündern die Gemeinschaft mit Gott angeboten, ohne Vorbedingung, ohne vorherige Bußleistungen, und er hat seine Jünger zu entsprechendem Verhalten ermächtigt. Dies hat ihn in Konflikt mit den Pharisäern gebracht, für die Gott der strenge Hüter des Gesetzes, der unnachsichtige Wahrer einer für ihn selbst verbindlichen Ordnung war. Es war also schon vor Ostern möglich und notwendig, an Jesus als den wahren Offenbarer göttlicher Güte zu glauben. Der nachösterliche Christusglaube bezieht auch und gerade den Kreuzestod in diese Offenbarung mit ein, so daß sich der Mensch nun in seinem Leben *und* Sterben von Gottes Gnade gehalten weiß.

Selbst nach diesen reichlich fragmentarischen Hinweisen muß man wohl zugeben, daß der Glaube an Jesus durch die kritische Bibelwissenschaft nichts verloren hat. Im Gegenteil, er scheint sogar an Klarheit, Konkretion und Spontaneität gewonnen zu haben. Es besteht jetzt mehr als bisher die Chance, sich aus persönlicher Überzeugung für Jesus zu entscheiden und nicht nur eine vorgeprägte Formel zu übernehmen. Gewiß bedarf eine Gemeinschaft auch fest umrissener Bekenntnisse und Hoheitstitel, mit denen sie ihrem Glauben öffentlich Ausdruck verleihen kann. Aber solche Bekenntnisformeln sind sekundär und ein Notbehelf, weil sie weder den „unergründlichen Reichtum Christi" (Eph 3,8) noch die dem Evangelium eigentümliche „Kraft" (Röm 1,16) ausschöpfen können. Wir brauchen es deshalb nicht von vornherein als eine unheilvolle Krise zu betrachten, wenn viele Menschen anfangen, sich Gedanken über die ihnen überlieferten christologischen Formeln zu machen. Eine Krise kann auch zur Heilung, zum Neubeginn führen: dann nämlich, wenn der Mensch im Umgang mit dem Evangelium erfährt, daß sein Urteil über Jesus nur richtig ist, wenn es ihn selbst, den Menschen, verurteilt und freispricht.

Literaturhinweise:

Mysterium Salutis III, 1. Das Christusereignis, Einsiedeln – Zürich Köln 1970; *P. Schoonenberg*, Ein Gott der Menschen, ebd. 1969; *W. Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966; *H. Braun*, Jesus, Stuttgart 1969 (ev.); *R. Schnakkenburg – F. J. Schierse*, Wer war Jesus von Nazareth? Düsseldorf 1970; *R. H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, ebd. 1968; *A. Kassing*, Auferstanden für uns. Eine Auslegung der neutestamentlichen Osterbotschaft, Mainz 1969.

Alfred Völler

Die theologischen Voraussetzungen der Interkommunion, dargestellt am Verhältnis zu den getrennten orientalischen Kirchen

Die Interkommunion zwischen den verschiedenen Kirchen wird immer eindringlicher gefordert. Zugleich hat es den Anschein, als ob wir uns von diesem Ziel eher wieder entfernten, als es in absehbarer Zeit zu erreichen. Der folgende Beitrag untersucht, vom II. Vatikanum und einem theologiegeschichtlichen Rückblick ausgehend, diese Frage am Verhältnis der katholischen Kirche zu den getrennten orientalischen Kirchen. Er weist mit gewichtigen theologischen Argumenten nach, daß die Interkommunion geboten sei, wenn die kirchlichen Gemeinschaften nicht die von ihnen festgehaltene Wahrheit von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi, die wesentlich im Wort und im Sakrament und erst subsidiär im Amt begründet sei, verraten wollen. Der Beitrag mag geeignet sein, wenigstens die Interkommunion mit den orthodoxen Kirchen als legitim und notwendig zu erweisen; die Überlegungen gelten aber analog auch für das Gespräch mit der evangelischen Theologie. red

I. Die Situation nach dem Zweiten Vatikanum

Die gemeinsame Feier der Eucharistie von Christen der katholischen Kirche und der getrennten orientalischen Kirchen ist noch immer nicht Wirklichkeit. Zwar ist den Katholiken und den getrennten orientalischen Kirchen eine begrenzte Möglichkeit der Teilnahme an den Eucharistiefeiern der anderen Kirche zugestanden worden[1]. Im Dekret über die katholischen Ostkirchen heißt es: „Unter Wahrung der erwähnten Grundsätze können Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt"[2]. Diese Regelung ist durch das Ökumenische Direktorium ergänzt worden: „Die gemäß dem Dekret für die Gläubigen der katholischen Ostkirchen geltenden Vorschriften sind auch für die Gläubigen jedweden Ritus ohne Ausnahme, also auch für die Gläubigen des lateinischen Ritus, in Kraft"[3]. Zu den Gründen, die eine Teilnahme rechtfertigen können, wird gesagt: „Außer in Notfällen ist ein gültiger Grund für die Teilnahme an den

1 Dabei handelt es sich jedoch um eine einseitig von der katholischen Kirche ohne vorausgehende Absprache getroffene Regelung.
2 Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 27.
3 Ökumenisches Direktorium, Erster Teil, Nr. 41.

Sakramenten vorhanden, wenn wegen besonderer Umstände allzu lange eine materielle oder moralische Unmöglichkeit besteht, die Sakramente in der eigenen Kirche zu empfangen. Ohne rechtmäßigen Grund soll ein Glaubender nicht der geistlichen Frucht der Sakramente beraubt werden"[4]. Eine über diese Regelungen hinausgehende gegenseitige Teilnahme an der Eucharistie glaubt man jedoch nicht rechtfertigen zu können, schon gar nicht eine volle Gottesdienstgemeinschaft unter den Kirchen.

Bedenken gegen die volle Gottesdienstgemeinschaft

Bedenken, die erhoben werden, sind nicht nur solche der Opportunität, sie sind zumeist grundsätzlicher Art. Man ist der Meinung, eine noch großzügigere Praxis sei mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche und dem theologischen Verständnis der Eucharistie unvereinbar[5]. – In diesem Beitrag soll in die entgegengesetzte Richtung gefragt werden: Fordern nicht das Selbstverständnis der katholischen Kirche und das theologische Verständnis der nichtkatholischen orientalischen Kirchen die gemeinsame Feier der Eucharistie? Können wir uns noch recht als Gemeinde Jesu Christi verstehen, wenn wir den Christen der getrennten orientalischen Kirchen nicht grundsätzlich die gemeinsame Eucharistiefeier anbieten und ermöglichen? Sind die Dinge, die uns trennen, von einem solchen Gewicht, daß sie eine Gemeinschaft über das jetzt mögliche Maß hinaus nicht zulassen? Oder müssen wir sagen: die Tatsache, daß wir noch immer nicht, auch bei den bestehenden Differenzen, gemeinsam Eucharistie feiern, ist Zeugnis gegen uns, Zeugnis gegen das, zu dem wir uns bekennen? Sind die Differenzen von einem solchen Gewicht, daß wir eine weiterreichende gemeinsame Feier der Eucharistie aus theologischen Gründen heraus nicht ermöglichen dürfen, oder müssen wir um der Wahrhaftigkeit unserer Eucharistiefeiern willen den getrennten orientalischen Kirchen die volle Eucharistiegemeinschaft anbieten?

Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es gibt sicher einen unmittelbareren Zugang zur Frage und zu einer Lösung[6]. Doch

4 Ebd., Nr. 44.

5 Noch weitreichender sind die von *G. May*, Fragen zum Ökumenischen Direktorium I. Teil, in: TThZ 78 (1969) 150–160, vorgetragenen Bedenken. Selbst die durch das Dekret über die katholischen Ostkirchen und das Ökumenische Direktorium gegebenen Möglichkeiten der Teilnahme an den Eucharistiefeiern scheinen ihm schwerlich mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche vereinbar.

6 Vgl. dazu vor allem die in der Wochenzeitung „Publik" veröffentlichten Beiträge: *H. Bacht*, Gemeinschaft an getrennten Tischen? Vorbemerkungen zu einer Diskussion über das Thema Interkommunion (16. 10. 1970, S. 23); *A. Kirchgäßner*, Gastfreundschaft auf hoher Ebene. Zum Problem „Interkommunion" an der Basis (23. 10. 1970, S. 25); *W. Pannenberg*, Das Abendmahl – Sakrament der Einheit. Die Eucharistiefeier ist nicht nur Zeichen, sondern auch Quelle kirchlicher Gemeinschaft (30. 10. 1970, S. 23); *W. Kasper*, Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung (6. 11. 1970,

mag dieser Zugang den Vorteil haben, daß er versucht, die Problemstellung der Vergangenheit zu beachten, den Denkansatz anderer aufzugreifen und weiterzuführen und Forderungen, die gestellt werden, soweit wie möglich von auf dem Konzil deutlich werdenden Ansätzen her verständlich zu machen, wenn auch nicht vollauf zu begründen.

II. Die Einzigkeit der Kirche Jesu Christi

1. Kirche nur der Katholiken?

Wie eine genaue geschichtliche Untersuchung zeigt, lag allen Verboten der Teilnahme katholischer Christen am Gottesdienst der nichtkatholischen Christen diese Überzeugung zugrunde: Die Kirche Jesu Christi ist in ihrer von Christus gegebenen Gestalt einzig in der katholischen Kirche verwirklicht. Alle anderen christlichen Gemeinschaften, die sich neben der katholischen Kirche konstituierten, selbst wenn an der Rechtheit ihrer Lehre und der Gültigkeit der Sakramente nicht zu zweifeln ist, können nicht als Kirche Jesu Christi angesehen werden oder als Teilkirchen der einen universalen Kirche, die sich aus vielen miteinander in Gemeinschaft stehenden Ortskirchen aufbaut[7].

Die Frage der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi stellte sich zwangsläufig für das Zweite Vatikanische Konzil, als es darum ging, die theologische Wirklichkeit der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften zu beachten und deutlicher zu erfassen, nicht nur zu sagen, daß diese nicht in genau der Weise Verwirklichung der Kirche Jesu Christi sind, wie die katholische Kirche es für sich behauptet, sondern auch zu sagen, was sie – theologisch gesehen – nun dennoch sind. Die dogmatische Konstitution über die Kirche hat den immer von der katholischen Kirche für sich erhobenen Ausschließlichkeitsanspruch nicht einfachhin aufgegeben, doch ist die undifferenzierte Gleichsetzung von Kirche Jesu Christi und katholischer Kirche überwunden[8]. Die Möglichkeit der Verwirklichung der Kirche Jesu Christi in den anderen christlichen Gemeinschaften ist zumindest offengelassen, wenn auch nicht ausdrücklich die Verwirklichung der Kirche Jesu Christi in ihnen ausgesagt wird. Der Anspruch, Verwirklichung der Kirche Jesu Christi zu sein, wird nicht mehr ausschließlich erhoben. Andere Formen geschichtlicher Verwicklung der Kirche Christi bleiben zumindest offen.

S. 23]; *P. Brunner*, Kirche ohne Eucharistie? Wege zur Verwirklichung von „Interkommunion" (13. 11. 1970, S. 23]; *K. Lehmann*, Die Wurzel der Trennung – die Chance ihrer Heilung. Abendmahlsgemeinschaft und die Wirklichkeit der einen Kirche (20. 11. 1970, S. 23).

7 Vgl. dazu ausführlicher: *A. Völler*, Einheit der Kirche und Gemeinschaft des Kultes. Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen rechtlicher Gestaltung der Teilnahme katholischer Christen am nichtkatholischen christlichen Gottesdienst (Analecta Gregoriana 171, Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 25), Rom 1969, 11–83.

8 Zu Einzelheiten vgl. die Kommentare zur Konstitution.

Diese Aussagen sind in bedeutsamer Weise im Dekret über den Ökumenismus ergänzt worden. Dieses betont nicht nur die bestehende Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen – nicht nur eine Verbundenheit der einzelnen Glieder der anderen Gemeinschaften mit der katholischen Kirche – und die Existenz von kirchebildenden Elementen, sondern vor allem die Heilsbedeutung dieser Gemeinschaften. Sie selbst sind Zeichen des Heils und Mittel, durch die der Geist Jesu Christi das Heil an den Menschen wirkt.

Alle Kirchen sind „Instrument" des Heils

Diese Einsicht hat das Konzil dazu veranlaßt, die Kirche Jesu Christi und die katholische Kirche nicht schlechthin zu identifizieren, die Möglichkeit der Verwirklichung der Kirche Jesu Christi außerhalb der katholischen Kirche nicht nur nicht auszuschließen, sondern ihre Verwirklichung in den nichtkatholischen Gemeinschaften auch positiv anzuerkennen und den durchaus erhobenen Ausschließlichkeitsanspruch auf eine bestimmte Weise der Verwirklichung der Kirche Jesu Christi zu beschränken. Darin offenbart sich ein konsequenteres Durchdenken der Aussage von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi. Weil es nur einen Christus gibt, kann es auch nur eine einzige Kirche Jesu Christi geben, in der und durch die der Geist Jesu Christi sein Heilswirken entfaltet. Deswegen muß in allen Gemeinschaften, in denen sich kirchebildende Elemente finden, die Kirche Jesu Christi verwirklicht sein. Die Kirche Jesu Christi ist verwirklicht in der katholischen Kirche, sie ist aber gleichzeitig verwirklicht in allen anderen christlichen Gemeinschaften.

Aus dieser Sicht des Verhältnisses der christlichen Gemeinschaften zur einen Kirche Christi läßt sich einfacher ihre Verbundenheit untereinander verstehen. Weil sie alle, wenn auch in unterschiedlicher Weise, Verwirklichungen der Kirche Jesu Christi sind, kann ihr Zueinander nie als ein adäquates Gegenüber verstanden werden. Die communio unter den christlichen Gemeinschaften ist keine undifferenzierte Größe, die nur ein Entweder–Oder kennt. – Weil in allen christlichen Gemeinschaften die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist, sind sie alle „Instrument" des Heiles, das dem Geist Christi zum Aufbau seines Leibes dient, zum Aufbau der einen Kirche Jesu Christi.

Mit diesen Aussagen über die theologische Wirklichkeit der nichtkatholischen Gemeinschaften und ihr dadurch bedingtes Verhältnis zur katholischen Kirche haben wir eine wichtige Basis für die Frage nach der Möglichkeit einer gottesdienstlichen Gemeinschaft gefunden. Aus diesem Ergebnis allein lassen sich jedoch noch keine Aussagen über Mög-

lichkeit und Grenzen einer gottesdienstlichen Gemeinschaft ableiten. Es müssen noch andere, von der theologischen Tradition herkommende Probleme bedacht werden.

2. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit

Die Eucharistie ist Zeichen der Einheit. Diese Tatsache bringt die Schwierigkeit einer eucharistischen Gemeinschaft unter den Christen der getrennten Kirchen mit sich. Hier stellt sich die Frage: Wie kann einer, der die Einheit der Kirche nicht teilt, an der eucharistischen Gemeinschaft teilhaben? Da nämlich die Eucharistie Zeichen der Einheit ist, wird die Teilhabe an ihr zum Bekenntnis des Verbundenseins und der Einheit untereinander.

Mit dieser Aussage ist aber die Beziehung von Eucharistie und Einheit der Kirche nicht erschöpfend zur Sprache gebracht. Die Eucharistie ist nicht nur Zeichen der Einheit der Kirche, sie begründet auch die Einheit der Kirche. Auf diese grundlegende Bedeutung für die Einheit der Kirche ist auf dem Konzil nachdrücklich hingewiesen worden[9]. Weil die Sakramente das bewirken, was sie bezeichnen, bezeichnet die Eucharistie nicht nur die Einheit unter den Christen, sie bewirkt diese auch durch ihre eigene Wirklichkeit.

Auf dem Hintergrund dieser Einsicht erhalten die Aussagen über die Wirklichkeit der eucharistischen Feiern in den getrennten orientalischen Kirchen ihr volles Gewicht: „Es ist allgemein bekannt, mit welcher Liebe die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeier, die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben dur chden Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie der ‚göttlichen Natur teilhaftig' (2 Petr 1,4) geworden sind. So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes, und durch die Konzelebration wird ihre Gemeinschaft offenbar"[10]. Das Konzil hat alle Versuche zurückgewiesen, diese Aussagen über die kirchekonstituierende Kraft der Eucharistie in den orientalischen Kirchen abzuschwächen oder gar zu leugnen.

Aus dieser Sicht der sakramentalen Wirklichkeit, hier der Wirklichkeit der Eucharistie, muß das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Gemeinschaften, die in gleicher Weise wie sie die volle Wirklichkeit der Eucharistie bewahrt

9 *A. Völler*, a. a. O., 149 ff.
10 Dekret über den Ökumenismus, Nr. 15, 1.

haben, gedeutet werden. Die Eucharistie ist nun nicht irgendein Geschehen in der Kirche, sondern ihr intensivster Selbstvollzug. Für das Zueinander unter den christlichen Gemeinschaften bedeutet das: Solange in einer christlichen Gemeinschaft die eucharistische Feier in ihrer vollen Wirklichkeit vollzogen wird, kann es aus der Natur der Sache heraus zu keinem großen Bruch mit anderen eucharistiefeiernden Gemeinschaften kommen. Das ist in der Auseinandersetzung unter den christlichen Gemeinschaften vielleicht nicht immer deutlich genug gesehen worden.

Im Grunde ergibt sich das auch aus einem sachentsprechenden Verständnis der Sakramente. Die sakramentalen Vollzüge können nur ihrem Wesen entsprechend vollzogen werden. Der Bezug der Sakramente zur Kirche[11] ist nun nicht ein rein äußerer, so daß die Kirche allenfalls die Verwalterin der Sakramente wäre. Die Kirche vollzieht sich vielmehr in den einzelnen sakramentalen Vollzügen. Da die Kirche aber eine und eine einzige ist, ist es auch nur die eine und einzige Kirche, die sich in den Sakramenten darstellt und auf den Menschen hin entfaltet. Darum ist es auch immer nur die eine Kirche Jesu Christi, die sich in den sakramentalen Vollzügen der katholischen Kirche und der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften darstellt. Deswegen ist es unmöglich, daß eine Kirche sich als radikal und total von den anderen Kirchen verschieden in den Sakramenten vollziehen wollte. Sie kann sich in den Sakramenten immer nur vollziehen als die mit den anderen Kirchen identische und durch eben diese Vollzüge in die Einheit hineingebundene.

3. Sind die Sakramente „Eigentum" der katholischen Kirche?

Mit dieser Einsicht sind die Einwände der theologischen Tradition noch nicht zur Genüge aufgearbeitet. Auch diese hat durchaus gesehen, daß es in den getrennten orientalischen Kirchen gültige Sakramente gibt. Die Unmöglichkeit einer gottesdienstlichen Gemeinschaft ergab sich für sie nicht so sehr aus dem Fehlen der Sakramente oder aus einem falschen Verständnis der Eucharistie als solcher, sondern aus der Tatsache, daß die Feier der Eucharistie nicht eingeordnet war in die Gemeinschaft der katholischen Kirche, in die nach dem Willen Christi alle kirchliche Wirklichkeit eingeordnet sein sollte. Eine Teilnahme am nichtkatholischen Gottesdienst wurde als Anerkennung der Rechtmäßigkeit einer nichtkatholischen Gemeinschaft angesehen und als

[11] Der Begriff Kirche wird hier mit verschiedenem Bedeutungsinhalt verwendet. Diese sprachliche Vieldeutigkeit läßt sich bei der Komplexität des Sachverhaltes gar nicht vermeiden; sie darf aber nicht übersehen werden. Vgl. auch Handbuch der Pastoraltheologie Band I, 2. Teil.

Leugnung des Anspruchs, daß alle kirchliche Wirklichkeit in die katholische Kirche eingeordnet sein sollte, alle sakramentalen Vollzüge durch ihre Ordnung geregelt sein sollten. Um die wenigstens für extreme Situationen zugestandene Möglichkeit einer gottesdienstlichen Gemeinschaft zu rechtfertigen, gab man sich diese Erklärung: Die Sakramente „gehören" rechtmäßig der katholischen Kirche, sie sind also ihr „Eigentum", die Kirche kann also über sie „verfügen" und ihren Gläubigen deswegen eine Teilnahme an einer nichtkatholischen Eucharistiefeier gestatten. Bei dieser Erklärung hat man allerdings übersehen, daß auch die positive Erlaubnis der Kirche die Trennung, die der eigentliche Grund für die Unerlaubtheit einer Teilnahme war, nicht aufhob.

Zu dieser Frage heißt es im Dekret über den Ökumenismus: „Hinzu kommt, daß einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: all dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi"[12]. Kirche Christi bezeichnet in diesem Zusammenhang eindeutig die katholische Kirche[13]. Nach dem Willen Christi soll also alle kirchliche Wirklichkeit eingeordnet sein in die katholische Kirche. Verkünden des Wortes und Spendung der Sakramente stehen gemäß dem Stifterwillen Christi in einer Bindung an die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe mit ihrem Haupt. – Stehen wir damit nicht vor der gleichen Schwierigkeit wie die Tradition, trotz der deutlicher gesehenen engen Verbundenheit unter den Kirchen?

Wieso konnte das Konzil eine eucharistische Gemeinschaft ermöglichen?

Um in dieser Frage weiterzukommen, wird man die Tatsache berücksichtigen müssen, daß das Konzil eine eucharistische Gemeinschaft, wenn auch nur in geringfügigem Ausmaß, ermöglicht hat. Wieso ist das möglich? Das Dekret über den Ökumenismus und das Ökumenische Direktorium nennen zwei Prinzipien, die für die Gestaltung der gottesdienstlichen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Gemeinschaften grundlegend sind: „Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges

12 Dekret über den Ökumenismus, Nr. 3, 2.
13 *A. Völler*, a. a. O., 160 ff.

Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: Die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen"[14]. Weder das Dekret über den Ökumenismus noch das Ökumenische Direktorium machen einen unmittelbaren Versuch, die Zuordnung dieser Prinzipien genauer zu bestimmen. In der Literatur wird das Zueinander häufig so gedeutet: Wenn es sich um die Eröffnung einer sonst nicht oder doch nur schwerlich gegebenen Möglichkeit der Gnadenvermittlung handelt, dann hat die Notwendigkeit der Gnadenvermittlung vor allen sonstigen theologischen Gesichtspunkten den Vorrang. Diese Auffassung mag sich durchaus auch auf die theologische Tradition stützen können und sogar auf die Formulierung des Ökumenischen Direktoriums[15], doch entspricht sie sicher nicht heutigem theologischem Verständnis der Sakramente und wohl auch nicht der theologischen Gesamtaussage des Konzils. In den Diskussionen des Konzils ist zudem eindeutig darauf hingewiesen worden, daß die neu eröffneten Möglichkeiten einer gottesdienstlichen Gemeinschaft sich nicht aus pastoralen Rücksichten ergeben, die die notwendigen Forderungen der Einheit zurücktreten lassen. Die Forderung der Einheit wird voll aufrechterhalten. Erst wo dieser Forderung entsprochen wird, kommt die Möglichkeit einer gottesdienstlichen Gemeinschaft in den Blick[16]. Eine theologische Rechtfertigung der geltenden Bestimmungen haben wir also woanders zu suchen.

Hierarchie unter den die Kirche erbauenden Elementen

In der theologischen Tradition wird die Einheit der Kirche bestimmt als Einheit im Glauben, Einheit in den Sakramenten und Einheit in der Leitung. Nun haben diese drei Elemente, die die Einheit der Kirche ausmachen, ein unterschiedliches Gewicht, sie sind nicht einfach gleichzuordnende Elemente. In ähnlicher Weise, wie zwischen den verschiedenen Wahrheiten, in die sich die christliche Botschaft entfaltet, eine Hierarchie anzuerkennen ist, ist eine Hierarchie unter den die Kirche konstituierenden Elementen anzuerkennen. Hinzuweisen ist hier vor allem auf den Unterschied, der zwischen den Wahrheiten besteht, die das Heil

14 Dekret über den Ökumenismus, Nr. 8, 4; Ökumenisches Direktorium, Erster Teil, Nr. 38.
15 Nr. 44: „Ohne rechtmäßigen Grund soll ein Glaubender nicht der geistlichen Frucht der Sakramente beraubt werden." – Nr. 55: „Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quelle der Gnade sind . . ., kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten."
16 *A. Völler*, a. a. O., 137.

des Menschen unmittelbar zum Inhalt haben, und denen, die unmittelbar nur Aussagen sind über Wirklichkeiten, die im Dienst an der eigentlichen Heilsbotschaft stehen, die sich auf Institutionen beziehen, die Träger und Garantien der eigentlichen Heilsbotschaft sind. Den Wahrheiten, die das Heil als solches unmittelbar aussagen, kommt in der Hierarchie der Wahrheiten ein größeres Gewicht zu als Aussagen, die unmittelbar nur Aussagen sind über Wirklichkeiten, die im Dienst an der eigentlichen Heilsbotschaft stehen[17]. In ähnlicher Weise ist eine Hierarchie unter den Elementen, die die Kirche erbauen, anzuerkennen. Das Amt muß als Dienst verstanden werden, das zum Heilsgeschehen hinführt. Es ist deswegen Dienst an der Einheit, weil es hinführt zum ursprünglichen Einheitsgrund der Kirche. Für das Zueinander der einzelnen Elemente bedeutet das, daß Wort und Sakrament die grundlegenden Elemente sind, die die Kirche hervorbringen, und daß die Gläubigen eine Einheit bilden, sofern sie im Wort (verstanden in seiner ganzen Fülle, die die Sakramente mitumfaßt) eins sind[18]. Folglich ist es durchaus richtig, zu sagen: Wenn Kirchen in dem eins sind, was Kirche im eigentlichen Sinn ausmacht, wenn sie eins sind in der Wahrheit, die das Heil des Menschen unmittelbar zum Inhalt hat, und im Vollzug dieser Wahrheit in den Sakramenten, dann ist die Fülle der Einheit unter den Kirchen erreicht, auch wenn keine Einheit in der Leitung gegeben ist. Denn die Einheit der Leitung ist nicht unmittelbar konstituierendes Prinzip der Einheit der so verstandenen Wirklichkeit der Kirche.

Die unübersehbar in den Dokumenten des Konzils gegebene Gleichordnung der drei Elemente[19] scheint einer solchen Sicht entgegenzustehen. Doch sind die entsprechenden Stellen im Zusammenhang aller konziliaren Aussagen, vor allem über die Aufgabe des Amtes in der Kirche, zu lesen, die zumindest Ansätze in Richtung auf das hier entwickelte Verständnis der Kirche, der sie konstituierenden Elemente und ihr Verhältnis untereinander enthalten.

III. Die Einzigkeit der Kirche erfordert die Bezeugung durch Wort und Sakrament

Es sind nicht alle Fragen genannt, die im Zusammenhang mit dem Problem der Gottesdienstgemeinschaft verhandelt wurden. Doch mögen diese Vorüberlegungen als Hintergrund für die nachfolgenden Aussagen über die Möglichkeit

17 Solche Schematisierungen sind sicher nicht ohne Gefahr. Da aber eine gute Tradition und das Zweite Vatikanische Konzil eine Hierarchie der Wahrheiten zulassen, kann die Berechtigung einer Differenzierung hier vorausgesetzt werden.
18 *J. Ratzinger*, Zeichen unter den Völkern, in: *M. Schmaus – A. Läpple* (Hrsg.), Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht, Düsseldorf 1964, 456–466, hier 461.
19 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 14, 2; Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 2.

einer eucharistischen Gemeinschaft mit den getrennten orientalischen Kirchen ausreichen.

In den vielen christlichen Gemeinschaften ist die eine Kirche Jesu Christi verwirklicht. Durch das im Wort und in den Sakramenten sich vollziehende Heilsgeschehen werden sie zur Kirche Jesu Christi und zur Einheit untereinander auferbaut, wenn auch die Kirche Jesu Christi nur in der katholischen Kirche in all ihren institutionellen Elementen voll entfaltet verwirklicht ist. Die Identität der einen Kirche Jesu Christi in den christlichen Gemeinschaften will nun deutlich werden in der gemeinsamen Feier des sie zur Kirche und zur Einheit auferbauenden Heilsgeschehens im Wort und in den Sakramenten. Die vorgegebene Einheit fordert aus sich selbst heraus die Darstellung in der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Denn in der Bezeugung der Einzigkeit der Kirche Christi in den vielen christlichen Gemeinschaften liegt der Sinn der universalen gottesdienstlichen Gemeinschaft, also in der Bezeugung der durch Wort und Sakrament geschaffenen Einheit der Kirche, nicht in der Bezeugung des diese Einheit garantierenden Strukturprinzips des kirchlichen Amtes. Denn Gottesdienst bezieht sich auf das Heilsgeschehen selbst, ist dessen Bekenntnis und Wirksamwerden, nicht schon Bekenntnis zu den das Wort und die Sakramente garantierenden Strukturprinzipien. Damit ist ohne Zweifel eine Aussage über den Sinn der gottesdienstlichen Gemeinschaft gemacht, die von der der Tradition abweicht. Diese sah den Sinn der universalen gottesdienstlichen Gemeinschaft eher im Ausdruck der Verbundenheit unter denen, die die Leitung der Kirche innehatten. Ein solches Verständnis ist aber eine Verfremdung dessen, was Gottesdienst und Vollzug der Sakramente in der Kirche bedeuten. Sakramentale Vollzüge sind Feier des Heilsgeschehens, dessen raum-zeitliches Offenbar- und Wirksamwerden. Gottesdienstliche Gemeinschaft unter den Kirchen, die ihre Begründung im gottesdienstlichen Geschehen selbst und nicht in außerhalb seiner liegenden Dingen findet, ist daher Ausdruck des Glaubens, daß auch in der Gemeinschaft, mit der gottesdienstliche Gemeinschaft vollzogen wird und durch die Christi Heil offenbar und wirksam wird, Kirche auferbaut wird. Gemeinsamen Gottesdienst als Ausdruck der Verbundenheit unter denen zu sehen, die die Leitung der Kirche innehaben, ist deswegen eine Verfremdung des Sinnes des Gottesdienstes selbst. Wenn darum eine Kirche, die durch Wort und Sakrament zur Einheit mit einer anderen auferbaut ist, ihren Gottesdienst nicht mehr Zeichen der Einheit sein lassen will, indem sie die andere Kirche von

der Teilnahme an ihm ausschließt, gibt sie der Wahrheit keinen Ausdruck mehr, nämlich der Wahrheit der Verbundenheit und Einheit mit der anderen Kirche. Ihr Gottesdienst wird, weil der Wahrheit nicht entsprechend, unrechtmäßig. Deswegen ist eine gottesdienstliche Gemeinschaft mit den getrennten orientalischen Kirchen nicht nur möglich, sondern auch ratsam[20], und nicht nur ratsam, vielmehr ist eine umfassende Öffnung der Gottesdienstgemeinschaft vom Wesen der Sache her geboten.

Die Fülle des Kircheseins durch die Eucharistie

Diese Forderung ist grundgelegt in der Tatsache, daß die katholische Kirche und die nichtkatholischen orientalischen Kirchen durch die Eucharistie, die die Fülle des Kircheseins und damit der Einheit der Kirche mit sich bringt, zur nur einen Kirche aufgebaut sind. Das Strukturprinzip des kirchlichen Amtes, hinsichtlich dessen noch Differenzen bestehen, liegt auf einer anderen Ebene. Weil die Eucharistie diese Kirchen zur nur einen Kirche auferbaut hat, werden sie zu einem noch größeren Bekenntnis kommen müssen, daß die Eucharistie diese Einheit wirklich geschaffen hat. So ist eher die Gefahr gegeben, die unter den Kirchen gegebene Einheit zu verleugnen, als die noch bestehenden Differenzen hinsichtlich des Strukturprinzips des kirchlichen Amtes zu verschleiern. Hier hat die Bezeugung der Einheit vor der Sichtbarmachung der Differenz hinsichtlich des Strukturprinzips des kirchlichen Amtes den Vorrang. Die Wahrheit, daß die Kirchen zur Einheit untereinander verbunden sind, will sichtbar werden, und deswegen käme eine Verweigerung der Eucharistiegemeinschaft einer Verkennung der durch die Eucharistie geschaffenen Einheit gleich. – Es sind also ekklesiologische Überlegungen, die eine Öffnung der eucharistischen Gemeinschaft fordern. Nicht die Tatsache, daß wir immer noch getrennt die Eucharistie feiern, entspricht der Wirklichkeit der Eucharistie und dem theologischen Verständnis der Kirche, sondern die Tatsache der getrennten Eucharistiefeiern ist ein im Leben der Kirchen vollzogenes und gesetztes Zeichen gegen unser ausdrücklich formuliertes Bekenntnis zur Wirklichkeit der Kirche und der Eucharistie. Ohne Zweifel ist es richtig, zu sagen, die Eucharistie fordere die Einheit der Leitung. Sie fordert sie aber nicht unbedingt als Voraussetzung einer eucharistischen Gemeinschaft. Sie ist ein Imperativ, der sich von der Eucharistie her auferlegt, weil es ihrem Sinn widersprechend ist, daß Menschen, die durch sie eins sind, sich um die Leitung der Kirche und den Dienst und die Weise des Dienstes an der Eucharistie zerstreiten und sich deswegen in verschiedene eucharistische

20 Dekret über den Ökumenismus, Nr. 15, 3.

Gemeinschaften aufsplittern. Solange sie darum streiten, ist eine gemeinsame eucharistische Feier sicher sinnwidrig, aber nicht nur eine gemeinsame Feier, sondern eine Feier der Eucharistie überhaupt. Die Feier der Eucharistie wird erst dann wieder sinnentsprechend, wenn zumindest die ernsthafte Bereitschaft gegeben ist, anstehende Probleme miteinander auszutragen. Differenzen werden sich kaum vermeiden lassen. Eine Feier der Eucharistie überhaupt und eine gemeinsame Feier der Eucharistie bleiben aber trotz bestehender Differenzen solange sinnentsprechend, als Bereitschaft und Bemühen um Verständigung gegeben sind. Das bedeutet: Solange wir keine Verständigungsmöglichkeit über das Amt sehen, aber in ein Bemühen um eine Verständigung eintreten, nicht einfach in einem Nebeneinander verharren, bleibt eine gemeinsame Feier zwischen der katholischen Kirche und den getrennten orientalischen Kirchen sinnentsprechend und ist daher geboten.

Notwendigkeit gemeinsamen Bemühens

Diese Überlegungen ergeben sich aus den Voraussetzungen katholischer Theologie. In diese Überlegungen sind die Ansätze der orthodoxen Theologie nicht einbezogen worden. Die hier aufgezeigten Möglichkeiten einer eucharistischen Gemeinschaft können daher nicht ohne weiteres in die Wirklichkeit umgesetzt werden, da zur Bestimmung der konkreten Normen die theologische Vorstellung der orthodoxen Kirchen beachtet werden muß[21]. Die Möglichkeiten, die im Zusammenleben zwischen den Katholiken und den getrennten orientalischen Christen also verwirklicht und verantwortet werden können, lassen sich nur im gemeinsamen Bemühen finden.

[21] Es gibt durchaus orthodoxe Theologen, die auch bei den jetzt noch gegebenen Differenzen eine Eucharistiegemeinschaft als vertretbar ansehen. Vgl. etwa: *J. Zuzek*, Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts, in: Concilium I (1965) 686–696, hier 693. Doch findet diese Meinung nicht die ungeteilte Zustimmung der orthodoxen Theologie, und Patriarch Athenagoras hat nach Erscheinen des Ökumenischen Direktoriums seine Gläubigen unmißverständlich darauf hingewiesen, daß es ihnen nicht erlaubt ist, die Sakramente von einem nichtorthodoxen Priester zu empfangen. Vgl. Evangelische Welt, 1. Juni 1967, 312.

Leo Josef Suenens

Zum Problem des ständigen Diakonats

Zum Abschluß der internationalen Diakonats-Tagung, die vom 20. bis 22. November 1970 in Fayt lez-Manage (Belgien) abgehalten wurde, sprach Kardinal Suenens über einige Probleme im Zusammenhang mit dem Diakonat als dauerndem Lebensstand. Wir bringen das Wesentliche seiner Ansprache.

red

1. Das Problem der Ausbildung

Unter den verschiedenen Problemen, die auf dieser Tagung diskutiert wurden, scheint mir das Problem der Ausbildung besonders wichtig. Wir müssen uns klar sein, daß wir die Formen der Ausbildung der künftigen ständigen Diakone erst zu suchen haben. Suchen – das heißt, den klassischen Formen der Ausbildung kritisch gegenüberstehen und sich nicht auf eine neue verbesserte Auflage des Seminars oder eines lehrmäßigen Vorlesungsbetriebes mit ihrem spezifischen, nur Eingeweihten verständlichen Vokabular einlassen. Beim ständigen Diakon haben wir zunächst menschliche Gegebenheiten vor uns, die insbesondere durch sein Alter, seine Erziehung, seine intellektuelle und berufliche Ausbildung und Erfahrung bestimmt sind. Diese Gegebenheiten sind zu berücksichtigen; dem Diakon muß die Möglichkeit geboten werden, eben auf Grund dieses Vorgegebenen Diener und Zeuge der Kirche zu sein. In diesem Sinn nähert sich die Suche nach der richtigen Ausbildung des Diakons sehr stark den Bemühungen auf katechetischem Gebiet. Auch da ist die Notwendigkeit erkannt worden, ein neues Vokabular, neue Ausdrucksformen zu finden, die geeignet sind, die Menschen unserer Zeit anzusprechen und ihnen die Befreiung durch den Herrn zu bringen.

Bewahrung der Spontaneität des Glaubens

Es wäre also notwendig, daß diese neuen Diener der Kirche die volle Spontaneität ihres Glaubens und den Reichtum ihrer bisherigen Erfahrungen wie auch ihrer weltverbundenen Sprache, ihres allgemein verständlichen Vokabulars bewahren; ansonsten machen wir aus ihnen bloß einen neuen Zweig des Klerus, das heißt eine Welt für sich, die weithin unfähig ist, mit allen übrigen Lebensbereichen ins Gespräch zu kommen bzw. im Gespräch zu bleiben.

Eine der wesentlichen Gnaden, die der Diakonat für die Kirche von heute bedeutet, ginge verloren, wollte man diese Spontaneität und dieses Suchen aufgeben, wenn man auch zugeben muß, daß es dabei nur langsam vorwärtsgeht.

Diese Situation und diese Anliegen lassen es als notwendig erscheinen, daß die Ausbildung in hohem Maß der Eigeninitiative der Kandidaten überlassen ist. Ich weiß, wie schwierig, ja verwirrend das für die Kandidaten selbst ist und wie viele von ihnen gerne „genau wissen" möchten,

welche Kenntnisse sie brauchen, um auf die Fragen, die ihnen gestellt werden, eine Antwort geben zu können. Aber mir scheint auch hier, daß man ihnen einen schlechten Dienst erwiese, ginge man von der Vorstellung aus, daß sich der Fortschritt im Glauben von einem Frage-Antwort-Dialog aus vollzieht. Wir wünschen die Diakone vor allem im Dienst an kleinen, noch im Entstehen begriffenen oder neugebildeten Gemeinden, an Gemeinden „unterwegs". Wie könnten sie aber diese Aufgabe erfüllen, wenn sie nicht selbst das Bedürfnis nach tastendem Suchen erlebt haben, das Zögern, die Schwierigkeiten, unter denen der Erwachsene den Glauben neu entdeckt?

Schließlich scheint es mir wesentlich, daß die Ausbildung in ihren Formen das berufliche, familiäre und persönliche Gleichgewicht des Kandidaten berücksichtigt. Die Kirche bedarf dringend neuer, verheirateter Diener, seien es Diakone oder andere. Die Pioniere auf diesem Weg müssen Menschen sein, die in ihren Mitmenschen den Wunsch wecken, sich ebenfalls total in den Dienst der Kirche zu stellen. Die Diakone sind die ersten Zeugen für diese neue Möglichkeit, und sie müssen deutlichmachen, daß der Dienst in der Kirche vereinbar ist mit einer Eingliederung in das menschliche Leben im umfassenden Sinn.

Daher glaube ich, daß wir uns vor allzuvielen Zusammenkünften, Kursen und Tagungen in Acht nehmen sollten — so notwendig und wünschenswert eine fachliche Weiterbildung und der gemeinsame Erfahrungsaustausch auch sein mögen —, die den Diakon aus seinem Heim und seinem Lebensmilieu herausholen und ihn in ein gewisses Gegenzeugnis hineindrängen könnten.

2. Die Ehefrauen der Diakone

Der heutige Aufstieg der Frau, die fortschreitende Anerkennung ihrer Aufgabe in der Kirche, die gesamte Erneuerung der Familienpastoral und das menschliche und eheliche Gleichgewicht, das von den Kandidaten erwartet wird, gestatten es uns nicht mehr, die Frage nach der Ehefrau des Diakons und ihrer Rolle in der Kirche zu übergehen oder gar als nicht existent zu betrachten. Die Frage stellt sich — mit einigen Nuancen — in drei verschiedenen Formen:

a) Es gibt Ehefrauen, die dem Diakonat ihres Mannes voll zustimmen, und zwar in einer Komplementarität, wie sie auch in den anderen Lebensbereichen dieses Ehepaares besteht. Die Frau hat ihre Zustimmung, ihre volle Zustimmung gegeben; sie hat es auf sich genommen, Gattin eines Dieners der Kirche zu sein. Sie wird alles in ihren Kräften Stehende tun, um den diakonischen Dienst ihres Gatten zu

fördern. So war es wohl bei der Mehrzahl der Frauen jener Diakone, die in unserer Diözese geweiht worden sind. Für sie hat sich in der engen Verbundenheit mit der Vorbereitung ihres Gatten für den Diakonat wie auch im konkreten Akt, mit dem sie der Ordination ihres Mannes voll zugestimmt hat, ihr Engagement als Gattin in seinem vollen Wert realisiert.

Ordination eines Ehepaares?

b) Es gibt jedoch im Kreis der jüngeren Kandidaten Ehepaare, bei denen die Berufung zum Diakonat gerade aus der Komplementarität der beiden Ehegatten geboren wurde, wo man nicht sagen kann, daß der Mann ohne die Frau eine Berufung zum Diakon besitzt; vielmehr erscheint das Ehepaar als solches fähig, einen Dienst in der Kirche zu übernehmen. Dieses Problem ist wesentlich heikler. Die Mehrzahl dieser Frauen ist außerstande, zu begreifen, warum sie nicht zugleich mit ihrem Gatten ordiniert werden können.

c) Schließlich gibt es eine dritte Gruppe: die Kandidaten, in deren Ehe kein Wunsch besteht, die diakonale Berufung des Gatten mit jener der Gattin zu verbinden. Wir befinden uns vielleicht im Grund in einem Stadium völliger Emanzipation des einen Eheteils vom anderen, wobei diese Freiheit der Entscheidung und des Handelns ein konstitutiver Faktor der Ehe selbst ist. Die Gattin war einverstanden, einen Ingenieur zu heiraten, ebenso ist sie einverstanden damit, Gattin eines Diakons zu werden. Sie interessiert sich in gleicher Weise für seine Laufbahn als Ingenieur wie für seinen Dienst als Diakon. Aber sie sieht nicht ein, worin ihre Teilnahme an seiner Ausbildung oder seinem Dienst bestehen sollte. – Am häufigsten wird folgende Begründung angeführt: Vertauschen wir die Rollen und nehmen wir an, die Frau würde den Diakonat anstreben. Würde man dann vom Gatten verlangen, an ihrer Vorbereitung teilzunehmen?

Die zwei letzteren Kategorien von Ehepaaren sind jedenfalls ein Problem und werden es mehr und mehr sein. Es scheint mir wichtig, daß man solche Reaktionen mancher Gattinnen als begründet anerkennt und sich nicht damit begnügt, sie zu ignorieren oder die betreffenden Frauen als halbe Häretikerinnen abzustempeln. Wichtig ist aber auch, daß man bereit ist, sich in diesem schwierigen Bereich, wo in der Kirche noch alles zu tun bleibt, auf einen sehr ehrlichen Gedankenaustausch und ein sehr echtes Suchen einzulassen. Jedenfalls sollte man, was die Teilnahme der Ehefrauen am Diakonat des Gatten anlangt, einen Pluralismus der Formen als durchaus normal anerkennen.

3. Der Tätigkeitsbericht des Diakons

Überall erhebt sich die gleiche Frage: Wozu brauchen wir überhaupt Diakone? Ich möchte hier bloß einige Prinzipien in Erinnerung rufen, die uns im Heute als Leitlinien für den Zukunftsbereich des Diakonats dienen können.

a) Zunächst: Der Diakonat ist uns vom II. Vatikanischen Konzil als wertvolle Möglichkeit für die Kirche der Zukunft gegeben. Man hat ihn also in aller Entschiedenheit im Zusammenhang mit dem Antlitz und den Formen der Kirche von morgen zu sehen und nicht als eine Möglichkeit, die Vergangenheit mit frischem Verputz zu versehen. Dies bedeutet, daß wir uns mit dem Diakonat auf ein großes Abenteuer einlassen – geleitet vom Heiligen Geist –, von dem wir nicht wissen, wohin es uns führen wird.

Keine Diakone auf Vorrat

b) Jedenfalls muß um jeden Preis vermieden werden, daß man sozusagen Diakone auf Vorrat schafft, daß man Diakone weiht und erst nachher die Frage stellt: wo könnten wir sie nun einsetzen? Das hieße, in den Fehler zurückverfallen, den man dem Klerus so häufig vorgeworfen hat und den viele Priester so schmerzlich empfinden: daß man sie als „Mädchen für alles" betrachtet, denen man beliebige Arbeit an beliebiger Stelle zumuten kann.

c) Daher scheint es mir äußerst wichtig, die Erforschung des diakonalen Tätigkeitsbereiches als integrierenden Bestandteil in die Ausbildung zum Diakonat einzubauen. Von Anfang an sollte also der Kandidat mit Priestern und Laien, befreundeten oder auch nicht befreundeten Menschen umgeben sein, die mit ihm, ausgehend von seinen Qualitäten und seinen Fähigkeiten, die neuentstandenen oder neuentdeckten Bedürfnisse feststellen, die in der Kirche eines bestimmten Gebietes oder Ortes zutage treten. Im Rahmen der solcherart entdeckten neuen Bedürfnisse müßte dann der Dienst des Diakons gesehen werden. Nur so kann die Diakonie sich zum totalen Dienst entwickeln.

Eine solche Schau verlangt viel Geduld und schöpferischen Geist. Die besten Kandidaten, das steht fest, kommen heute aus den klassischen Kirchenstrukturen, die man keineswegs verachten sollte. Es hieße aber die Zukunft des Diakonats gefährden, wollte man aus freien Stücken die Diakone bloß als Ersatzleute und Lückenbüßer in Betracht ziehen.

Ein Minimum an schöpferischer Phantasie ist demnach für die Zukunft des Diakonats unerläßlich, und zwar gilt das nicht nur für den Kandidaten selbst, sondern auch für die gesamte kirchliche Gemeinschaft, damit sie den Diakonat als eine wertvolle Chance für ihre Zukunft annehme, eine Möglichkeit und Gnade für die Formen von morgen, die bereits heute aufgebaut werden müssen.

Josef Blank

Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen

In seinem Beitrag über prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu (Diakonia/Der Seelsorger 6, 1970, 373–382) hat Blank als Exeget dargelegt, daß in der Bibel zeitlich befristete kultische Sexualtabus im Vordergrund standen, daß es daneben aber auch die prophetische Ehelosigkeit gab. Im folgenden Artikel konfrontiert der Autor nun das Ergebnis jener Untersuchung mit der gegenwärtigen Situation. Er fordert die Theologie auf, aus der befreienden, nüchternen Klarheit des biblischen Befundes heraus, in Zusammenarbeit mit Psychologen, Psychoanalytikern, Soziologen u. a., den gesamten verworrenen Komplex einmal freimütig anzugehen. *red*

Prophetische Ehelosigkeit

Ergebnis der Untersuchung über prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu war die Erkenntnis, daß es in der Bibel zwei modelltypisch verschiedene Formen von Ehelosigkeit und geschlechtlicher Enthaltsamkeit gibt: 1. die prophetisch-existentielle Ehelosigkeit und 2. die kultisch-rituelle Enthaltsamkeit, das magische Sexual-Tabu in Verbindung mit einem bestimmten Heiligkeitsbegriff. Es dürfte ein Fehler in der bisherigen Zölibats-Diskussion gewesen sein, daß man beides nicht scharf auseinander gehalten hat. Die Ehelosigkeit, wie sie im Neuen Testament als „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" bei Jesus und „um der Sache des Herrn willen" bei Paulus vorkommt, ist die eschatologische Ausprägung der prophetisch-existentiellen Ehelosigkeit. Diese steht ganz im Zeichen der Freiheit, der persönlichen Berufung, des Ergriffenseins von der Heilsbotschaft, der ungeteilten Hingabe an die Sache des Herrn. Sie ist ihrem Wesen nach „charismatisch" und kann im Grunde gar nicht vergesetzlicht werden. Sie ist auch in dem Sinn „Gabe", daß sie als solche eigentlich auch kein Gegenstand menschlicher Leistung ist, sondern sie ergibt sich wahrscheinlich viel eher als „Nebeneffekt", als Frucht eines radikalen Angefordertseins durch das Evangelium, so daß der Betroffene eigentlich nicht viel Zeit für anderes mehr hat. Die Unterdrückung der Sexualität dürfte dabei kaum die Hauptrolle spielen; sollte dies doch der Fall sein, dann hat dazu schon Paulus gesagt, daß Heiraten besser sei. – Das kultisch-rituelle Sexualtabu dagegen ist zumindest nichts spezifisch Christliches; man muß sogar fragen, ob es im Christentum überhaupt noch legitim ist, nachdem schon Jesus den sexuell akzentuierten Reinheitsbegriff abgelehnt hat. Trotzdem kam es in der christlichen Kirche doch zum Zuge und konnte sich aus verschiedenen Gründen weiter behaupten. In der faktischen Ausprägung des priesterlichen Amts-Zölibats ist nun aber das kultisch-

Wurzeln des Priesterzölibats

rituelle Sexualtabu ganz entschieden zur Wirkung gekommen, so daß die These aufgestellt werden kann: Der kirchenrechtlich fundierte, gesetzliche Priesterzölibat hat seine entscheidenden Wurzeln im kultisch-rituellen Sexualtabu, und weniger in der prophetisch-existentiellen Ehelosigkeit, im „Charisma". Dies läßt sich aus den ältesten Begründungen genau belegen. Dort findet man nämlich kaum die neutestamentlich-eschatologische Begründung, sondern eine Begründung, die mit dem kultischen Heiligkeitsbegriff arbeitet und ihre Argumente in der Hauptsache aus den Priestergesetzen des Alten Testaments bezieht. Weil die Priester täglich mit dem „Heiligen" in Berührung kommen, deshalb sollen sie sich sexuell enthalten. Die Heiligkeitssphäre, vor allem im Bereich des Eucharistischen Opferkultes, ist mit der Sexualsphäre unvereinbar. Von diesem objektiv-magischen Heiligkeitsbegriff her muß der Amtszölibat verstanden werden, und von diesem Zusammenhang her wird allein auch die gesetzliche Regelung verständlich. Natürlich kam eine Verkoppelung mit dem Charisma der Ehelosigkeit dazu, aber erst in zweiter Instanz. Im Hinblick auf den Zölibat muß gesagt werden, daß die prophetisch-existentielle Ehelosigkeit weitgehend den ideologischen Überbau abgab, der das Sexualtabu überdeckte und überfremdete. Gegenüber diesem strukturellen Befund ist allerdings festzuhalten, daß im persönlichen Bereich, beim Einzelnen, die charismatische Ehelosigkeit wahrscheinlich doch im Vordergrund stand und stehen konnte. Wollte man nun entgegenhalten: in historischer Sicht mag dies wohl richtig sein; heute allerdings geht es nur um die charismatische Ehelosigkeit, so ist darauf zu erwidern: gut, dem mag so sein; glaubhaft wird dieses Argument freilich erst dann, wenn die für das Charisma unerläßliche Freiheit zugestanden wird, wenn man auf den gesetzlichen Amtszölibat verzichtet. Solange das gesetzliche Junktim besteht, kann von der Freiheit im Sinne Jesu und des Apostels Paulus im Ernst nicht die Rede sein.

Aufklärung durch Psychoanalyse und Theologie

Noch einige weiterführende Überlegungen zum kultisch-rituellen Sexualtabu. Dessen Existenz und Wirksamkeit, zumindest in der Vergangenheit, läßt sich überhaupt nicht leugnen. Es handelt sich um ein Problem, für das die Theologie gar nicht allein zuständig ist, sondern mindestens ebenso sehr die Psychologie sowie die allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie. Die Aufgabe der Theologie bestünde hauptsächlich darin, aus der befreienden, nüchternen Klarheit heraus, wie sie dem Evangelium entspricht, diesen verworrenen und finsteren Komplex einmal freimütig anzugehen und Aufklärungsarbeit zu leisten.

Freilich gehört für viele kirchlich maßgeblichen Kreise die Psychologie, insbesondere die Psychoanalyse, noch zu den Gebieten, die man verdächtigt und fürchtet, genauso wie die Soziologie, die für viele Kirchenmänner ebenfalls ein rotes Tuch ist. Man meint, mit einem theologischen Supranaturalismus diese Probleme umgehen zu können. Hier geht es also zuerst einmal darum, den ganzen Komplex des Sexualtabus und des magisch-sakralen Heiligkeitsbegriffes einer genauen Analyse zu unterziehen, etwa auf dem Hintergrund dessen, was S. Freud in seiner Arbeit „Totem und Tabu" dargelegt hat. In Gefahr käme dabei nicht der christliche Glaube, sondern die magische, unaufgeklärte Religiosität im Christentum. Die Erkenntnisse der Sexualpsychologie wären dabei zu berücksichtigen, auch die Unterdrückungsmechanismen. Daß zwischen sexueller Unterdrückung und einem magisch-religiösen Machtverständnis irrationale, unbewußte Querverbindungen bestehen, ist seit langem bekannt; nur weicht man im kirchlichen Bereich diesem Problem noch immer mit theologischen Scheinargumenten aus.

Abbau von Disqualifizierungen

Ein weiterer Punkt dieser Analyse der Sexualtabus wäre das Problem, wieweit diese irrationalen Zusammenhänge in äußeren, Über-Ich-haften Strukturen institutionalisiert wurden, z. B. in Rechtsbestimmungen und in der Praxis. Die kirchenrechtlichen Sanktionen, Injurien, Disqualifikationen usw., mit denen der Zölibat in der Vergangenheit umgeben wurde und die zum Teil heute noch gelten, sprechen eine deutliche Sprache, daß es sich hier um ein entscheidendes Machtproblem handelt. Bis heute hat der Bischof das Recht, einem Kleriker zu verbieten, eine „verdächtige Frauensperson" in seinem Haushalt zu haben, wobei nicht ein negativer Tatbestand nachgewiesen werden muß, sondern schon allein der Verdacht genügt. In Italien besteht auf Grund des Konkordats von 1929 noch immer die Bestimmung, daß ein Kleriker, der den kirchlichen Dienst quittiert und heiratet, keine staatliche Dienststelle bekommen kann. Auch die Fragen, die ein Kleriker, der einen Laisierungsantrag stellt, beantworten muß, sind menschlich entwürdigend und inkriminierend; z. B. muß er sich selbst eine nicht ganz normale Veranlagung bescheinigen. Weniger entwürdigende, aber faktisch noch immer bestehende Disqualifizierungen im kirchlichen Raum kommen hinzu. Diese Beispiele, die weithin nicht bekannt sind, genügen, um den Zusammenhang zwischen kirchenrechtlichem Machtanspruch und sexueller Unterdrückung hinreichend aufzuzeigen. Das allermindeste, das getan werden muß, um die Freiheit der Ehelosigkeit glaubhaft zu machen, wäre, daß sämtliche

derartigen Disqualifizierungen deutlich abgeschafft werden. Sie sind menschlich und erst recht christlich nicht vertretbar, sondern eklatantes Unrecht. Man möchte fast sagen, daß in dieser Querverbindung von religiöser Macht und sexueller Unterdrückung die Dämonen hausen, die gebannt werden müssen – für das Mittelalter würden allein die Prozeßakten der Jeanne d'Arc genügen, um die Formulierung zu belegen. Aus der unaufgehellten Querverbindung resultiert eine Reihe merkwürdiger Fehlhaltungen; im Bereich der Autorität dürfte dazu der dogmatische Meinungsterror gehören, die Vergewaltigungen des Denkens und der Personen, wie sie aus der Vergangenheit bekannt sind; dann weiter der oft anzutreffende Mangel an menschlicher Vitalität und geistlicher Strahlkraft, und nicht zuletzt die praktische Unterbewertung der Frau. Überzeugende, charismatische Ehelosigkeit, daran kann man sie erkennen, würde, ähnlich, wie dies bei Jesus der Fall gewesen sein muß, eine offene, befreiende Wirkung ausüben, durch eine strahlende Menschlichkeit und Güte, durch einen Respekt vor der Freiheit sowie durch Freiheit von Angst und durch lautere Wahrhaftigkeit. Wo die innere Ökonomie der Triebstruktur in Ordnung ist, da merkt man dies wahrscheinlich auch im mitmenschlichen Bereich. In dieser Hinsicht ist die sexuelle und psychologische Aufklärung der Gegenwart nicht das große Übel, als das sie oft hingestellt wird, sondern die notwendige Voraussetzung dafür, daß wir zu einer echten christlichen Anthropologie kommen, die nicht mehr durch eine unterschwellige Problematik belastet ist. Es ist allerdings klar, daß die sexuelle Aufklärung der Gegenwart auch an das kultisch-rituelle Sexualtabu rührt und damit auch den zugeordneten Heiligkeitsbegriff entscheidend verändert. Wer diese Aufklärung bejaht, der kann folgerichtig auch an die Heiligkeit dieses Tabus nicht mehr recht glauben; für den werden die damit verbundenen Verpflichtungen ebenfalls unglaubwürdig und ehrlicherweise nicht mehr vollziehbar. Dieser Prozeß vollzieht sich heute auf einer breiten Basis, er betrifft den gesamten religiösen Bereich, insbesondere die aus dem Mittelalter überkommenen Sakramentsvorstellungen. Auf die Frage, was man hier tun kann, ist wohl zu antworten: Geschichtliche Prozesse lassen sich niemals nach rückwärts bewegen; brauchbare Lösungen sind zwar an die Voraussetzungen der Vergangenheit geknüpft, aber sie müssen auf Zukunft hin angelegt sein und Zukunftschancen eröffnen. Die Aufarbeitung der genannten Probleme auf die Zukunft hin bleibt die einzige aussichtsreiche Möglichkeit, damit die Kirche auf diesem Gebiet glaubwürdig wird.

Charismatische Ehelosigkeit – eine Lebensform für die Zukunft

Wer den positiven Sinn der neutestamentlichen Ehelosigkeit als eschatologisch-existentieller und von daher auch gesellschaftskritischer Lebensform bejaht, braucht nicht daran zu zweifeln, daß es Aufgaben und Möglichkeiten gibt, die diese Lebensform für die Zukunft sinnvoll und wichtig machen, vorausgesetzt allerdings, daß sie als Zeugnis der im Evangelium gründenden Freiheit gelebt wird. Damit ist nicht gesagt, daß die Verwirklichung dieser Lebensform ohne Konflikte geschehen müsse; der früher übliche Sündenschematismus hat durch moralische Fixierungen und Klischees nur zu oft verhindert, sich Lebenskonflikte, an denen wohl kein menschlicher und christlicher Reifungsprozeß vorbeikommt, einzugestehen und sie ehrlich auszutragen. Es kommt wohl überhaupt darauf an, den Glauben realistisch als Lebensweg und Reifungsprozeß zu begreifen, nicht als jene heile, ungefährdete Daseinszone, an die kein Schimmer von Anfechtung rühren darf. Was hingegen das kultische Sexualtabu betrifft, auf dem der Pflichtzölibat größtenteils ruht, so soll man es einfach fallen lassen. Die Kirche, die mit Hilfe eines sakramentalen Heilsapparates göttliche Macht über die Menschen ausübt, die von oben herab autoritäre Weisungen verkündet oder Verdikte schleudert, gehört bereits der Vergangenheit an, und nur in einer sich so verstehenden Kirche hätte der Amtszölibat einen Sinn. Er war in gewisser Hinsicht der Preis, der für die Teilhabe an der sakralen Macht zu entrichten war. Da diese Macht fragwürdig geworden ist, besteht auch kein großes Interesse mehr, den Preis dafür zu entrichten.

Eine heilsame Begrenzung der kirchlichen Institutionen bedeutet keineswegs das Ende des Christentums, sondern die Freisetzung neuer Energien christlichen Lebens vom Evangelium her, die auf Grund des traditionellen Institutionsdenkens nicht zum Zug kommen konnten. Auch die kirchliche Institution ist kein Moloch-Götze, dem Menschen und menschliche Interessen auf Grund einer verstiegenen Heiligkeits- und Absolutheitsideologie geopfert werden dürfen; sie ist, wie Christus ihr Herr, für den Menschen da. Das Evangelium ist die frohe Kunde, daß wir durch Gottes Liebe leben dürfen, alle. Und diese Kunde glaubhaft zu machen, in der Tat und Wahrheit, dies bleibt die wichtigste Aufgabe, und diesem Kriterium sind alle kirchlichen Belange unterzuordnen.

Norbert Mette

Öffentlichkeit in der Kirche

Der folgende Beitrag faßt einige grundsätzliche Überlegungen zur Frage der Öffentlichkeit zusammen, die den vielfältigen Anregungen zur kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit zugrundeliegen sollten. *red*

„Öffentlichkeit" meint hier nicht – wie sonst häufig im kirchlichen Sprachraum – den profanen Bereich der Welt, wobei dann unter „Öffentlichkeitsarbeit" die kirchlichen Aktivitäten verstanden werden, die – im Gegensatz zu der engeren Seelsorge in den eigenen Reihen – „nach draußen" gerichtet sind, sei es, um im politischen Bereich die eigenen Interessen zu sichern, sei es im Sinne des Apostolats, im Bewußtsein, daß der Auftrag der Kirche an alle Menschen gerichtet ist.

Begriff

Von diesem Gebrauch ist der Begriff „Öffentlichkeit" als Organisationsprinzip einer demokratischen Staatsordnung unterschieden: „Öffentlichkeit" bezeichnet den Bereich, der grundsätzlich allen zugänglich ist und in dem in freier und rationaler Diskussion über die praktisch folgenreichen Fragen der Gesellschaft befunden wird.

Zur Situation

Ein Vergleich des „Strukturwandels der Öffentlichkeit"[1] in Gesellschaft und Kirche läßt vermuten, daß dieser Begriff von „Öffentlichkeit" durchaus auf die Kirche anwendbar ist, nur daß die Kirche auf einer bestimmten Stufe der Strukturentwicklung stehen geblieben und obendrein die neuzeitliche Praxis kirchlicher Autorität hinter einer schon entwickelten differenzierten Form kirchlicher Öffentlichkeit zurückgeblieben ist. In der Kirche lebt noch eine repräsentative Öffentlichkeit: eine autoritäre Volkskirche mit strengem Zentralismus, enger Verknüpfung von kirchlicher Disziplin und lex divina, einem nur einlinig – von oben nach unten – verlaufendem Meinungsbildungsprozeß[2].

Öffentlichkeit als konstitutives Moment für die ekklesiale Struktur

Niemand kann es deswegen wundern, wenn in der gegenwärtigen innerkirchlichen Situation eine zunehmende „Entfremdung zwischen dem amtlichen Glauben der Kirche und dem tatsächlichen Glauben der Gläubigen"[3] festgestellt wird. Dieses Problem läßt sich nicht allein durch eine Verbesserung der innerkirchlichen Information lösen, da auch dann noch vorausgesetzt wird, daß eine elitäre Gruppe in der Kirche über die Wahrheit verfügt, die breite Basis damit zum bloßen Informationsempfänger degradiert wird.

Andererseits kommt gerade auf Grund der charismatischen Struktur der Kirche, d. h. der Begabung jedes einzelnen

1 Vgl. dazu *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied ³1968; *E.-H. Bahr*, Verkündigung als Information, Hamburg 1968.
2 Vgl. *W. Post*, Öffentliche Meinung – Öffentlichkeit, in: Sacramentum mundi III, Freiburg 1969, 843–849, hier 847.
3 Vgl. hierzu *F. Haarsma – W. Kasper – F. X. Kaufmann*, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970, hier 37.

Gliedes der Kirche mit seinem Charisma und einem damit verbundenen und darin begründeten dogmatischen Glaubenssinn dieser breiten innerkirchlichen Basis eine theologische Qualifikation zu, die ihr eine relative Selbständigkeit neben dem Lehramt verleiht: Öffentlichkeit ist in diesem Sinne ein konstitutives Element für die ekklesiale Struktur. So verstanden, gibt es eine Wahrheitsfindung von unten: sie geschieht „in einem offenen Dialog, im gegenseitigen Aufeinanderhören und im gemeinsamen Hinhören auf das Offenbarungszeugnis, wie es in Schrift und Tradition begegnet, und im persönlichen wie im gemeinsamen Tun der Wahrheit"[4].

Gesellschaftskritische Implikationen

Eine Anerkennung und Realisierung einer bewußten innerkirchlichen Öffentlichkeit hat eminent gesellschaftskritische Implikationen. In der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ist die öffentliche Meinung in immer stärkerem Maße zweckrational orientiert: geschichtslose Zweck-Mittel-Relation, Verschmelzung von Technik und Herrschaft, Dominanz des empirisch Verifizierbaren als des allein Wirklichen. Nicht die Verwirklichung praktischer, gesellschaftspolitischer Ziele steht im Vordergrund, sondern die Lösung technischer Aufgaben. Weil diese auf öffentliche Diskussion nicht angewiesen ist, sondern allein durch die immanente Gesetzlichkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts bestimmt wird, verliert ein demokratischer Willensbildungsprozeß über diese Fragen seine Funktion.

Andererseits wird immer deutlicher gesehen, daß die technische Kultur – um eines menschlichen Überlebens willen – die öffentliche Diskussion braucht, in der über die praktischen Fragen, die nach dem Modell der Zweckrationalität nicht gelöst werden können, ein Konsens zu erzielen versucht werden muß, und daß, um diese kritische Öffentlichkeit auf Dauer zu stellen, Institutionen erforderlich sind, die dem Trend zur totalen Zweckrationalität nicht unterworfen sind.[5]

Kraft ihres Herkommens und ihres Auftrags ist die Kirche eine solche Institution; in ihr stehen nicht zweckrationale Sinnfragen zur Diskussion. „Kirchliche Tätigkeiten, welcher Art und auf welcher Ebene auch immer, können nur den Sinn haben, Menschen durch die kritische Konfrontation mit der biblisch-kirchlichen Überlieferung zu Interaktionen zu verhelfen, die in diesem Sinne person- und gesellschaftlich normbildend sind, jedenfalls nicht auf zweckrationales Handeln zielen. Ihre Kommunikationsmedien sind Sprache,

4 Ebd. 53.
5 Vgl. *J. Habermanns*, Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt am Main 1968, 48–103.

Reflexion, Konvention und Aktion. Ihr Zweck ist es, Menschen zu einem freieren und emanzipierteren Umgang mit sich selbst und den technisch-gesellschaftlichen Zwängen, in denen sie leben, zu führen: zur Freiheit der Kinder Gottes, zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und zur Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist"[6]. Indem die Kirche für diesen Freiheitsraum und damit für die Bedingung der Möglichkeit eines Publikums von kritischen Subjekten in der Gesellschaft ihren Beitrag leistet, macht sie sich zum Anwalt des Humanen in einer „eindimensionalen" Gesellschaft.

Auf dem Weg zu einer innerkirchlichen Öffentlichkeit

1. Gruppen- und Parteibildung

Auch wenn neue Strukturen mit größeren Einflußmöglichkeiten für die Basis geschaffen werden (Räte, Synoden usw.) – solange ein Einzelner oder eine kleine Gruppe letztlich die Entscheidungen fällen kann, gilt im übertragenen Sinne der Satz, der einem Mitglied der römischen Kurie während des Konzils in den Mund gelegt wurde: „Laß doch diese Konzilsväter reden; wenn das Konzil zu Ende ist, werden wir die Sache schon wieder in Ordnung bringen." Gegen das Übergewicht der kirchlichen Bürokratie mit ihrem ausgebauten Apparat und dem damit verbundenen Informationsmonopol kommt ein Einzelner nicht an, weil er nicht über die Fülle von Informationen und Aspekten verfügen kann. Innerkirchliche kritische Öffentlichkeit ist nicht herzustellen über ein Publikum individuell verkehrender Privatleute, sondern sie kann nur effizient werden über die Kanäle einer in Gruppen und Fraktionen organisierten Öffentlichkeit, in der der Sachverstand verteilt ist. Erst dann können die Verwaltungs-, Organisations- und Herrschaftsstrukturen in der Kirche wirksam werden.

Auch scheint gegenwärtig die Meinung der Basis erst dann Gehör zu finden, wenn sie mit einigem Druck und notfalls auch mit „Krach" vorgetragen wird, so daß die Amtsträger einfach nicht mehr daran vorbeisehen können. Nur organisierte Gruppen können das wirksam leisten; denn ein Einzelner kann nur schwer die eigentümliche Dialektik des freien kritischen Wortes durchbrechen: zu schnell wird er vom Apparat vereinnahmt – oder er resigniert.

Es sollte möglich sein, in der Kirche den Meinungsstreit offen und demokratisch auszutragen; denn Einheit kann nicht von oben verordneter Zentralismus bedeuten.

2. Abkehr von einer doktrinär-autoritären Bildung in Religionsunterricht und theologischer Erwachsenenbildung

Daß es heute an einer kritischen Öffentlichkeit sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche mangelt, muß mindestens zum Teil den gegenwärtigen Bildungseinrichtungen angelastet werden, die mehr Wert auf Integration in eine technokratische Leistungsgesellschaft legen als auf Emanzipation und die – soweit es die kirchliche Bildung betrifft

[6] *W.-D. Marsch*, Institution im Übergang, Göttingen 1970, 266.

– angesichts einer zunehmenden Politisierung der Gesellschaft den Glauben mehr und mehr in den Raum der Innerlichkeit und Privatheit verbannt haben.

Gerade weil jedoch die christliche Botschaft und Lehre nur teilweise als „positives Wissen" vermittelbar ist und ihr die Fragen nach Sinn, Werten und Normen wesentlich sind, kann sie die von der leistungsorientierten Gesellschaft als höchsten Wert gesetzte „technische Rationalität" noch einmal hinterfragen und „die Lehrenden und Lernenden freimachen von anderen, gesellschaftlichen und staatlichen Abhängigkeiten, von der ideologischen Prägung, die aller Lehrvermittlung anhaftet; frei auch zu einer Selbstkritik und einer Hoffnung, die sich nicht auf gesellschaftliche Positionen gründet. Sie kann eine Kontinuität im psychosozialen Bildungsprozeß herstellen, die gesellschaftlich – zwischen den Generationen – offenbar immer schwieriger herzustellen ist. Sie kann also aufklären, ohne ideologisch zu okkupieren, kann Identität stärken, ohne das Individuum weltanschaulich zu fixieren – wenn es gelingt, die Botschaft von der nahen Gottesherrschaft ins Politisch-Pädagogische zu übersetzen"[7].

Voraussetzung dafür ist jedoch eine eingreifende Reform, sowohl formal als auch material: Das Doktrinär-Autoritäre, das vielfach bisher vorherrscht, muß abgelöst werden von größtmöglicher Sachlichkeit und einer Einübung in die Gesprächsbereitschaft unter Zuhilfenahme der pädagogisch-didaktischen Methoden. Innerkirchliche Öffentlichkeit im Religionsunterricht und in der theologischen Erwachsenenbildung ernst nehmen bedeutet auch, auf den eigenständigen Beitrag der „Lernenden" zu hören, ihn zu fördern und als Ort der theologischen Wahrheitsfindung anzuerkennen, auch wenn dieser Beitrag nicht so sehr in der theoretischen Reflexion, sondern vor allem im praktischen Leben geschieht.

In der Didaktik muß die Frage den Vorrang bekommen vor der immer schon gerechtfertigten Antwort und der Stabilisierung von Antwortsystemen durch Ausmerzung von Fragemöglichkeiten. An die Stelle von Systemen müssen Modelle, Hypothesen und Utopien treten, die zu immer neuer Wahrheitssuche anspornen und ein breites Band von Handlungsmöglichkeiten zulassen. Hinzukommen muß eine Desakralisierung des kirchlichen Amtsverständnisses und eine „Entmythologisierung" der theologischen Sprache. Solange ein „magisches" Religionsverständnis vorherrscht, wird es nicht zu einer kritischen Öffentlichkeit kommen.

7 Ebd. 241.

3. Die praktische Theologie als Anwalt der innerkirchlichen Öffentlichkeit

Weil die Funktion der Öffentlichkeit im kirchlichen Entscheidungs- und theologischen Reflexionsprozeß kaum beachtet worden ist, kommt gegenwärtig der praktischen Theologie eine mittlerische Funktion zu: Das offensichtlich noch bestehende Mißtrauen auf seiten der Amtskirche und der Theologie kann sie dadurch abbauen, daß sie sich zum Anwalt der Öffentlchkeit erklärt, um ihr allmählich die ihr zustehenden Funktionen im Vollzug der Kirche einzuräumen. Fragestellungen, die ihr in der innerkirchlichen Öffentlichkeit begegnen und die sie mit Hilfe der empirischen Methoden zu eruieren versucht, nimmt sie auf und richtet sie an die historisch-kritisch orientierten theologischen Disziplinen; dadurch fordert sie diese Disziplinen auf, nicht vor lauter Spekulation den Boden unter den Füßen zu verlieren, sondern die praktische Relevanz ihres Faches mitzubedenken. Gleichzeitig verlangt sie zur Überprüfung der Plausibilität der theologischen Antworten eine öffentliche Diskussion.

Gerade dadurch, daß die praktische Theologie bestrebt ist, die theologische Wahrheitsfindung und die Diskussion kirchlicher Entscheidungen auf eine immer breitere Basis zu stellen, bildet sie ein unmündig gehaltenes Kirchenvolk zu einer informierten und kritischen Öffentlichkeit heran. Praktische Theologie, die nicht nur auf eine bloße Anpassung der Kirche an die Gesellschaft bemüht, sondern unter Berufung auf die gesellschaftlich-politischen Implikationen des Evangeliums auf Veränderung sowohl kirchlicher als auch gesellschaftlicher Verhältnisse im Interesse der Mündigkeit aus ist, muß sich dagegen wehren, daß Theologie als Theorie kirchenamtlicher Verfügung mißbraucht wird und keine Antwort mehr gibt auf die Fragen der Öffentlichkeit. Berufung auf die Öffentlichkeit darf ihrerseits wiederum nicht zu einer bloßen Normativität des Faktischen führen, sondern muß sich noch einmal in Frage stellen lassen von dem Anspruch der neutestamentlichen Verheißungen.

Beachten Sie bitte den beiliegenden Prospekt THEOLOGIE KONKRET aus dem Verlag Herder.

Praxis

Reiner Baumann

Kurseelsorge als Einübung christlicher Freiheit

Die Pfarrei und der Fremdenverkehr

Das besondere Charakteristikum der Pfarrei Baiersbronn (im nördlichen Schwarzwald) ist neben der Diasporasituation (18 Ortschaften im Umkreis von 25 km mit 2000 Katholiken) der Fremdenverkehr: in jedem Jahr verbringen ungefähr 120.000 Menschen hier ihren Urlaub; die Hälfte davon ist katholisch. Weihnachten und Ostern sind kurze Stoßzeiten, die Hauptsaison dauert von Juni bis September. Seit zwölf Jahren bemüht sich die Kirchengemeinde, für diese Zeiten in ihren Gotteshäusern (der dritte Kirchenneubau steht vor der Vollendung) vermehrte Gottesdienste anzubieten. Im Laufe der Jahre stieg nicht nur die Zahl der Gottesdienste, sondern man erkannte auch, wie sehr es auf deren Gestaltung ankommt und – eine Stufe davor – wie wichtig eine modern und unaufdringlich dargebotene Information des Gastes über kirchliche Veranstaltungen ist: So erhält der Kurgast bei seinem Urlaubsantritt einen Begrüßungsprospekt, zu Weihnachten und Ostern weisen ihn eigens gestaltete Plakate in Hotels, Pensionen, Kurverwaltungen und Reisebüros auf das kirchliche Angebot hin[1].

Mehr und mehr bildete sich die Überzeugung heraus, daß es mit den Gottesdiensten allein nicht getan sein konnte. So kam ich für die Sommermonate 1969 – auf Eigeninitiative des Pfarrers, mit Unterstützung durch die Diözese – als „hauptamtlicher" Kurseelsorger nach Baiersbronn, mit Sitz in Schönmünzach; auch im folgenden Jahr war ich dort tätig. Von diesen zwei Jahren der Kurseelsorge soll hier berichtet werden.

Die Überlegungen

Wir (der Pfarrer und ich) waren uns darin einig: Es konnte bei unserer Arbeit nicht darum gehen, den Urlaub als Chance zu nutzen, um an die Leute heranzukommen; das hieße – mit D. Bonhoeffer – den Urlaub zum „Jagdgebiet der modernen Seelsorge" zu degradieren! Wir wollen als Kirche

1 In einer kleinen Umfrage der katholischen Kirchengemeinde Baiersbronn, abgehalten bei Gästen und Urlaubern Ende August 1970, konnten sich die Gäste zu den Angeboten der Kurseelsorge (Predigten, Gottesdienste usw.) äußern. Die Antworten machten deutlich, daß wir für viele den richtigen Weg beschritten haben. „Eine Freiheit, die erstaunen läßt. Die ausgefahrenen Geleise, die Langeweile erzeugen, sind darin überwunden." – „Es wäre angebracht und wünschenswert, die Meßfeier im Ruhrgebiet ebenso zu halten." – „Die Abkehr von der oft gehörten Sonntagspredigt alten Stils, die jede zeit- und kirchenkritische Bemerkung furchtsam vermied, ist wohltuend." – „Die Themen waren wunderbar ausgewählt und überzeugend erklärt." – „Ich bin mit Ihrem Angebot (um dieses Wort zu gebrauchen) sehr zufrieden. Es ist für mich einer der Hauptgründe, warum ich zum fünften Male hier bin." – „Ich habe noch nie einen Urlaub erlebt, aus dem ich mit so viel neuen Impulsen nach Hause gekommen bin."

unseren Beitrag leisten zum Gelingen eines guten, erholsamen Urlaubs: Kurseelsorge als Angebot.

Zwei Gesichtspunkte am Komplex „Urlaub" schienen uns bedeutsam und für unseren Einsatz bestimmend:

Der erste ist schon fast eine Banalität: Urlaub scheint für die meisten Menschen eine Zeit und Möglichkeit, herauszutreten aus ihrem gewohnten, alltäglichen Lebensraum, heraus aus den Zwängen des Berufslebens, außerhalb der Kontrolle von Nachbarn und Verwandtschaft. Der Mensch tut Dinge, die er sonst nicht tun kann bzw. nicht tun darf: er nimmt sich Zeit für einen Spaziergang (im Schwarzwald!), für ein Gespräch, für den anderen Menschen, er nimmt sich Zeit zum Schlafen und Essen ...

Ein „guter" Urlaub – und da hört die Banalität auf – ist aber mehr als ein „Platz an der Sonne", mehr als ein weiches Bett, eine gepflegte Küche, gute Schwarzwaldluft. Orts- und Luftveränderung und andere Dinge mehr sind Vorbedingungen, garantieren aber noch keineswegs den „guten, erholsamen" Urlaub. Der Mensch nimmt „sich" mit in den Urlaub, seine Probleme, Sorgen und Fragen; sie kommen hoch, gerade wenn er zur Ruhe, zur Besinnung kommt. Ebenso kann ihm hier mehr denn je aufgehen, wie sehr sein Leben eingepreßt ist in gesellschaftliche, wirtschaftliche, persönliche Zwänge, Gefängnissen gleich. Ein Urlaub ist dann „gut", wenn er Antworten und Lösungen finden läßt; Erholung bedeutet Lösung und Befreiung von den Zwängen.

Kurseelsorge verstanden wir deshalb als „Lockerungsübung und Einübung christlicher Freiheit". Das hieß für uns zuerst: Wir wollten allen denen mit „befreiender" Information helfen, die nicht mehr mitzukommen meinen mit den innerkirchlichen Entwicklungen seit dem Konzil (wir haben in Baiersbronn zeitweise viele ältere Menschen als Gäste); all denen, für die „Glaube", „Gott", „Kirche" zu Fragen geworden sind, die sie quälen und belasten; vor allem aber wollten wir uns um jene mühen, die „an" und „in" der Kirche leiden, für die die amtliche Kirche mit ihrer Gesetzlichkeit und ihren Sanktionen zum „Gefängnis" wurde und wird, die verängstigt und bevormundet wurden und immer noch werden. Wir mußten diese Menschen nicht suchen!

Zum anderen meinten wir, beitragen zu können zu einer kritischen Distanz all den außerkirchlichen Systemen gegenüber – bis hin zur befreienden politischen Tat. Auch dies gehörte zu unserem Beitrag für einen „guten" Urlaub[2].

2 Der Theologe *J. Ch. Hoekendijk* unterscheidet drei Gruppen, was ihr Verhältnis zur Kirche betrifft: „Wer ‚außerhalb' ihrer Tore lebt, findet sie (die Kirche) einfach belanglos – vielleicht verdächtig . . . Wer ganz ‚in' der Kirche lebt, ist aus der Welt von heute allem Anschein nach emigriert. Mit tierischem Ernst spielt er seine Rolle: ein Kirchenmensch . . . Und dann gibt es viele

Bevorzugter Adressat unserer Anstrengungen in der Kurseelsorge waren die „außerhalb" und die „Grenzgänger"; ihnen wollten wir eine „andere, alternative" Kirche zeigen.

Der Einsatz und das Echo

Drei Schwerpunkte hatte unser gemeinsamer Einsatz: den sonntäglichen Gottesdienst mit Predigt, Werktagsgottesdienste mit Diskussion bzw. Predigtgespräch und Sprechzeiten als Angebot zum Einzelgespräch.

1. Sonntagsgottesdienst mit Predigt

Bei all unseren Bemühungen um den Kurgast verwendeten wir auf den Sonntagsgottesdienst in der Vorbereitung die relativ meiste Zeit; hier zeigt sich der Seelsorger dem Gast. Dieser erste Kontakt ist entscheidend. Für die Gottesdienste hat sich mehr und mehr eine Form bewährt, die sich auszeichnet durch ihre Schlichtheit, durch freie und persönliche Formulierung von Gebeten und Texten; sie ist fern aller Routine, verläßt bewußt gewohnte „Bahnen" und paßt sich so der Urlaubssituation an: sie will lockern und den Gast einbeziehen.

Der Akzent lag – auch zeitlich – eindeutig auf der Wortverkündigung: bei allen persönlichen Unterschieden zwischen dem Pfarrer und mir, bedingt durch Veranlagung, Temperament, Alter und persönliche Theologie, haben wir versucht, gerade in der Predigt die Probleme der Menschen an- und auszusprechen; erst wenn man ein offenes klares Wort nicht scheut, gerade auch ein Wort der Kritik am „eigenen Hause", auch wenn es vielleicht etwas nuanciert und einseitig scheint, entsteht das Gespräch, lösen sich Verkrustungen und Verhärtungen und wird es möglich, die Botschaft von Jesus von Nazareth zu sagen, die Botschaft vom Reich der Gerechtigkeit, der Freiheit, des Friedens, der Hoffnung und Zukunft – für alle. Ich habe mich völlig gelöst von der „vorgeschriebenen Leseordnung" und thematisch, auf konkrete Situationen hin, Texte des Alten und Neuen Testamentes ausgelegt.

Die Eucharistie sollte, von ihrer Gestaltung her, das Thema der Wortverkündigung aufnehmen, sichtbar und erlebbar die „befreiende Erinnerung" (Metz) sein, die „com-munio = Verbundenheit in der gemeinsamen Aufgabe" (Congar). Eucharistie war die gemeinsame Einübung der christlichen Freiheit, zu der die Predigt aufrufen wollte.

1969 haben wir zu zweit sieben, 1970 neun Sonntagsgottesdienste angeboten (drei am Samstagabend, sechs am Sonntagvormittag; in fünf verschiedenen Gotteshäusern, darunter

'Grenzgänger', Leute, die man zuweilen 'drinnen', zuweilen 'draußen' antrifft. Intra muros bekommen sie Atemnot und halten es nicht lange aus, und extra muros überfällt sie oft ein merkwürdiges Heimweh nach etwas, das in der Kirche hätte da sein müssen, das sie aber nicht finden konnten" (in: Theologie für Nichttheologen, hrsg. von *H. J. Schulz*, Bd. 2, Gütersloher Taschenbuchausgaben 47, S. 66).

zwei evangelische Kirchen; das sind zusammen 105 km Anfahrten der Geistlichen); sie waren alle ausgezeichnet besucht, in der Spitze der Saison mit zirka 3000 Menschen, wovon etwa 450 einheimische Katholiken sind[3].

2. Werktagsgottesdienste mit Diskussion bzw. Predigtgespräch

Wir haben zusätzlich Werktagsgottesdienste angeboten, in zwei Kirchen. In den zwei von mir gehaltenen wöchentlichen Abendgottesdiensten ging es mir – ganz in der Intention der gesamten Kurseelsorge – um weiterführende Lokkerung, um das Einüben von christlicher Freiheit in gemeinsamer Diskussion, im Gespräch, sowie um Information in exegetischen und theologischen Fragen, da hier immer noch ein erschreckender Nachholbedarf ist. Die Gestaltung dieser Abendgottesdienste war in den beiden Jahren verschieden:

1969 folgte auf eine längere Predigt, die thematisch an einem Schrifttext orientiert war, und die Eucharistiefeier unmittelbar in der Kirche eine Diskussion über das Thema der Predigt usw.

1970 begann der abendliche Gottesdienst mit einem Predigtgespräch, dem auch ein Text aus der Schrift zugrundelag; daran schloß sich in sehr konzentrierter Form die Eucharistie.

Und die Reaktion der Menschen?

Die Besucherzahl schwankte, je nach Witterung, Abreisetermin usw. jeweils zwischen 50 und 130, wobei man einen Wechsel der Gäste im allgemeinen nach 2 bis 3 Wochen annehmen darf. 1969 dauerten die Diskussionen meistens bis 22 Uhr (Beginn des Gottesdienstes 20 Uhr); sie waren oft äußerst heftig, man kam schnell immer wieder zu den brennenden Fragen, den „kirchlichen Wunden"; es wurde manchmal von mehr als einem Viertel der Anwesenden, und es wurde sehr offen und ehrlich diskutiert. 1970 gelang es sehr oft, ein echtes, suchendes, fragend-hörendes Gespräch zu führen – mit allen –, das hart am Text blieb. Ich ging dabei meistens von Textvergleichen aus, weil hier neben der Informationslücke eine Quelle christlicher Freiheit liegt. Diese Abendgottesdienste dauerten nicht so lange wie im vorhergehenden Jahr.

Allgemein hat sich gezeigt, daß das Gespräch, auch untereinander, von Mal zu Mal wuchs, wie auch das Bedürfnis danach. Interessant dabei ist noch, daß wir nicht nur sonntags, sondern auch in diesen Abendgottesdiensten regelmäßig

[3] Das positive Echo: „Die menschliche, kontaktnahe, natürliche Gestaltung der Gottesdienste hat mir sehr zugesagt." – „Mir gefällt, daß der Gottesdienst nicht so überstreng ist, wie wir es gewohnt sind, und die freundliche, fast fröhliche Art des Priesters." – „Der Gottesdienst ist nach meiner Meinung deshalb besonders gut, weil *ein* Leitgedanke Predigt und Gebetstexten zugrundeliegt, der nicht Schema F ist." – „Diese moderne und zeitnahe Form des Gottesdienstes ist sehr erfrischend und religiös ansprechend. Leider findet man so etwas ganz selten. Meist ist alles in nichtssagenden Formen erstarrt." – „Die Art, wie das Thema angepackt wird, überzeugt, dringt ein, rüttelt auf, zwingt zum Nachdenken. Wir haben uns noch lange unterhalten."

evangelische Christen unter uns hatten, die „mitmachten"; auch hier haben wir unsere „guten" Erfahrungen gemacht.

3. Sprechzeiten und Gespräche

Wir wollten in der Kurseelsorge das Gespräch anregen, in Gang bringen, einüben, nicht nur zwischen uns Geistlichen und den Menschen, sondern auch bei den Gästen selber. Dies gelang uns sicherlich durch die Gottesdienste, vor allem durch die Werktagsgottesdienste. Als Kurseelsorger hatte ich auch außerhalb der kirchlichen Veranstaltungen guten Kontakt mit den Gästen. Gute, zwanglose Gelegenheiten dazu waren die Mahlzeiten, die ich in Gaststätten, Hotels und Pensionen einnahm. Dabei zeigte sich immer wieder, wie entscheidend der Kontakt beim Sonntagsgottesdienst ist. Dieser war auch ausschlaggebend bei den meisten Besuchern meiner Sprechzeiten, die ich an zwei Wochentagen in Schönmünzach angeboten habe.

1969 waren es 150 Menschen, die mich zu diesen Zeiten aufsuchten, 1970 waren es 120 (wobei entscheidend war, daß ich letztes Jahr nur jeweils die halbe Woche als Kurseelsorger tätig war). Die Gespräche dauerten meistens mehr als eine Stunde; es waren Menschen der ersten und dritten Gruppe (nach Hoekendijk), also die „außerhalb" und die „Grenzgänger"; Männer und Frauen hielten sich die Waage.

Wir möchten auf Grund der Gespräche, der Umfrage usw. annehmen, daß ungefähr 30 Prozent unserer Gottesdienstbesucher zu denen zu rechnen sind, die zuhause nicht bzw. selten praktizieren. Sie gehören zugleich auch zu jenen Gästen, die das weitere Gespräch suchen. Wir sehen darin die Bestätigung für unser Verständnis von Kurseelsorge.

85 Prozent der Beantworter unserer Fragebogen (von über 200 zurückgegebenen) äußern sich sehr positiv zu den Angeboten der Kurseelsorge und bestätigen uns damit in unserer Arbeit. Ihre Wünsche laufen darauf hinaus, mehr Sprechzeiten, auch an anderen Orten als nur in Schönmünzach, anzubieten, mehr Diskussionsgottesdienste und Gruppengespräche[4]. Wichtig wird für kommende Jahre auch der Wunsch nach ökumenischen Gottesdiensten.

Es sei nicht verschwiegen, daß wir auch zum Teil sehr harte Kritik hören mußten; in der Umfrage beträgt der Prozentsatz dieser kritischen Stimmen 10 bis 15 Prozent. Prozentsatz und Richtung der Kritik bzw. Polemik sind inzwischen allgemein bekannt; es sind die „Kirchenmenschen", die zweite Gruppe nach Hoekendijk. Sie sind keine besondere Erscheinung der Kurseelsorge, doch scheint es

[4] Entsprechende Räume, die zum Bleiben und zum Gespräch einladen, werden von der Pfarrei auch in ihren Gotteshäusern in Baiersbronn und Obertal geschaffen.

selbst im Urlaub schwer, das Gespräch mit ihnen zu finden.

Vielleicht darf hier auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden: der Wechsel der Gäste nach jeweils 2 bis 3 Wochen Urlaub bei einem bleibenden Prozentsatz von Dauergästen und Einheimischen.

Die Kurseelsorge Baiersbronn ist in der geschilderten Weise nur möglich, weil die Kirchengemeinde „mitmacht"; sie hat nicht nur laufend Nebenauslagen (1970 waren es für die Kurarbeit 7000 DM) und Sorgen mit dem 3. Kirchenneubau innerhalb von 12 Jahren (bedingt durch den Fremdenverkehr), sie muß auch auf vieles verzichten, was sonst zu einem Gemeindeleben dazugehört. Manche mögen vielleicht die Schwarzwaldgemeinde darum beneiden, Ballast abwerfen und sich auf Wesentliches konzentrieren zu können. Dies besagt aber: die ganze Gemeinde ist die meiste Zeit des Jahres „im Dienste am Gast".

Hinweise für ...

Die Kurseelsorge Baiersbronn kann nicht einfach übertragen werden auf andere Verhältnisse: Es ist sehr entscheidend, ob ich Schwarzwaldurlauber als Gäste habe (Familien und ältere Leute) oder Kranke, die ihre Kuren machen müssen, oder gar Urlauber auf einem Campingplatz. Baiersbronn aber könnte gerade für „nebenamtliche" Kurseelsorge ein Modell abgeben: Ansatzpunkt ist die eigene Pfarrgemeinde, und hier speziell – gegen alle anderslautenden Erfahrungen – der Gottesdienst der Gemeinde. Wenn es nicht ein Gottesdienst *für* die Urlauber und *der* Urlauber ist, wenn die Gemeinde ihren Gottesdienst wie eh und je feiert, ohne die Urlaubssituation des Gastes anzusprechen, ist meiner Meinung nach die beste Möglichkeit für „nebenamtliche" Kurseelsorge vertan. Aber man sollte nicht meinen, die Probleme der Menschen im Urlaub seien so anders als die der Menschen zu Hause: vielleicht fragen wir nur zuwenig, wo unsere eigenen Pfarrgemeindeglieder „der Schuh drückt". Gerade weil wir in Baiersbronn nichts „Besonderes" getan haben, ist das positive Echo der Menschen so „beglückend". In Abwandlung einer „Leichenrede von Kurt Marti" könnte man abschließend unsere Kurseelsorge in Baiersbronn so beschreiben: Wir gingen davon aus, daß es dem Herrn, unserem Gott, ganz und gar nicht gefallen will, daß wir in unserem seelsorgerlichen, kirchlichen, liturgischen und menschlichen Tun so weltfremd, formalistisch, ängstlich, feige, unfrei und phantasielos sind und daß viele von uns noch denken, solches Tun würde ihm gefallen. Wir wollten die Menschen „lockern" und sie einführen in die „christliche Narrenfreiheit" (Cox).

Information

Die vollkommene Indifferenz und Parteilichkeit der Weltmächte, die sich um nichts anderes kümmern als um ihre eigenen politischen, wirtschaftlichen und finanziellen Interessen, haben fast tausend Studenten der Päpstlichen Universitäten in Rom in einer Protesterklärung gegen die Massenaburteilungen in Guinea verurteilt. In der Erklärung, die den Prozeß von Conakry einen Affront gegen die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Würde des Menschen nennt, werden wirksame Maßnahmen zur allgemeinen Durchsetzung der Bestimmungen der Menschenrechte verlangt. Die Menschen jeder Nation, die sich ihrer weltweiten Verantwortung bewußt sind, sollten auf ihre Regierungen Druck ausüben, damit diese das Prinzip der Intervention einer internationalen Instanz in ihrem Land akzeptieren und fördern. Mit Genugtuung wird festgestellt, daß sich der Papst mit allem Nachdruck zu den Exekutionen in Guinea geäußert hat. Darüber hinaus hoffe man allerdings, daß auch ebenso klare und kategorische Appelle über die Torturen in Brasilien, den immer mörderischeren Krieg in Vietnam und Kambodscha, die Existenz der portugiesischen Kolonien, die Apartheidpolitik in Südafrika, die stillschweigende Gewalt in Haiti, den Antisemitismus in der Sowjetunion usw. ausgesprochen würden.

Nur der Besitz eines Glaubens, der für wahr und unabdingbar gehalten werde, mache die Katholiken zu einem fruchtbaren Dialog mit den getrennten Brüdern fähig, erklärte Papst Paul VI. anläßlich der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen. Nur der Eifer für den eigenen Glauben sei die Quelle für tausend Möglichkeiten des Dialogs. Die Katholiken könnten von den anderen lernen, verschiedene Aspekte ihres Glaubens besser zu verstehen und zu leben. Die alte, verschlossene und mißtrauische Einstellung gegenüber den getrennten Brüdern, denen liebevolles Verständnis entgegengebracht werden müsse, könne geändert werden. Die Katholiken könnten von den getrennten Kirchen lernen, wie sie ihre religiöse und menschliche Kultur und Erziehung zu gerechter Toleranz und wahrer Freiheit verbessern können.

Vorbereitende Gespräche für die Aufnahme eines gemeinsamen Dialogs über die Theologie der Ehe und insbesondere über Probleme konfessionsverschiedener Ehen wurden im Dezember 1970 von offiziellen Vertretern des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes und des Vatikans in Rom geführt. Lutheraner und Reformierte wollen mit der katholischen Kirche vor allem das katholische Verständnis der Ehe als Sakrament sowie ihre Unauflöslichkeit und Fragen des allgemeinen Eheverständnisses erörtern. Es ist vorgesehen, den Dialog vor Ende 1971 aufzunehmen und ihn bis 1973 abzuschließen.

Zum Abschluß der Kontaktgespräche zwischen einer islamischen Delegation und dem römischen Sekretariat für die Nichtchristen Ende 1970 wurde ein gemeinsames Kommuniqué veröffentlicht, aus dem hervorgeht, daß Vertreter des Nichtchristensekretariates und des obersten Rates für islamische Angelegenheiten in Kairo regelmäßige Konsultationen über Fragen sozialer, kultureller und geistlicher Art der Beziehungen zwischen Moslems und Christen abhalten wollen. Außerdem wollen beide Seiten einen Vertreter ernennen, der die Kontakte zwischen beiden Organismen pflegt. Beide Organe haben sich verpflichtet, alles in ihren Kräften stehende zu tun, um die guten Beziehungen zwischen Moslems und Christen weiter zu vertiefen und dadurch zur Stärkung jener Brüderlichkeit beizutragen, die zwischen denjenigen besteht, die alle religiösen Werte anerkennen und den Glauben an denselben Gott teilen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen beabsichtigt, dem Dialog mit Menschen anderen Glaubens künftig mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Schon vor dem im Jänner in Addis Abeba tagenden Zentralausschuß des Ökumenischen Rates war die Notwendigkeit des Dialogs mit anderen Religionen mehrfach von führenden Persönlichkeiten der Ökumene unterstrichen worden. Darüber hinaus war der Frage des Gespräches mit den nichtchristlichen Religionen ein Hauptvortrag des

Inders Stanley Samartha gewidmet. Samartha vertrat die Ansicht, daß die theologischen Imperative des christlichen Glaubens selbst ein fortgesetztes Interesse am Dialog mit Menschen anderen Glaubens notwendig machen. Wenn in einer multireligiösen Gesellschaft religiöse Grenzen durch die Tradition geheiligt und verfestigt würden, dann würden die Religionen selbst zu Trennungsmauern und nicht zu Brücken der Verständigung zwischen den Menschen. Die Suche nach Gemeinschaft übersteige diese Grenzen, und Menschen verschiedenen Glaubens bemühten sich um die Schaffung neuer Gemeinschaften mit größerer Freiheit und Liebe.

Die interorthodoxe Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken weist in einem im Jänner 1971 veröffentlichten Bericht darauf hin, daß in fast allen Punkten der kirchlichen Lehre, bei denen früher noch Unterschiede festzustellen waren, Übereinstimmung bestehe. Lediglich in der Lehre von der Kirche und der Eucharistie sei noch eine weitere Klärung nötig. Die unter dem Vorsitz des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Iakovos, in Chambesy (bei Genf) tagende Kommission betonte vor allem die völlige Übereinstimmung der orthodoxen und altkatholischen Einstellung hinsichtlich der katholischen Dogmen von der Unfehlbarkeit und dem Primat, von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel, von den Verdiensten der Heiligen, vom Ablaß und vom Fegefeuer. Übereinstimmung bestehe auch in der Stellungnahme zum Zölibat der katholischen Kirche sowie in der Einschätzung der Konzile und Rechtsvorschriften der katholischen Kirche seit der Kirchenspaltung des Jahres 1054. Die zwischen Altkatholiken und Orthodoxen bestehenden Unterschiede hinsichtlich der Sakramentenpraxis und Liturgie stellen nach Ansicht der orthodoxen Kommission kein wesentliches Hindernis für die Union der beiden Kirchen dar.

Die Frage des Beitritts der katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen in Genf werde mit aller Ruhe und dem notwendigen Ernst vom Sekretariat für die Einheit der Christen fortgesetzt studiert, erklärte der Sekretär des Einheitssekretariates, Jerome Hamer, in einem Artikel des Osservatore Romano. Wenn es auch dem Weltrat zukomme, mit den Stimmen seiner Mitglieder eine solche Kandidatur anzunehmen, sei es Sache der katholischen Kirche, die Opportunität eines solchen Gesuches an den Weltrat zu beurteilen.

Die Kongregation für die Glaubenslehre, das ehemalige Hl. Offizium, kann zwar auch fortan gegen irrtumsverdächtige katholische Autoren ohne deren Wissen ein Untersuchungsverfahren einleiten, aber keine Verurteilungen mehr aussprechen. Dies geht aus der von Kardinal Seper veröffentlichten neuen „Methode bei der Prüfung der Lehren" hervor. Der nachdrückliche Wunsch nach einer Änderung der Verfahrensweise des Hl. Offiziums, wonach niemand mehr angeklagt und verurteilt werden dürfe, ohne daß er und sein Ortsbischof vorher gehört wurden, ohne daß er die Gründe kennt, die gegen ihn vorgebracht werden, und ohne daß ihm die Gelegenheit gegeben worden ist, das Geschriebene oder Gesagte zu korrigieren, war auf dem II. Vatikanum erhoben worden.

Zum ersten Mal haben die führenden Persönlichkeiten der evangelischen und der katholischen Kirche in der BRD, die Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Dietzfelbinger, und der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, in einer umfassenden Äußerung zu öffentlichen Fragen der Bundesrepublik, nämlich zur Reform des Ehescheidungsrechtes und des Sittenstrafrechtes, gemeinsam Stellung genommen. Am 28. Dezember 1970 wurde in Bonn ein Memorandum zum Thema „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung" veröffentlicht, das erneut die Tragweite der Entscheidungen deutlich machen soll, die Bundestag und Regierung im Zuge des geplanten Reformwerkes zu fällen haben. An die Politiker wird appelliert, „ihre Verantwortung für die sittliche Ordnung immer neu zu bedenken und nicht um moderner Zeitströmungen willen voreilig preiszugeben".

Gegen die Tabuisierung des Todes, die überall festzustellen sei, wandte sich der evangelische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger in

einer Ansprache vor bayerischen Pfarrern. Die Menschen stünden gegenwärtig in der Versuchung, den Tod an den entscheidenden Stellen auszuklammern. Dadurch werde das Leben nicht menschlicher, sondern unmenschlicher. In der Scheinwirklichkeit der Welt, die das Sterben zur Seite schiebe, sei es die einzigartige Aufgabe des evangelischen Predigers, Christus als den Heiland zu vertreten, der dem Tode die Macht genommen habe.
Der Landesbischof setzte sich ferner für die Aus- und Weiterbildung der evangelischen Pfarrer in der Psychotherapie ein; vor allem sei in der Gruppenpsychologie und Sozialpädagogik manches nachzuholen. Deshalb brauchten die Pfarrer jedoch nicht Psychotherapeuten zu werden. Die Ersatzbeichten und Ersatzabsolutionen der verschiedensten Ideologien und säkularisierten Systeme seien eine harte Anklage gegen die Christenheit.

Für eine verstärkte Übertragung von Verantwortung an die Jugend hat sich der Generalobere der Gesellschaft Jesu, Pedro Arrupe, in einem Interview mit der in Wien erscheinenden Zeitschrift „miteinander" ausgesprochen. Er setze in die heutige Jugend sein Vertauen, weil er in ihr außerordentliche Werte sehe. Er schätze an der heutigen Jugend vor allem die Aufrichtigkeit, die Dynamik und den Idealismus, die Hinordnung auf aktuelle Probleme und das Interesse für die anderen mit dem Bemühen um Gemeinschaft. Freilich habe die heutige Jugend auch Schwächen, wie die Neigung mancher zur absoluten Ablehnung der gegebenen Verhältnisse und zur Destruktion, statt ruhig zu überlegen, wie man zu einer positiven Erneuerung der konkreten Situation kommen könnte.

Die polnische Regierung will die kirchlichen Gebäude in dem früher deutschen Staatsgebiet, die der polnische Staat 1945 beschlagnahmt hatte, wieder in das Eigentum der Kirche übertragen. Ministerpräsident Jaroszewicz hat den zuständigen staatlichen Organen die Vorbereitung entsprechender Schritte empfohlen. Eine derartige Maßnahme, die von der Kirche in Polen seit 25 Jahren vergeblich gefordert wurde, würde seitens der Kirche als wesentlicher Beitrag für die von Jaroszewicz angekündigte volle Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Polen betrachtet. Die Kirche konnte die betreffenden Gebäude in den Oder-Neisse-Gebieten zwar schon jetzt benutzen, doch verlangte der Staat dafür eine sehr hohe Miete. Die Kirche sah sich weitgehend außerstande, diese Miete zu bezahlen, und stand somit im Laufe der Jahre beim Staat in einer immer höheren finanziellen Schuld. Dies gab den Behörden ein zusätzliches Druckmittel gegenüber der Kirche in die Hand.

Die dem Polnischen Ökumenischen Rat angeschlossenen Kirchen haben in einer in Warschau veröffentlichten Erklärung die Unterzeichnung des Vertrages zwischen der Volksrepublik Polen und der Bundesrepublik Deutschland begrüßt. Er bietet nach ihrer Auffassung die Basis für eine Normalisierung der gegenseitigen Beziehungen. In der Erklärung wird unterstrichen, daß der Vertrag die endgültige Anerkennung der Westgrenze Polens durch die Bundesregierung enthalte, was die praktische Voraussetzung für die Normalisierung und Verständigung zwischen beiden Staaten sei.

Die Entlassung von zwei Volksschullehrern wegen ihrer freundschaftlichen Beziehungen zu Geistlichen der Gemeinde hat die kommunistische jugoslawische Zeitung „Vjesnik" kritisiert. Der Zagreber Professor Dragutin Juric bezeichnete die Entlassung als militante und unrichtige Methode zur Überwindung der Religion. Überdies hätten die für diese Tat verantwortlichen Parteifunktionäre vergessen, daß auch die Katholiken aufrichtige Staatsbürger seien, die am Aufbau des Sozialismus mitarbeiten wollten. Dieser Vorgang sei in einer Zeit um so peinlicher, in der man die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu normalisieren versuche.

Er habe die begründete Hoffnung, daß die Zwietracht, die in der holländischen Kirchenprovinz nach der Ernennung des neuen Bischofs von Rotterdam, Simonis, entstanden war, von der Einheit besiegt worden sei, erklärte der Primas der Niederlande, Kardinal Bernard Jan Alfrink, in einem Interview. Seine unmittelbaren Kontakte mit dem Vati-

kan seien sehr nützlich und notwendig gewesen, um die Kommunikationsstörung in der Kirche zu beseitigen. Die Anklage der Manipulation in der Prozedur der Konsultation bei der Ernennung des Bischofs sei völlig falsch und unbegründet. – Wie die holländische katholische Presseagentur berichtet, wurde in dem Konflikt nach drei Wochen intensiver Gespräche eine positive Lösung gefunden. Die beiden Generalvikare bekannten sich zur Fortsetzung der bisherigen Politik der Diözese, die auch in Zukunft in die Politik der holländischen Bischofskonferenz eingebettet sein sollte. Bischof Simonis stimmte diesem Wunsch zu und ersuchte die beiden verdienstvollen Generalvikare, auch unter seiner Leitung ihr Amt beizubehalten.

Zu den Folterungen politischer Gefangener nahm der Oberhirte von Sao Paulo, Erzbischof Evaristo Paulo Arns, in einem Hirtenbrief Stellung, der in allen Kirchen der Erzdiözese Sao Paulo angeschlagen und verlesen wurde. Der Erzbischof stellt fest, er habe sich selbst davon überzeugen können, daß der Pfarrer Giulio Vicini und die katholische Sozialassistentin Yara Spadini, zwei italienische Staatsbürger, die wegen umstürzlerischer Tätigkeit verhaftet worden waren, in schändlicher Weise im Gebäude der politischen Polizei gefoltert worden seien. Auch ein ebenfalls verhafteter brasilianischer Kaplan sei von der politischen Polizei in Sao Paulo schwer gefoltert worden. Der Erzbischof fordert in diesem Hirtenbrief die Behörden auf, sofort entsprechende Maßnahmen gegen diese Übergriffe zu ergreifen. Der Gouverneur des Bundesstaates Sao Paulo habe zwar eine Untersuchung der betreffenden Fälle durch von der Kirche nominierte Ärzte gestattet, es jedoch vorerst nicht ermöglicht, daß diese Ärzte die Häftlinge in ihren Zellen aufsuchen.

Wenn Südafrika nicht seine Innenpolitik revidiere, werde das gesamte Land von einer Flut von Gewalt heimgesucht werden, erklärte der Primas der anglikanischen Kirchengemeinschaft, Erzbischof Michael Ramsey von Canterbury, im Anschluß an eine 20tägige Reise durch die Südafrikanische Republik. Ramsey sprach sich mit allem Nachdruck gegen die Rassenpolitik des südafrikanischen Regimes aus. Die Afrikaner seien nicht wirklich frei, sie hätten keine Meinungsfreiheit und müßten ständig eine Verhaftung oder zumindest ein Verhör befürchten. Die Polizei unterhalte zahlreiche Spitzel und lasse armen Afrikanern hohe Zuwendungen zukommen, wenn sie ihre Freunde und Familienangehörigen verrieten.

Die rechtliche Gleichstellung der Pfarrerinnen und Pfarrer hat die Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau beschlossen. Das neue Gesetz ist die Weiterführung eines Beschlusses der Synode vom Dezember 1968, in dem damals die „Zölibatsklausel" beseitigt wurde, nach der die Pfarrerin nach der Eheschließung das Dienstverhältnis beenden mußte. Nach dem neuen Beschluß werden künftig unter dem Begriff „Pfarrer" im Sinne des Gesetzes Männer und Frauen verstanden, obgleich die Berufsbezeichnung „Pfarrerin" beibehalten wird. Die verschiedenen Bestimmungen in dem neuen Gesetz zur Gleichstellung beziehen sich unter anderem auf die Gebiete Beurlaubung, Besoldung, Besetzung der Pfarrstellen sowie auf die Vorbildung und Anstellungsfähigkeit der Pfarrer.

Die Priester der Diözese Bilbao werden gemäß einer Anordnung des Apostolischen Administrators von Bilbao, Bischof Cirarda, in Zukunft nur noch für jeweils fünf Jahre zu Seelsorgern einer Gemeinde bestellt. Mit dieser Maßnahme soll erreicht werden, daß die Priester ihre pastorale Aufgabe angemessen erfüllen können, ohne daß es zu einer Stagnation in der Gemeinde kommt. Die Frist von fünf Jahren kann, falls erforderlich, sowohl verkürzt als auch verlängert werden.

Gegen „magische Elemente", wie sie sich bisweilen bei Pilgern in Fatima zeigen, hat sich der Bischof von Porto, Antonio Fereira Gomez, gewandt. Während einer Missionswoche, die sich mit der Zukunft der Kirche befaßte, verurteilte der Bischof vor allem die Versuche, durch Versprechungen und Gelübde mit Gott zu handeln. Die Kritik des Bischofs wurde in der portugiesischen Presse stark beachtet.

Nach der päpstlichen Ehrengarde und der Palatingarde wurde auf Wunsch des Papstes

auch die päpstliche Gendarmerie aufgelöst. An ihrer Stelle sorgen Männer in Zivil, die ein entsprechendes Abzeichen tragen, für Ruhe und Ordnung im Vatikan. Das einzige bewaffnete Corps des Vatikans bildet derzeit die rund 50 Mann zählende Schweizer Garde.

Berichte

Zur Humanisierung der Sexualität
Österreichische Pastoraltagung in Wien vom 28. bis 30. 12. 1970

Die renommierte Veranstaltung des Österreichischen Pastoralinstitutes – zum ersten Mal nicht mehr als Weihnachts-Seelsorgertagung, sondern als Österreichische Pastoraltagung angekündigt – versammelte an die 500 interessierte Hörer, neben den Priestern und Ordensleuten auch andere im kirchlichen Dienst engagierte Männer und Frauen. Die Tagung war wieder mitteleuropäisch (Österreich, Deutschland, Schweiz, Italien, Frankreich, Jugoslawien, Ungarn, CSSR) und stellte damit einen wertvollen Beitrag der österreichischen Kirche zur Verständigung verschiedener Ortskirchen und Völker dar.

Mit gutem Grund wurde das Thema Sexualität gewählt. Die Tagung bestätigte, was Helmut Erharter in der Einladung über die Wichtigkeit des Themas erklärte:

„Die Aktualität des Themas liegt auf der Hand: Scheinfreiheiten alter und neuer Tabus gegenüber der Sexualität und die Hilflosigkeit vieler Christen angesichts der ‚Sexwelle' werfen die Frage auf, wie Selbstverwirklichung in Freiheit heute möglich ist. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, den Gesamtbereich von Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit zu behandeln. Diese sollen aber doch so weit hinterfragt werden, daß ein besseres Verständnis dieser Wirklichkeit, ein kritisches Bewußtsein gegenüber den Formen der Unfreiheit und einiges an pastoraler Hilfe herauskommt."

Das Programm war sehr gut durchdacht und auf eine Art von Triptych strukturiert. Am ersten Tag wurde das Zentralthema „Humanisierte Sexualität" behandelt, an zwei anderen wieder die beiden Zweigthemen „Partnerschaftliche Ehe" und „Erfüllte Ehelosigkeit". Die Adjektive wollten positive Orientierung angeben, nicht aber freies Fragen begrenzen.

Die Referenten des ersten Tages schufen durch ihre offene und zugleich respektvolle Art von Auseinandersetzung eine polare Spannung, die die ganze Tagung hindurch anspornend beeinflußte.

Der Psychologe Ernst Ell aus Karlsruhe äußerte in seinem Referat über die menschliche Sexualität den Standpunkt der empirischen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Im Grund plädierte er für eine „Kopernikanische Wende": Die christlichen Humanwissenschaften sollen die Sexualität in dem Sinne bejahen, daß dem Sexualtrieb auch ein eigener Sinngehalt, nicht nur Dienst an Liebe und Nachkommenschaft zuerkannt wird. Er stellte Fragen an Moraltheologen, wieweit man den Menschen in schwierigen Fällen helfen kann. Die angedeuteten Lösungen gingen hinter die Grenze nicht nur der traditionellen Moral.

So konnte der Moraltheologe Johannes Gründel aus München nichts anderes als kritische Gegenfragen stellen. Er schickte eine kurze Übersicht der Methode der heutigen moraltheologischen Arbeit voraus. Aus der Offenbarung wie auch aus der Menschennatur, die jedoch als eine sich entwickelnde gesehen werden muß, werden eher Weisungen als gesetzesähnliche Normen abgeleitet. Dann zählte er einige für die Theologie der Geschlechtlichkeit wichtige Urdaten aus der Offenbarung auf, die in der Lehre über die Schöpfung, Erbsünde, Erlösung und das evangelische Menschenbild enthalten sind. Seine theologischen Aussagen über die Geschlechtlichkeit und Liebe in 10 Thesen konnten wegen Zeitmangels nur im Arbeitskreis behandelt werden.

Den zweiten Tag eröffnete der Familienpädagoge Dietmar Kuhn aus Wien mit dem Thema: „Ehe und Familie in ihren Entwicklungsphasen". Offen für Wandlungen und neue Aspekte der „Einheit zu zweit", kritisch

zur heutigen „kollektiven Sexualneurose" betonte er u. a., daß auch heute die Ehe der Familie untergeordnet sein soll.

Der Kirchenrechtler Bruno Primetshofer aus Linz („Zerbrochene Ehe und Ehescheidung") gab durch gedrängte historische Übersicht der kirchlichen Ehetheorien und der Praxis der kanonischen Ehescheidung und Ungültigkeitserklärung einen Schlüssel zu Kritiken des heutigen kirchlichen Eherechts und zu relativ großen Reformmöglichkeiten.

Albert Ziegler aus Zürich forderte eine praxisbezogene Theorie, ein menschlich angemessenes Recht und eine menschenfreundliche Pastoral gegenüber den von allen Seiten hart bedrängten Menschen der Gegenwart; mit Beispielen, wie er selbst die von der Moral noch nicht gelösten Probleme praktisch löst.

Der dritte Tag gehörte dem Thema Ehelosigkeit. Der Psychologe und Theologe Hermann Stenger aus Gars am Inn brachte in seinem Referat „Zur Psychologie und Psychohygiene des ehelosen Lebens" soziologische und psychologische Unterlagen zur Bewertung des ehelosen Lebens aller Art: freiwillige und unfreiwillige Zölibatäre, Ordensleute, Witwen, Geschiedene. Gegen vereinfachte Darstellungen des Menschen als lustsuchendes Wesen muß man heute die ganze Wahrheit sagen, speziell von der reifungspositiven Ehelosigkeit. Gegen ungerechte herabwürdigende Vorbehalte muß man heute Ehelose in Schutz nehmen, ähnlich wie es schon Jesus in seiner Zeit tat.

Der Chefredakteur von „Geist und Leben", Friedrich Wulf aus München, formulierte in seinem Referat („Religiös begründete Ehelosigkeit") die in unserer Zeit überwiegende Motivation der freiwilligen Ehelosigkeit als Betroffenheit durch Christus und Verfügbarkeit für seinen Dienst. Der Leiter der Offenen Fürsorge und Direktor der Wiener Caritas, Josef Macho, gab konkrete, in Praxis bewährte Winke für die Hilfe an verschiedenen Kategorien von Alleinstehenden.

Mehrere Arbeitskreise, in denen heftig diskutiert wurde, und gemeinsame Forumdiskussionen mit reger Teilnahme des Publikums problematisierten und vertieften verschiedene Standpunkte, konnten sie aber auch einander näherbringen.

Ergebnisse und offene Fragen

Obwohl es außer Diskussion stand, daß die alte Kasuistik mit ihren detaillierten fertigen Normen vorbei ist, entbehrte man doch klare, für die pastorale Praxis brauchbare Antworten. Andererseits wurde nach Begründung der geltenden Grenzen der katholischen Moral gefragt, im Vergleich zu der Regel z. B. Alexander Comforts: „Du sollst nie die Gefühle des anderen verletzen, und du sollst nie ein unerwünschtes Kind zeugen".

Es gibt mehrere Bereiche, wo die Gefahr verschiedenartiger Schädigungen nach anderen als sittlich ganz „sauberen" Lösungen zu suchen empfiehlt. Relativ ohne Schwierigkeiten wird anerkannt, daß die jugendliche Onanie nicht als schwere Sünde beurteilt werden soll, so wie auch erotische Spiele der Liebenden, die zur Ehe zielen. Die Ansicht jedoch, daß das voreheliche sexuelle Leben etwas Normales und Notwendiges bedeutet, fand kaum Verteidiger.

Dafür gilt es als eine anerkannte Tatsache, daß die Ehe im psychologischen Sinn früher beginnt, als der juridisch gültige Ehekonsens ausgesprochen wird, und daß sie durch ihn nicht faktisch gesichert ist, sondern ziemlich lange reifen muß, ja immer im Werden ist. Enttabuisierung allein bedeutet noch keine Humanisierung der Sexualität; vielmehr entstehen wieder neue Tabus. Bei der psychotherapeutischen Sorge um den „Normalstand" des Menschen darf man nicht vergessen, daß der Mensch zwar wesentlich ein Geschlechtswesen, aber auch wesentlich ein Geisteswesen ist. Ursprünglich hatten Tabus eine Hilfs- und Entlastungsfunktion; Enttabuisierung ist Reflexion über Tabus, woraus rationale Norm erwächst. Radikale Enttabuisierung könnte auch die absolute Trennung der Sexualität von der Moral bedeuten. Ohne jeden Verzicht zu leben wäre im Bereich des Sexuellen ebenso inhuman wie in den anderen Bereichen. Sexualität ohne Liebe, also Recht auf sexuelle Entspannung, scheint noch nicht sehr human und noch weniger christlich zu sein.

In der Seelsorge und Beratung gibt es verschiedene schwierige Fälle, die nicht mehr durch strenge Normenapplikation verantwortlich zu lösen sind. Eine andersdenkende Umwelt und verschiedene andere Umstände be-

einflussen Gesinnung und Enthaltungsfähigkeit insbesondere der Jugend, was zur pastoralen und pädagogischen Toleranz nötigt. Das Ideal jedoch muß neu gesucht und stufenweise angestrebt werden. Nicht jede Sittenänderung bedeutet Verfall. Die Schamgrenze z. B. liegt heute anderswo als früher. Man kann nicht jedes nudistische Bad einfach verurteilen oder jede Nacktheit als Pornographie bezeichnen – womit nicht geleugnet wird, daß es Pornographie gibt und daß diese Verurteilung verdient. Es wird manche überraschen und vermag durchaus zu beeindrukken, daß es laut verglichenen statistischen Daten bei der heutigen Jugend zu den ersten sexuellen Beziehungen aus Liebe kommt, während vor dem 1. Weltkrieg solche Beziehungen mit Dirnen u. ä. aufgenommen wurden. Zugleich überwiegt die Tendenz zu dauerhafter Partnerschaft.

Was den Zölibat betrifft, berechtigt nüchterne Erfahrung zum Schluß, daß es unter den unverheirateten katholischen Priestern prozentuell ebenso viele reife Männer gibt wie unter den Verheirateten. Verkrampfte, verkümmerte Ehelosigkeit ist Folge einer Entwicklungsstörung, die sich auch in einer Ehe bemerkbar machen würde.

Die Moraltheologie, von Prof. Gründel vertreten, zeigte sich bereit, alle bewiesenen empirischen Daten – nicht alle sind unumstritten – anzuerkennen, keinesfalls aber dem Faktischen die Normkraft zuzuschreiben. Bei aller Offenheit für neue Modelle dürfen die alten Normen und Formen nicht einfach darum preisgegeben werden, weil die Moral nicht an Ort und Stelle die neuen Fragen zu beantworten fähig ist. Es gibt z. B. keinen Grund, das Modell der Monogamie zu verlassen.

Aus Gründels Thesen zu Sexualität und Ehe seien hier einige wichtige Gedanken möglichst wörtlich wiedergegeben.

1. Insofern die Geschlechtlichkeit nicht Teil des Menschen ist, sondern der ganze Mensch geschlechtlich geprägt bleibt, kann geschlechtliches Verhalten stets nur im Rahmen des gesamten sittlich-personalen menschlichen Verhaltens gesehen und gewertet werden. Bertrand Russels Regel „Man muß auf sexuellem Gebiet nicht mehr Schranken lassen als auf dem Gebiet der Ernährung", führt schließlich zu einer Konsumsexualität.

2. Wenn menschliche Geschlechtlichkeit im Unterschied zur Sexualität der Tiere nicht genügend instinktgesichert ist, so bedarf sie gleich der übrigen menschlichen Triebkräfte der Formung und Gestaltung.

3. Bei der notwendigen Einführung in Lebensfragen darf die Geschlechtlichkeit nicht bloß als biologische Gegebenheit angesehen, sondern soll immer mit der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung auch weltanschaulich gewertet werden.

4. Eine apersonale, bloß funktionale Wertung der Geschlechtskräfte im Sinne der Forderung des Rechtes eines Auslebens geschlechtlicher Lust ist abzulehnen. Nicht die ausschließliche Erfüllung vitaler Naturbedürfnisse, sondern die Gestaltung zwischenmenschlicher Liebesbeziehungen bleiben dem Menschen aufgetragen und dienen der Humanisierung des Geschlechtlichen.

5. Die Befreiung des Menschen aus einer Isolation und aus einem bloß selbstbezogenen Streben ermöglicht erst eine rechte Selbstwerdung und Reifung. Geschlechtliche Erziehung sollte darum Hand in Hand mit einer Erziehung zu personaler Liebe und Verantwortung der Liebespartner füreinander und vor der Gesellschaft geben.

6. Der vollgültige Sinn der vollen geschlechtlichen Hingabe erscheint dort gewährleistet, wo auch der „Ehewille" vorausgesetzt wird.

7. Die Bekundung des Ehewillens trägt keinen rein privaten Charakter, sondern sollte nach Möglichkeit auch in der Öffentlichkeit entsprechend den vorgesehenen Formen geschehen.

8. So sehr man angesichts plötzlich aufbrechender Triebkräfte beim Einzelversagen eine gewisse Entdramatisierung vornehmen wird, so sollte man doch den Betroffenen den „Aufruf" solchen Verhaltens aufzeigen und sie vor einer fehlerhaften, egozentrischen Fixierung oder vor leichtfertigem, gegenüber dem Partner verantwortungslosen Handeln bewahren.

9. Die Rechtfertigung eines sogenannten „Ausprobierens" trägt nicht, insofern sich ja gerade das, was Ehe eigentlich sein will, ein wirklich vorhandener Wille zur gegenseiti-

gen Annahme und Übergabe, einfach nicht „erproben" läßt. Wichtiger als die Techniken geschlechtlichen Verhaltens bleiben die eigentlichen menschlichen, psychologischen und personalen Bezüge. Von ihnen dürfte das Gelingen und der Bestand einer Ehe wesentlich abhängen.

10. Auf dem Wege zur Ehe mag es durchaus berechtigte Formen einer Liebesbekundung und ebenso einer Prüfung der erotischen und geschlechtlichen Ansprechbarkeit des Partners geben. Wo sich zwei Menschen ernsthaft auf die Ehe vorbereiten, wird ihnen der Weg für verschiedene erotische Verhaltensweisen offenstehen, die allerdings nicht ausschließlich rein gezielte geschlechtliche Befriedigung, sondern Ausdruck und Bekundung der Liebe und Prüfung der erotischen Ansprechbarkeit sein sollten. Der volle Sinn der geschlechtlichen Begegnung bleibt der Ehe vorbehalten.

Bewertung

Man ist, so scheint es, in der Lage von Eltern, die in ihrer Jugend eine harte Erziehung erleben mußten, dagegen also starke Abneigung fühlen und nun riskieren, in den entgegengesetzten Erziehungsfehler zu fallen. Ist es ein größeres Unglück, frustriert oder verwöhnt zu sein?

Die Pastoraltagung gab Gelegenheit zu erkennen, wie nach einer Periode befreiender Offenheit und bisweilen zu großer Höflichkeit gegenüber der heutigen Psychologie, Psychoanalyse, Soziologie, Sexologie nicht nur empirische Daten kritischer übernommen werden, sondern auch der eigene Beitrag der Theologie und Ethik hervortritt. Wichtig ist dabei, daß hier nicht voreingenommene, uninformierte Konservative das Alte „verteidigen", sondern daß von kundigen und für jede Wahrheit und Mitarbeit offenen Spezialisten die Lücken und Gefahren kühner Theorien verantwortlich überprüft werden. Ähnliche ernste Ansätze konnte man bei der letzten Tagung der Paulusgesellschaft zum Thema Sexualität ohne Tabu und christliche Moral beobachten. Entlastungs-, Entspannungs-, Enttabuisierungsbemühungen könnten letzten Endes, wenn nicht kontrolliert, in der Entsittlichung und Entmenschlichung enden. Das entgegengesetzte Ziel lag den Theologen und Seelsorgepraktikern am Herzen, die sich in den vergangenen Jahren um die Befreiung der redlichen Gläubigen von nicht berechtigten und bedrückenden Lasten im Sexualleben bemühten. Die sittliche Botschaft Christi führt ja zur Freiheit und Freude; und so soll auch die jetzt viel tiefer erkannte Geschlechtlichkeit humanisiert sein, und zwar in echt christlichem Sinn.

Die jetzige komplizierte Lage der Moraltheologie wurde auch hier sichtbar. An diese Adresse wurden zahlreiche Fragen gerichtet: ob diese oder jene Norm noch gilt; wie sie zu begründen ist; ob sie absolut gilt oder Ausnahmen zuläßt; was in einem gewissen Fall zu machen ist usw. Die an sich sehr notwendige Befreiung der Moral von der Kasuistik scheint gegenwärtig in mancher Sicht fast zu radikal zu sein. Nicht alle Christen kommen – zur Zeit wenigstens – in ihrem Leben nur mit ihrem eigenen Gewissen aus. Die sittlichen Entscheidungen bloß auf das reife Gewissen zu übertragen, bedeutet für viele eine untragbare Überforderung. Sie suchen also klare, einfache Verhaltensnormen. Nicht einmal hieß es in der Tagung: „Was soll ich eigentlich meinen Kindern, meinen Gläubigen sagen?"

Die Moraltheologie hat aber als Disziplin im Überbau zu viel zu tun mit Grundsätzen ihrer künftigen Struktur. Diese zu erbauen ist unbedingt notwendig, soll die Moraltheologie dem heutigen Wissen und Gewissen und last not least der tiefer interpretierten Bibel entsprechen. Grundprobleme wie Naturgesetz, Wandelbarkeit der Normen, Gewissen, Freiheit, Sünde, Proprium der sittlichen Botschaft Christi und andere werden mühevoll durchforscht, andere warten erst darauf.

Im Bereich der Sexualität sind Themen wie Autoerotik, jugendliches Sexualleben, Schwierigkeiten des Ehelebens, Monogamie und Probleme der Geschiedenen aktuell. Mehr Aufmerksamkeit als bisher sollte der Sexualität der Frau, auch der Ordensfrau, und dem Leben im Zölibat gewidmet werden. Fromme, aus vergangenen Jahrhunderten überlieferte Ratschläge genügen nicht.

Zu alledem braucht man viel mehr theoretische Klarheit über die oben genannten Probleme, aber auch noch über andere:

Liebe: Funktion der Sexualität gegenüber der Liebe, Arten der Liebe, Keuschheit und Liebe, erotische Erfahrungen und Liebe zu Gott.

Glück: Verhältnis zu psychischer Gesundheit, innerem Gleichgewicht, Frustration, sexueller Befriedigung.

Lust: theologische Bewertung, Rolle des Vergnügens im christlich-ethischen Leben.

Ideal: Spannung zur (gegenwärtigen) Möglichkeit, Bedeutung des Strebens um das Unerreichbare, Sinn der „unwirksamen" Normen.

Heroismus: als individuelle Berufung, wie notwendig für das soziale Ganze, Moralität des Opfers, Narrsein um Christi willen.

Selbstbeherrschung: als Pflicht, helfende Kraft der Verpflichtung, Schaden und Gewinn der Entsagung, freiwillige Askese, ihr Sinn und ihre Grenzen, inwiefern bedeutsam als eschatologisches Zeichen inmitten der Wohlstandsgesellschaft.

Bevor derartige Probleme im ständigen Kontakt mit anderen Wissenschaften und in der Konfrontation mit der theologischen und geistlichen Tradition neu bearbeitet werden, kann die Moraltheologie kaum mehr als große tragende Orientierungen in zeitgemäßen Formeln geben. Das ist gar nicht wenig und dem befreienden Fortschritt nach dem Konzil zu danken. Nur muß man feststellen, daß die aus genannten Gründen begreifliche vorsichtige Haltung der Theorie nicht bedeuten soll, daß alle theoretisch nicht mehr sicheren Normen schon dadurch in der Praxis aufgegeben werden können. Man muß gewissenhaft erwägen, welche Schäden durch von der Tradition abweichende Lösungen vermieden, welche dagegen, wohl nicht so naheliegende und weniger individuelle, verursacht werden können. Was das geschlechtliche Leben anbelangt, eignet es sich weder für sture Kasuistik noch für leichtsinnige Experimente mit menschlichem Glück.

Sollte jemandem die jetzige „Konsumsittlichkeit" als gefährlich und katastrophal erscheinen, so braucht er doch die Hoffnung nicht zu verlieren. Das Evangelium hat das niedrige sittliche Niveau auch nicht auf einmal angehoben. Vielleicht kommt uns wieder eine bezaubernd urwüchsige Barbarei eines Franziskus zu Hilfe? Wir alle müssen die ganze Wahrheit von der menschlichen Liebe redlich, offen und nicht ohne Liebe suchen. In diesem Sinn leistete die Pastoraltagung 1970 einen hervorragenden Dienst. *Oto Madr, Prag*

Isolotto, Beobachtungen und Fragen

Die Isolotto-Gemeinde im gleichnamigen Wohnviertel am westlichen Stadtrand von Florenz (15 Autominuten von der Autobahn-Ausfahrt Firenze-Signa) und ihr Pfarrer Don Enzo Mazzi sind durch ihren Katechismus und die Auseinandersetzungen mit der Kirchenleitung von Florenz auch im deutschsprachigen Raum bekannt[1]. Die folgenden Bemerkungen formulieren einige Eindrücke und Fragen nach einem Besuch bei der Gemeinde[2].

1. Es fällt auf, daß die Gemeinde nicht durch ein offiziell kirchliches Angebot (Sonntagsmesse, Sakramente, Bildungsarbeit, Jugendarbeit) entstand und nicht darin besteht, daß die Leute auf derartige Angebote eingehen. Die Gemeinde entstand, indem ein Teil der Bewohner der Siedlung die Probleme angriff, die bestanden. Das Gemeindeleben besteht darin, daß dieser Teil der Leute diese Probleme zu bewältigen versucht. Man mußte den Bau der Schule durchsetzen, die Arbeitsplätze sichern, bei den Firmen durchsetzen, daß Entlassungen rückgängig gemacht wurden, Sofortmaßnahmen gegen die Folgen der großen Überschwemmung treffen, die körperlich Behinderten in das Leben des Viertels einbeziehen. Die Schule muß von Grund auf verändert werden: noch immer sind viele Lehrer dem Geist der faschistischen Schulgesetzgebung verpflichtet; die Kinder der Hilfs- und Facharbeiter sind benachteiligt; Zusatz- und Anschlußschulen müssen geplant und aufgebaut werden; die geschädigten, behinderten Kinder und Jugendlichen brauchen Ausbildung und Pflege; die hunderte Frauen und Männer, die auf Grund der Konkordats-

1 Die Botschaft Jesu im Isolotto. Der Katechismus des Don Mazzi, München – Mainz 1969; Experiment Isolotto, hrsg. von *H.-D. Bastian*, München – Mainz 1970; *U. Krombach*, Isolotto, in: Kritischer Katholizismus 3 (1970), Heft 7/8, S. 8–10. Auf die Angabe italienischer Werke wird hier verzichtet.

2 Im vergangenen Jahr besuchten verschiedene deutsche Gruppen den Isolotto, hielten sich dort einige Tage auf und beteiligten sich am Gemeindeleben. Dieser Artikel ist ein Niederschlag eines solchen Aufenthalts.

vereinbarungen wegen Gottesdienststörung und anderen strafbaren Handlungen gegen die Staatsreligion vor Gericht gestellt werden sollen, brauchen Beratung und Unterstützung. Die Pfarrgemeinde ist die Basisgruppe des Wohnviertels – die Menschen, die die Probleme sehen und anpacken und so eine „comunità", eine aktive, offene, die Interessen auch der Schweigenden vertretende Gruppe bilden. Weil die Probleme konkret, deutlich sichtbar und dringlich sind, läßt sich bei den Versuchen ihrer Bewältigung nichts „Religiöses" von etwas „Politischem" mehr trennen: Der Kirchenraum war, solange er der Gemeinde zur Verfügung stand, Versammlungsraum für alle und alles, für die Debatte gemeinsamer Kampfmaßnahmen gegen Kündigung ebenso wie für gemeinsame Lektüre der Bibel und die Meßfeier.

Die Bibel wird gemeinsam im Licht der gegenwärtigen Lage gelesen, und was dabei herauskommt, geht als Impuls in den Versuch ein, mit der Situation fertigzuwerden; die je fünf bis acht Zehnjährigen lernen im Gruppengespräch mit ihrem Katechisten sehen, wie man im Viertel lebt – daß z. B. die Kinder der Lohnabhängigen schulisch benachteiligt sind, daß Facharbeiter besser dran sind als Hilfsarbeiter – und wie Freundschaft diese Wirklichkeit im Sinne Jesu von Nazareth verändern könnte. Im Isolotto sind „als Christ leben" und „gesellschaftswirksam praktisch handeln" zwei Worte für dieselbe Sache. Das ist möglich, weil es um die Lösung praktischer Fragen, nicht um ideologische Fragen geht. Die Bibel wird hier weder biblizistisch zum Orakelbuch, noch marxistisch zum Restbestand einer Tradition, der bestenfalls noch als Aufhänger der Parteipropaganda nützlich ist. Die Messe am Sonntag auf der Piazza vor der Kirche wird weder als irrationale Mitte überfordert, noch zur politisierenden Quasi-Liturgie umgestaltet. Die Gemeinde liest zusammen die Bibel und hält zusammen einen „normalen" Gottesdienst, weil sie diese „religiösen" Dinge als Impuls zur Problembewältigung und als unersetzbaren Ausdruck dessen, worauf es ihr ankommt – der Solidarität, Freundschaft, des offenen Wortes, des weiterhelfenden Einfalls, der gegenseitigen Ermutigung – erfahren hat und erfährt.

Weil es darauf ankommt, das Notwendige zu tun, kann die Gemeinde mit allen Gruppen zusammenarbeiten, wenn Zusammenarbeit die Probleme lösen hilft. Die Gemeinde ist parteipolitisch weder festgelegt noch unterwandert. Sie ist also nicht „rot" – aber auch nicht „schwarz" – und letzteres schon macht sie politisch so gefährlich. Der Verdacht, der Isolotto sei in der Hand der KPI, spiegelt lediglich die Tatsache, daß die DC in der Hand der offiziellen Kirche und zugleich der Industriellen ist. Viele Leute in Isolotto kritisieren die Kommunisten ebenso hart wie die Democristiani: die KPI sei bürokratisiert, habe mit den Arbeitern nichts mehr zu tun, dulde keine Abweichung und werde im Fall einer etwaigen Volksfrontregierung sofort mit dem Vatikan Frieden schließen. Dieser Vorbehalt entstammt einem Bewußtsein, das eben nicht parteigebunden, sondern im guten Sinne politisiert ist: die Gemeinde ist fähig und bereit, Skandale anzuprangern, politisch-ökonomische Konflikte zu begreifen, Herrschaftsstrukturen zu durchschauen und politisch gegen sie anzugehen[3].
Dieser Mut wirkt ansteckend: in Ponte Nuovo (Ravenna), Lavello bei Potenza, Conversano bei Bari und in Barackenvorstädten Roms bilden sich ähnliche, miteinander in Verbindung stehende Basispfarreien. Nicht nur soziologisch gesehen elitäre Kleingruppen von Akademikern, Lehrern, sondern ganze Pfarreien machen sich im Sinne des Isolotto selbständig.

2. Das Gemeindeleben besteht in einem ständigen gemeinsamen Lernprozeß. Ein großer Teil der Siedlungsbewohner hat es in den 16 gemeinsamen Jahren gelernt, sich eine Meinung zu bilden, sie auf Versammlungen auszusprechen, Verantwortung zu übernehmen und anderen klarzumachen, worum es geht. Diese Männer und Frauen sind wach, und sie wissen, was sie wollen. Das ist das Ergebnis einer langen gemeinsamen Anstrengung, in der die Gemeinde alle Probleme

3 *H.-D. Bastian* wird von *U. Krombach* zu Recht getadelt, er vernachlässige den politisch-wirtschaftlichen Kontext des Isolotto zugunsten des innerkirchlichen Konflikts. Das Gewicht, das die Dokumentation von ihren Texten her hat, wird dadurch nicht geringer. Krombach selbst versteht nicht, daß und warum im Isolotto Glaubens- und Aktionsgemeinschaft identisch sind. Seine Kritik, Mazzi sei kein Marxist, geht ins Leere.

der direkten Demokratie am eigenen Leib erfahren hat. Die weniger Gebildeten, Ungeschickten sind in den Versammlungen denen unterlegen, die gut reden können. Es fällt schwer, jedem zuzuhören. Ständig besteht die Gefahr, in persönlich gefärbte Grundsatzdebatten abzugleiten oder die Pfarrer auf die Meinung einer Teilgruppe festlegen zu wollen. Ansätze zu neuer Hierarchie- oder Clanbildung in einem „engeren Kreis" seitens der Jugendlichen oder der Gebildeteren müssen immer wieder zerstört werden – z. B. durch Abschaffung der Sakristei. Die von der Gemeinde erstrebte Lösung dieser Schwierigkeiten besteht darin, jeweils in den Zusammenkünften diejenige Aktion, dasjenige Verhalten herauszufinden und zu entwerfen, die aussprechen, was die Leute fühlen und denken. Die gemeinsam verantwortete Tat steht über der Diskussion. Denn in ihr kann sich auch der ausdrücken und verstehen, der nicht mitreden kann oder sonstwie unterlegen ist. Es geht also darum, jeweils so zu handeln, daß den Menschen in dieser konkreten Situation aus dem Herzen nicht nur gesprochen, sondern auch getan ist. Diese Einstellung schließt den Verzicht sowohl auf Absolutsetzung der eigenen Einsicht als auch auf von der praktischen Aufgabe absehende verallgemeinernde Theoriebildung ein. Man weiß im Isolotto, wie begrenzt, weil situationsbezogen die eigenen Erfahrungen sind. Deren Gehalt jedoch läßt man sich von keiner herangetragenen theoretischen Position her bestreiten. Auf Auseinandersetzungen über theoretisch formulierte Struktur-Probleme, etwa über „Demokratisierung der Kirche" oder über „den" Kapitalismus läßt man sich nicht ein. Diese Absage an Allgemeinheiten ist durchdacht und wiederum auch durch den Umgang mit der Bibel geprägt (vgl. Mt 11,5; 11,25; 1 Kor 1, 19 ff). Gefragt ist nur, was jetzt und hier zur Klärung, Deutung und Bewältigung der Situation beiträgt; Debatte und Aktion münden in konkrete Hilfestellung für ganz bestimmte Leute. Daher wird abgelehnt, was verbietet, einengt, ängstigt, Mißtrauen schafft und bestehende Herrschaft festigt, z. B. Worte wie „Sünde". Sie machen alles nur schwerer, diffamieren Menschen, erzeugen Druck. Das christliche Wort hingegen macht Mut, schafft Kontakt, befreit. Die im Isolotto häufig benutzten Stichworte für dieses vom Evangelium geprägte Klima sind „Vertrauen", „Freude", „Mut zum Leben". In diesem Klima braucht der Generationskonflikt nicht zur Entfremdung, brauchen die sexuellen Probleme der Heranwachsenden nicht zu seelischen Störungen zu führen. In dieser Atmosphäre löst sich auch die übliche Sonderrolle der Amtspriester auf. Sie spielen nicht mehr die Rolle des Heilsmittlers, des Lehrers, des Vorbilds, des Leiters, des Alleinverantwortlichen, sondern können sich mit den anderen Leuten zusammen im Prozeß des Dazulernens, des Zusammenlebens verändern und befreien lassen. Es scheint, daß der Isolotto inzwischen, nach über fünfzehn Jahren gemeinsamen Lernens, stark genug ist, auch den derzeitigen juristischen, polizeilichen, amtskirchlichen Druck auszuhalten, wenn er weiterhin und stärker als bisher von der Solidarität anderer italienischer Gemeinden und ausländischer Gruppen getragen wird.

3. Für das gegenwärtige Selbstverständnis der Isolottogemeinde sind vier Merkmale kennzeichnend. Zunächst einmal will die Gemeinde nichts Besonderes, keine Avantgarde, sondern eine normale anerkannte Pfarrei normaler Katholiken sein. Man verwendet z. B. keine Energie auf liturgische Experimente, auf Satzungsdebatten für kirchliche Gremien, sondern nimmt einfach das Evangelium als inspirierende Realität im Leben der Siedlung in Anspruch. Das aber bedeutet zum zweiten für die Gemeinde, daß sie sich vor allem mit den jeweils „letzten" Leuten befaßt: mit denen, die keine Wohnung, keinen Arbeitsplatz, nichts zu essen haben. Wer Arbeit, Krankenkasse, ein Dach über dem Kopf und zu essen hat, ist nicht wirklich „arm". Der Isolotto ist in diesem Sinne selbst keine Gemeinde der „Armen" mehr, und deshalb versucht er, für die zu arbeiten, die ganz unten sind. Auf Jesus kann sich nur der berufen, der die im Ernst Armen im Kampf um das Dasein unterstützt. Im Isolotto hat man ein Dach über dem Kopf, einen Arbeitsplatz, eine Schule und zu essen. Man gehört schon nicht mehr zu den Armen in dem Sinn, den das Wort bei Jesus von Nazareth hat – und muß sich deshalb ständig fragen, ob man

noch auf der Seite der Armen steht. Diese Sicht steht hinter dem Engagement in der benachbarten „Asozialensiedlung" Casella, in den Erdbebengebieten Siziliens, hinter dem lebhaften Interesse an Südamerika und Vietnam. Kennzeichnend ist drittens, daß die Erfahrung des Evangeliums als einer ermutigenden, bewegenden, verändernden Wirklichkeit zur „Theologie von unten" führt: die Leute können sehr genau Rechenschaft über ihre Erfahrungen, ihr Christentum, ihre Motive geben; sie haben etwas, wovon sie theologisch reden können. Und schließlich fällt auf, wie wenig die Gemeinde negativ auf die Hierarchie fixiert ist, mit der sie im Konflikt steht. Man durchschaut sowohl die Taktik des Erzbischofs von Florenz – den Versuch, die Amtspriester von der Gemeinde zu trennen – als auch die Struktur, die die Behörde daran hindert, auf das einzugehen, was die Gemeinde an die Kirchenleitung heranträgt. Man beharrt auf der Forderung, als christliche Gemeinde, als Pfarrei anerkannt zu werden; man stellt fest, daß Kardinal Florit nicht mehr repräsentiert, was die Gemeinden denken und tun, und deshalb nicht mehr wirklich Bischof ist. Aber man verschwendet keine Energie darauf, ihn persönlich oder die Struktur theoretisch anzuprangern – nach wie vor geht es um die Menschen in ihrer sozialen Situation, nicht um den Sieg in einem innerkirchlichen Konflikt.

4. Ich traue mir keine Meinung zu der Frage zu, ob und inwiefern der Isolotto als Modell christlicher Gemeinden etwa in der BRD betrachtet werden kann. Vielmehr formuliere ich am Schluß dieser Bemerkungen einige Fragen, die mir während der Lektüre der Dokumente und beim Besuch im Isolotto gekommen sind.

Woraus entstehen und wovon leben normalerweise hierzulande Pfarrgemeinden in Neubausiedlungen, am Großstadtrand? Wo wären die sozialen, menschlichen, politischen Probleme, durch deren Inangriffnahme eine Pfarrgemeinde zu so etwas wie einer Basisgruppe einer solchen Siedlung werden könnte? Wohin müßte sich die Arbeit einer derartigen Pfarrei verwandeln, wenn gesellschaftlich gesehen mindestens zunächst einmal der Lebenskampf nicht mehr um das Essen, die Behausung, die Kleidung, einen Job, sondern um die Überwindung der sozialen Repression, Familien- und Individualneurosen und autoritären Bewußtseins geführt wird?

Führt das uns deutschen Katholiken der kleinbürgerlichen und mittelständischen Schichten anerzogene besondere Interesse an Gottesdienst und Theologie nicht dazu, daß wir unsere Energie in Liturgiereform und theologische Debatten stecken, anstatt uns mit den Realitäten unserer konkreten Umwelt zu befassen? Können wir es noch länger verantworten, Debatten über Hochgebete und Handkommunion, über die Existenz von Engeln oder die Gottessohnschaft Jesu zu führen, anstatt uns mit der Situation der Gastarbeiter in unserer Stadt, mit dem Mietwucher oder der Lehrlingsausbildung zu beschäftigen? Wäre es nicht sinnvoller, praktisch zu arbeiten und den Gemeinschaftsgottesdienst von daher zu konkretisieren, z. B. durch Berichte und Kurzaussprachen über laufende Aktionen anstelle der Predigt, anstatt an der liturgischen Form zu tüfteln?

Was ließe sich aus der Tatsache lernen, daß die Amtspriester im Isolotto von Anfang an im Team gearbeitet haben und die Fixierung der Gemeinde auf eine Person, z. B. die des Pfarrers, vermieden haben? Wie könnte es in Gemeinden hier in der BRD zu so etwas wie „Gemeindetheologie", „Theologie von unten" kommen, also zur gemeinsamen, Erfahrungen zur Sprache bringenden Deutung des Evangeliums durch die Christen selbst, zu einer Deutung, die klare praktische Konsequenzen gesellschaftlicher und politischer Art hat, weil sie in der Auseinandersetzung mit einer klar erkannten Situation gewonnen wird?

Diese Bemerkungen und Fragen laden dazu ein, über die Situation in unseren Pfarrgemeinden weiter nachzudenken, und dazu, wenn irgend möglich, die Isolottogemeinde praktisch zu unterstützen. Sie ist darauf angewiesen, als christliche Gemeinde anerkannt und in ihrem Glauben gestärkt zu werden: durch Besuche, durch die Feier der Sonntagsmesse auf der Piazza, durch Briefkontakt, durch Kontakte zu Gastarbeitern aus dem Isolotto, durch Öffentlichkeitsarbeit hier im deutschsprachigen Raum.

Klaus Schäfer, Tübingen

Das Schicksal eines Arbeitspapiers zur „Ökumenischen Ehe"

Die Ausführungsbestimmungen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen zum Motu proprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970 haben für eine Mischehenpastoral günstige Voraussetzungen geschaffen. Es gilt daher, diese Möglichkeiten in eine fruchtbare Praxis umzusetzen und dabei weiterhin auch jener Menschen nicht zu vergessen, die von der jetzigen Regelung noch nicht erreicht sind. Aus diesem Grund scheint uns die Überlegung des „Marienburger Kreises" auch heute noch aktuell zu sein. Zugleich mag, mit einem entsprechenden zeitlichen Abstand, die Art der Auseinandersetzung mit einem Ortsbischof über diese pastorale Frage, als Anregung dienen, mit Suspensionsandrohungen nach dem II. Vatikanum noch etwas behutsamer umzugehen. *red*

Der „Marienburger Kreis", eine Solidaritätsgruppe von Christen, die sich im Bistum Trier zusammengeschlossen haben, hat am 17. Juni 1970 anläßlich einer Hauptversammlung ein Arbeitspapier beraten und beschlossen, das sich mit der Frage der „ökumenischen Ehe" befaßt. In diesem Arbeitspapier heißt es einleitend:

„Das Mischehenrecht der Kirchen belastet seit langem das Verhältnis untereinander. Das neue Motu proprio ‚Matrimonia mixta' hat trotz einiger kleiner Verbesserungen grundsätzlich nichts geändert: es bleibt bei der Betrachtung der ökumenischen Ehe ausschließlich unter dem Aspekt der Glaubensgefährdung, es bleibt dabei, daß die Leistungen der verschiedenen Kirchen vor allem Gesetze verkünden und Sanktionen formulieren für den Fall, daß einer von ihren Gesetzen abweicht. Die Christen, die aber für ihre Mischehe eine kirchliche Eheschließung anstreben, machen doch damit deutlich, daß sie sich grundsätzlich unter das Evangelium Jesu gestellt haben, daß sie grundsätzlich die Kirche als den geschichtlichen Ort der im Evangelium verkündeten Freiheit und Hoffnung verstehen. Dem Glauben und der Hoffnung dieser Christen kann man nicht durch Gesetze und Sanktionen, sondern allein durch Großherzigkeit und Solidarität gerecht werden."

Es werden dann vier Punkte dargelegt, die dem Verständnis des Problems dienen sollen:

a) zur Formpflicht: Es wird zunächst festgestellt, daß zur Gültigkeit einer sakramentalen Ehe drei Dinge gehören: 1. Ehefähigkeit, 2. Ehewille, 3. eine von der jeweiligen kirchlichen Öffentlichkeit anerkannte Form der Bekundung des beiderseitigen Ehewillens. Diese Eheschließungsform unterlag in der Geschichte erheblichen Wandlungen. Während zunächst in der Intention des Trienter Konzils die öffentliche Bekundung des Ehewillens nur der Rechtssicherheit habe dienen wollen, habe die Übernahme dieser Formvorschrift auf die Mischehen den Graben zwischen den Konfessionen vertieft. Diese Öffentlichkeit sei in der staatlichen Regelung der Eheschließung erfüllt, in der standesamtlichen Trauung, erst recht aber auch in der evangelischen Trauung.

„Das Motu proprio bestätigt in Nr. 9 obigen Satz: hier wird als äußerste Grenze für die allgemeine Erteilung der Dispens von der kirchlichen Eheschließungsform verlangt, daß ‚irgendeine öffentliche Eheschließungsform eingehalten' wird. Die deutschen Bischöfe könnten und müßten diesen Rahmen weitestgehend ausschöpfen, wenn möglich durch Gewährung einer *allgemeinen* Dispens von der Formpflicht; denn die Bedingung, daß ‚der Einhaltung der kanonischen Form erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen' (ebenda), ist nicht nur bei einzelnen Ehepaaren gegeben, sondern auch durch das Ärgernis, das die deutsche (auch katholische) Öffentlichkeit an diesen Bestimmungen nimmt. Durch eine solche Dispens würde der Wunsch der beiden Ehepartner, ihre Ehe vor Repräsentanten ihrer jeweiligen Kirchen zu schließen, nicht gegenstandslos. Der Marienburger Kreis empfiehlt seinen Mitgliedern, im Rahmen ihrer Möglichkeiten und (priesterlichen) Funktionen auf Wunsch ökumenische Trauungen gemeinsam mit einem nichtkatholischen Pfarrer vorzunehmen. Beide Partner müssen gleichberechtigt handeln. Vorschläge für einen ökumenischen Trauritus werden erarbeitet.

Wird eine Mischehe nach der katholischen Form geschlossen, sollte der nichtkatholische Ehegatte zum Kommunionempfang eingeladen

werden. Der Marienburger Kreis empfiehlt seinen Mitgliedern, ab sofort innerhalb ihrer Gemeinden und vor allem in den Pfarrgemeinderäten darauf hinzuwirken, und in diesem Sinne zu predigen, daß die Situation der Christen, die nach den Maximalforderungen des CIC in rechtlich ungültigen Ehen leben, im Zusammenhang mit der katholischen Sakramentenlehre neu gesehen wird mit dem ausdrücklichen Ziel, daß sich solche Christen in Zukunft zum Sakramentenempfang eingeladen sehen."

b) Zur katholischen Dispenspraxis wird festgestellt, daß das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit auf Grund der Entwicklung in unseren Tagen „diskriminierend und unchristlich, außerdem überflüssig und wirkungslos" sei. „Das Einholen der Dispens ist zu einem bloß formalen Verwaltungsakt geworden. Die deutschen Bischöfe werden ersucht, allgemein für die BRD von dieser Verpflichtung zu dispensieren.

Alle Priester des Bistums werden gebeten, spätestens vom 1. Januar 1971 an, keine Dispensgesuche mehr zu stellen, wenn die Brautpaare mit dieser Handlungsweise einverstanden sind".

c) Zur Frage der konfessionellen Kindererziehung heißt es: Die Entscheidung über die konfessionelle Erziehung der Kinder wird jeder Mischehe eine schwierige Gewissensfrage bleiben. Darüber hinaus aber scheint es unchristlich, durch rechtliche Forderungen das Problem noch zu verschärfen." Weiter: „Die Konfessionszugehörigkeit ist der Gewissensentscheidung der Eheleute zu überlassen, ohne daß rechtliche Sanktionen angedroht werden." Die Forderung in Nr. 4 des Motu proprio, „nach Kräften alles zu tun, daß alle Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden", zeige, „daß hier nur eine sittliche Intention (nicht deren tatsächliche Realisation) erklärt werden soll. Diese Forderung aber gilt für jeden Katholiken, auch für den, der einen katholischen (vielleicht ungläubigen) Partner heiratet. Deswegen sollte in der ökumenischen Ehe nicht mehr verlangt werden als in katholischen Ehen."

Schließlich heißt es unter d) Zur Ehevorbereitung: „Wir werden uns dafür einsetzen, ökumenische Vorbereitungsseminare für künftige Mischehenpaare durchzuführen. Vorschläge für eine Programmgestaltung und eine Referentenliste werden noch erstellt."

Am 12. Juni hatte die Sprechergruppe des Marienburger Kreises eine Unterredung mit dem Bischof, in der ihm die Anliegen der vorbereiteten Arbeitspapiere vorgetragen wurden. Besonders in dem einen Punkt, daß in ungültiger Mischehe lebende Katholiken sich zum Sakramentenempfang eingeladen empfinden sollten, auch wenn sie aus irgendeinem Grund ihre Ehe nicht kirchenrechtlich vergültigen wollten, wurde dem Bischof auf sein Bedenken ausdrücklich bestätigt, daß nur daran gedacht sei, *einzelne* Katholiken einzuladen, wenn sie einen Grund für die Nichtvergültigung ihrer Ehe hätten.

Nach Verabschiedung des Arbeitspapiers kündigte dann der Bischof am 13. Juli eine Stellungnahme an, die im Kirchlichen Amtsblatt veröffentlicht werden sollte.

Im „Kirchlichen Amtsblatt für das Bistum Trier" hieß es dann in der Nr. 15 vom 15. Juli 1970 unter „Erlasse des Bischofs":

„Stellungnahme zur Resolution ‚Ökumenische Ehe' des ‚Marienburger Kreises'.

Der ‚Marienburger Kreis' hat bei seiner Zusammenkunft am 16./17. Juni 1970 den Priestern des Bistums, die zu seinen Mitgliedern zählen, empfohlen, ‚darauf hinzuwirken und in diesem Sinne zu predigen', daß Christen, ‚die nach den Maximalforderungen des CIC in rechtlich ungültigen Ehen leben . . ., sich in Zukunft zum Sakramentenempfang eingeladen sehen'.

Da, wie der Zusammenhang zeigt, solche Ehen gemeint sind, die wegen Formmangels nichtig sind, so besteht der Weg zum Sakramentenempfang einzig in der Vergültigung der Ehe. Aufgabe des Seelsorgers ist es, auf diese Möglichkeit, die bei fortdauerndem Ehewillen immer offen ist, hinzuweisen und die Betroffenen in persönlichem Bemühen und pastoraler Sorge auf diesen Weg zu führen.

Ich untersage hiermit ausdrücklich allen Priestern des Bistums, einen Christen, der sich in der geschilderten Situation befindet, zum Kommunionempfang aufzufordern oder zuzulassen, solange er nicht seine Ehe vor der Kirche und damit vor Gott gültig gemacht hat.

Außerdem wendet sich der ‚Marienburger Kreis' an alle Priester des Bistums, sie möchten spätestens ab 1. Januar 1971 nicht mehr beim Bischof um Dispens vom Ehehindernis der mixta religio einkommen. Obwohl ich – auf Antrag des Diözesanrates und des Priesterrates hin – beabsichtige, nach Rücksprache mit der Bischofskonferenz den Pfarrern die Dispensvollmacht für das genannte Ehehindernis zu übertragen, so muß ich doch von allen Geistlichen erwarten, daß sie sich bis dahin an die noch geltende Ordnung halten."

Trier, den 13. Juli 1970

+ Bernhard Stein, Bischof von Trier

Zu dieser Stellungnahme des Bischofs hat die Sprechergruppe des Marienburger Kreises in einem Brief an den Bischof am 25. 8. 1970 Stellung genommen und diesen Brief im September allen Geistlichen des Bistums zugestellt. In diesem Brief heißt es zur Stellungnahme des Bischofs: „Gegen dieses Verbot möchten wir entschieden protestieren, und zwar aus den gleichen Gründen, die auch die Teilnehmer unserer Hauptversammlung bewogen haben, die umstrittene Einladung auszusprechen." Der zweite Abschnitt dieses Briefes heißt dann:

„Die bisherige Praxis, wegen Formmangels rechtlich ungültig in einer Mischehe verheiratete Katholiken von der Einladung zur Eucharistie auszuschließen, scheint dem Evangelium zu widersprechen. Werden hier doch Menschen auf ihrer Sünde behäftet (was man nicht einmal Mördern gegenüber wagt). Natürlich kann man einwenden, die Betroffenen brauchten ja lediglich ihre Ehe ‚in Ordnung zu bringen', dann sei der Fall erledigt. Aber wieviele Katholiken gibt es, denen – auf Grund welcher Umstände auch immer – diese Lösung unmöglich ist? Wieviele gibt es, die den einmal (auch schuldhaft) begangenen Fehler nicht mehr revidieren können wegen des damit verbundenen Aufsehens, wegen der trickkistenhaften Unlauterkeit einer sanatio in radice oder einfach, weil sie nach eigener Erfahrung und nach eigenem Gewissen nicht glauben können, ihre jahrelang realisierte christliche Ehe sei gar keine gewesen? Wer kann in die Menschen hineinsehen? Wer gibt uns die Vollmacht, rechthaberisch auf der Erfüllung einer positiven Rechtsnorm zu insistieren? Und es geht ja *nur* und *ausschließlich* um solche Katholiken – das wurde in unserem Gespräch deutlich zum Ausdruck gebracht –, die unter ihrem faktischen Ausschluß von der Eucharistie *leiden*, ohne aber (auch wenn ihre subjektiven Gründe vor dem Recht nicht stichhaltig sind) ihre Ehe „vergültigen" zu können. Es geht nicht um die Gleichgültigen, die ja ebensowenig zu erreichen sind wie andere Uninteressierte, die zufällig in sogenannt gültigen Ehen leben.

Hinzu kommt, daß die Betroffenen nicht einmal in echter Weise ‚Schuld' auf sich geladen haben; ihr Fehler ist *ekklesiogener* Natur, bedingt durch die Zufälligkeit der katholischen Rechtsgeschichte und der kontroverstheologischen Entwicklung."

Nachdem ein Antwortbrief des Bischofs vom 2. 9. vor allem die „Einheit mit dem Bischof" betont hat, und ein Schreiben des Marienburger Kreises noch einmal am 23. 9. feststellte, daß man an der Forderung festhalten werde, erschien am 5. Oktober im „Kirchlichen Amtsblatt für das Bistum Trier", Ausgabe 20, unter „Erlasse des Bischofs" eine „Strafbestimmung gegen Übertretung des bischöflichen Erlasses vom 13. Juli 1970 betreffs Einladung ungültig Verheirateter zum Empfang der Eucharistie."

„Die Veröffentlichung der von der Deutschen Bischofskonferenz am 23. September 1970 erlassenen Ausführungsbestimmungen über die rechtliche und seelsorgliche Behandlung der Mischehenfrage (KA 1970 Nr. 242) gibt mir Anlaß, auf meinen Erlaß vom 13. Juli 1970 betreffs Zulassung ungültig Verheirateter zur Eucharistie (KA 1970 Nr. 196) zu verweisen.

Dadurch, daß den Seelsorgern die Möglichkeit gegeben ist, ohne die bisherigen Förmlichkeiten, auf dem einfachen Weg der sanatio in radice, den in einer wegen Formmangels ungültigen Ehe lebenden Christen zu helfen, ist die Rückkehr dieser Christen zur vollen sakramentalen Gemeinschaft der Kirche sehr erleichtert worden. Die Seelsorger haben die ernste Verpflichtung, den Gläubigen, die es angeht, diese Möglichkeit anzubieten. Es braucht vor der Vergültigung durch sanatio in radice von dem betreffenden Gläubigen keine

Erklärung zur Nichtigkeit der bisherigen Ehe gefordert zu werden, es genügt – und ist erforderlich –, daß der katholische Partner die Anerkennung seiner Ehe durch die Kirche erbittet. Eine generelle Vergültigung ist daher nicht möglich, was sich auch daraus ergibt, daß die in den Ausführungsbestimmungen (Nr. 8) genannten Voraussetzungen in einem persönlichen Gespräch geklärt werden müssen. Die Verwirklichung der Heilssorge Christi in seiner Kirche verlangt, daß der Seelsorger dem einzelnen Fall mit Verständnis und Geduld nachgeht.

Ein Katholik, der diesen Weg der Vergültigung ablehnt, schließt sich selbst von der Teilnahme an den Sakramenten aus. Kein Priester darf daher katholische Christen, die in einer wegen Formmangels ungültigen Ehe leben, zum Empfang der Eucharistie einladen oder zulassen, solange diese Ehe nicht durch die Kirche vergültigt worden ist.

Geistliche, die entgegen diesem Verbot zum Empfang der Eucharistie allgemein und öffentlich einladen, setzen sich der Strafe der Suspension aus, die ich hiermit amtlich – in Übereinstimmung mit dem Priesterrat – festlege. Diese Strafe umfaßt im gegebenen Fall sowohl den Ausschluß von der Feier der heiligen Messe wie von der Predigt und der Spendung des Bußsakramentes."

Trier, den 1. Oktober 1970

+ Bernhard Stein, Bischof von Trier

Darauf folgte ein kurzes Antwortschreiben der Sprechergruppe am 5. 10. 1970 an den Bischof:

„Sehr geehrter Herr Bischof!

Mit Schreiben vom 30. 9. 1970 ist uns die ‚Strafandrohung' zugegangen. Die Sprechergruppe des Marienburger Kreises bedauert, daß es in der Frage der ökumenischen Ehe zu einer so scharfen Konfrontation gekommen ist. Unser Anliegen war lediglich, aus seelsorgerlichen Gründen den (1,8 Millionen) Katholiken entgegenzukommen, die in Mischehen leben, die nach kanonischem Recht ungültig sind. Sie haben in Ihrem Schreiben den Geistlichen die Suspension angedroht, die ‚allgemein und öffentlich' diese Katholiken zum Empfang der Eucharistie einladen.

Wir möchten Sie daran erinnern, daß unsere Sprechergruppe am 12. 6. 1970 in einer Unterredung mit Ihnen, dem Herrn Generalvikar und Herrn Weihbischof Jakoby das ‚Ökumene-Papier' eindeutig so interpretiert hat, daß wir diese Einladung zur Eucharistie nicht undifferenziert meinen. Die Einladung sollte nur die *Einzel*fälle ansprechen, die unter ihrer Situation leiden und aus welchen Gründen auch immer den Weg zum katholischen Pfarrer nicht finden. Wir meinen also, daß wir durch die uns zugesandte Strafandrohung nicht betroffen sind.

Nach der neuen Mischehenregelung sind in Zukunft convalidatio und sanatio in radice leichter zugänglich. Vielleicht werden diese Möglichkeiten von vielen Mischehenpaaren genutzt. In einm solchen Fall wird eine *öffentliche* Unterrichtung der Gemeinde notwendig, daß in Zukunft Katholiken voll an der Eucharistie teilnehmen, deren Ehen für ungültig gehalten werden. In diesem Zusammenhang wird der Hinweis wohl kaum noch Ärgernis erregen, auch diejenigen in die Gemeinde zu integrieren, die diesen Weg vielleicht *noch* nicht gegangen sind.

Wir würden es begrüßen, wenn dieser Konflikt mehr in Gesprächen als in der öffentlichen Auseinandersetzung beigelegt werden könnte. Mit freundlichen Grüßen, E. Bertel"

und schließlich das Antwortschreiben des Bischofs am 10. 10. 1970:

„Sehr geehrte Herren

In Ihrem Schreiben vom 5. d. M. teilen Sie mit, daß Sie nicht beabsichtigen, ungültig verheiratete Katholiken allgemein, d. h. undifferenziert, zur Eucharistie einzuladen. Ich nehme das gerne zur Kenntnis.

Die von Ihnen für notwendig gehaltene Unterrichtung der Gemeinde über das, was ‚in Zukunft' gilt, darf nicht den eigentlichen und einzig neuen Punkt übergehen, daß nämlich die Seelsorger selbst die wegen Formmangels ungültigen Ehen vergültigen (und *dadurch* den betreffenden Menschen den Weg zur vollen kirchlichen Gemeinschaft eröffnen) können. Ich habe diesen Punkt in meinen beiden amtlichen Verlautbarungen so deutlich dargelegt, daß darüber kein Zweifel mehr bestehen kann. Eine Einladung oder Ermunterung (auf das Wort kommt es nicht an) ungültig verheirateter Katholiken zum Empfang der Eucharistie, die die Möglichkeit und

Notwendigkeit der Vergültigung der Ehe unterschlägt, fällt unter das von mir erlassene Verbot und, falls sie allgemein und öffentlich geschieht, unter die Strafbestimmung vom 1. d. M. Vergleichen Sie bitte damit die Formulierung Ihres Schreibens (Abs. 3)!

Mit freundlichen Grüßen,

+ Bernhard Stein, Bischof von Trier

Zur Wichtigkeit des Anliegens sei noch darauf hingewiesen, daß sich auch die Delegiertenkonferenz der „Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen in der BRD vom 18. bis 20. 5. 1970 mit dem Ökumene-Papier des Marienburger Kreises befaßt hatte und dazu gekommen war, dieses Papier als Diskussionsgrundlage für die Gruppen zu übernehmen.

Erhard Bertel, Quierschied

Zur Diskussion

Thesen zum priesterlichen Amt

Auf Anregung von Kardinal Marty ließen sich auf der letzten Bischofssynode im Herbst 1969 zahlreiche Bischöfe von je einem Priester begleiten, um sich von ihnen über Probleme des Priestertums beraten lassen zu können. Da diese Priester im Unterschied zu den gleichzeitig in Rom versammelten „Solidaritäts-Priestern" offiziell eingeladen waren, erhielten sie die Bezeichnung „offizielle Priester". Nachdem sie von der Kleruskongregation zu einem Gespräch eingeladen worden waren, beschlossen die Priester der europäischen Länder, den Kontakt fortzusetzen. Um das erste Hauptthema der nächsten Bischofssynode, nämlich Dienst und Leben der Priester, gemeinsam zu beraten, trafen sich die „offiziellen" Priester aus acht Ländern (aus zwei weiteren Ländern kamen Beobachter) im vergangenen Sommer in Brüssel. Aufgrund dieser Gespräche wurde dann ein Team beauftragt, ein Papier auszuarbeiten, das als sogenanntes „Trierer Papier" zunächst in den einzelnen Ländern und dann wieder gemeinsam beraten werden sollte. Die nächste gemeinsame Beratung findet, diesmal öffentlich, im April 1971 in Genf statt. – Das Papier stellt insbesondere die drei folgenden Thesen zur Diskussion: der Priester soll grundsätzlich einen Beruf haben; ihm soll jedes Engagement offenstehen; der Zölibat soll nicht verpflichtend sein. Da es sich bei diesen Themen um Fragen handelt, die für das künftige Priesterbild von erheblicher Wichtigkeit sein dürften, die aber noch eingehender überlegt und diskutiert werden müssen, bringen wir die Übersetzung des in echanges et dialogue 3, 1971, veröffentlichten französischen Originals. Eine Diskussion auf breiterer Basis dürfte für die Vorbereitung der Bischofssynode von großem Nutzen sein. red

I. Die Teilnahme des Priesters am Leben der Menschen und am Aufbau der Welt

Mit der ganzen Kirche ist der Priester berufen zum Dienst an den Menschen und an der endgültigen Vollendung der Welt gemäß dem Plane Gottes. Er kann seinen spezifischen Auftrag nicht erfüllen ohne die unmittelbare Teilnahme an der menschlichen Geschichte. Es gibt keinen Dienst am Evangelium (évangélisation), es sei denn in einer ganz bestimmten menschlichen Gesellschaft von heute mit ihrer vielfältigen Verflechtung in die kollektiven Realitäten des geschichtlichen Augenblicks.

Damit der Priester das Leben der Menschen wahrhaft teilen und so seinen Beitrag zur Gestaltung der Welt leisten kann, erscheint es uns notwendig, daß die folgenden Vorschläge in die Tat umgesetzt werden:

1. In Zukunft müssen die Priester einen Beruf erlernt haben, ob sie ihn ausüben oder nicht, damit sie von innen her eine der fundamentalen Gegebenheiten des menschlichen Lebens kennen: die Arbeit.

2. Alle Priester müssen auf Privilegien und auf eine Lebensform verzichten, die sie unter die Bevorrechtigten der Gesellschaft einreihen: auf das Benefizienwesen, wo es noch existiert, auf verschiedene rechtliche Exemptionen oder faktische Sonderstellungen, auf Ehrenplätze bei profanen Veranstaltungen usw.

3. Alle Priester müssen einer pastoralen

Equipe eingegliedert sein, der auch Laien und Ordensleute angehören. In dieser Equipe wird die Teilnahme der Priester am Leben der Menschen und an der Gestaltung der Welt kritisch beurteilt.

4. Der Eigenart ihrer persönlichen Berufung entsprechend und in Verbindung mit ihrer pastoralen Equipe müssen sich die Priester in jeder Institution, mit Ausnahme jener, die an der Unterdrückung der Menschen mitwirken, zum Dienst an der Welt engagieren können.

5. Die Art und Weise, wie sich der Priester in die Welt einschaltet, wird bestimmt sein von seiner persönlichen Berufung und von den pastoralen Erfordernissen, vom Urteil der christlichen Gemeinschaft, der er angehört, und zwar in Verbindung mit der Hierarchie.

6. Die Dritte Welt und die Armen bei uns rufen die ganze Priesterschaft inmitten der Kirche auf, in Verbindung mit dem Episkopat, der Laienschaft und allen Menschen ihr Verhalten und ihre Engagements zu überprüfen.

II. Die Priesterschaft und die Evangelisation der Welt

Die Frohe Botschaft von Jesus Christus bedeutet vollständige Befreiung der Menschen und des Menschseins. Die Sünde, die den Menschen zeichnet, ist durch den Tod und die Auferstehung des Herrn vernichtet. Die Befreiung, im Tiefsten ein ungeschuldetes Geschenk Gottes, betrifft das ganze Leben und befähigt den innerlich freien Menschen, gegen jegliche Form der Unterdrückung zu kämpfen. Das Reich Gottes beginnt geheimnisvoll in jeder redlichen Bemühung um die Befreiung der Welt. Der Christ und der Priester sind so, als von Jesus Christus Erlöste, zum Dienst an der Entfaltung und am Glück des Menschen und der Menschheit bestellt.

Damit die Frohbotschaft gelebt und verkündigt werde, ist es notwendig, die folgenden Vorschläge zu verwirklichen:

1. Die ganze Kirche muß tatkräftig, nicht nur mit Worten, für die Dritte Welt Partei ergreifen und die Strukturen der westlichen Welt zugunsten der Opfer der Überflußgesellschaft, insbesondere der zahlreichen Gastarbeiter in Westeuropa, des Proletariats usw. in Frage stellen. Auf diese Weise wird sie die kritische Funktion des Evangeliums in der heutigen Welt ausüben.

2. Die Ausübung des priesterlichen Dienstes setzt – und zwar vom Wesen des Priestertums selbst her – eine direkte Anwesenheit zahlreicher Priester in der täglichen Lebenssituation der Menschen voraus: Priester, die ihre Arbeit in einer Fabrik verrichten, im Büro, in der wissenschaftlichen Forschung oder in einem Lehrauftrag usw. Der Priester, der ausschließlich auf den innerkirchlichen Dienst beschränkt ist, ist nicht mehr bevorzugtes Modell für die gesamte Priesterschaft.

3. Eine Sprache der Frohbotschaft für heute, ein authentischer Stil der liturgischen Feier, neue Formen, wie Christen ihre Glaubenszusammenkünfte halten: all dies kann nur von der Basis her gefunden werden. Die Studierstube, das Laboratorium, die Entscheidungen der Autorität reichen nicht aus, um angesichts einer wachsenden Kluft zwischen der zeitgenössischen Kultur und den reichlich unzeitgemäßen Formen der Verkündigung usw., wie sie auch heute noch immer existieren, einen Ausgleich zu schaffen. Es bleibt mithin unverzichtbar, daß die pastoralen Bemühungen ihr Ziel in einer großen Freiheit erreichen.

4. Die Autorität in der Kirche hat eine unersetzbare Aufgabe, aber sie muß sich mehr dazu bereitfinden, anzunehmen, zuzuhören, zusammenzuführen und ihre Rolle eher in der Unterscheidung als im Verordnen und im Gleichschalten von oben her zu sehen.

5. In solcher Teilnahme am Leben und an der Evangelisation wird die Priesterschaft mehr und mehr eine neue Spiritualität entdecken und verwirklichen können: Diener der Menschen und des Volkes Gottes zu sein. Die Priester werden in derselben Bewegung zu Gott und zu den Menschen Kontemplation und Aktion zur Einheit verbinden. Das Zeugnis ihrer echten Selbstentäußerung für die anderen, das entschiedene Suchen nach dem Willen Gottes im Evangelium und im Leben, ihre bewußte Verfügbarkeit für alle, besonders für die Ärmsten, machen sie selbst zu Zeugen und zu Mitwirkenden an der völligen Befreiung der Menschen.

6. Die christlichen Gemeinschaften, die das Leben der Menschen teilen, werden neue Formen priesterlicher Berufung unter den Ehelosen und unter den Verheirateten hervorbringen. Diese Berufungen müssen in ihrer Originalität gefördert und respektiert werden; sie dürfen nicht in die herkömmlichen Kriterien hineingezwängt werden.

III. Die Grundausbildung und die berufsbegleitende Bildung zur Teilnahme am Leben der Menschen, zur Gestaltung der Welt und zur Evangelisation

A. Die Grundausbildung

1. Die Ausbildung der Priesteramtskandidaten muß ganz auf die Wirklichkeit des Lebens in seiner Vielfalt ausgerichtet sein.
2. Ein missionarisches Priestertum schließt eine vielgestaltige Ausbildung ein, die von einem sozialen Engagement begleitet wird, verbunden mit einer Einübung in die Verfügbarkeit für die Menschen.
3. Die Priesteramtskandidaten müssen über die notwendigen theoretischen Einsichten hinaus die Erfahrung der Kirche als einer Gemeinschaft Glaubender und Liebender machen. Die Institution der Kirche kann nur von einer solchen lebendigen Erfahrung her verstanden werden.
4. Im Gesamt der Ausbildung müssen die Erkenntnisse der Humanwissenschaften, insbesondere der Pastoralpsychologie, -soziologie und -pädagogik wesentlich stärker berücksichtigt werden.

B. Die berufsbegleitende Bildung

1. Die institutionalisierte berufsbegleitende Bildung der Priester muß wesentlich intensiviert werden, da es heute weniger denn je möglich noch auch erstrebenswert ist, vor Beginn der pastoralen Tätigkeit eine abgeschlossene Berufsausbildung für das ganze Leben zu vermitteln. Die berufsbegleitende Bildung muß auf das Ziel der Teilnahme am Leben, der Mitarbeit an der Gestaltung der Welt und der Erfüllung des Heilsauftrages ausgerichtet sein.
2. Die für eine wirksame berufsbegleitende Bildung notwendigen Einrichtungen müssen auf den verschiedenen Ebenen geschaffen werden: auf überdiözesaner, diözesaner und lokaler Ebene. Zudem ist jeder Priester verpflichtet, sich persönlich um seine Fortbildung zu bemühen.
3. Die Erfordernisse einer wirksamen Fortbildung machen es zur unerläßlichen Voraussetzung, daß die Qualität der Einrichtungen und der damit befaßten Menschen wenigstens denen der Grundausbildung im Priesterseminar gleichwertig sind.
4. Die Methoden der Fortbildungsarbeit müssen von Grund auf neu bedacht werden, damit die Weiterbildung auf der menschlichen und pastoralen Erfahrung der Priester aufbauen kann.
5. Es ist unbedingt notwendig, daß jeder Priester alle fünf Jahre eine Fortbildungsmöglichkeit für die Dauer eines Semesters erhält, eventuell in mehreren Abschnitten.
6. Die Spezialisierung der Priester und selbst der Priesterkandidaten wird immer vordringlicher. Die Fortbildung muß dem Rechnung tragen. Die besonderen Charismen der einzelnen und die pastoralen Erfordernisse des Dienstes und der Evangelisation an den Menschen schließen einen Individualismus der „Hobbies" aus.

C. Bischöfe und Laien und die berufsbegleitende Bildung

1. Es ist unerläßlich, daß die Bischöfe einen intensiven Dialog mit ihrem Pastoralrat, ihrem Priesterrat, mit den Organisationen des Laienapostolates und den anderen Gruppen pflegen, um den Wandel in der Mentalität der Menschen besser erkennen zu können. Nur auf diese Weise läßt es sich erreichen, daß alle, Priester und Laien, in der Information, Konzeption und pastoralen Planung gemeinsam zusammenwirken.
2. Es ist notwendig, daß Priester und Bischöfe auf der Ebene der einzelnen Länder zu regelmäßigen Konferenzen zusammenkommen.
3. Die Kirche muß auch der Erwachsenenbildung in Fragen des Glaubens und des missionarischen Auftrages eine größere Sorge angedeihen lassen. Über die Inanspruchnahme der bestehenden Medien der Kommunikation hinaus sind dafür entsprechende spezielle Einrichtungen zu schaffen.

IV. Notwendige Strukturen, damit der Priester seinen missionarischen Auftrag erfüllen kann:

Es ist von höchster Dringlichkeit, daß die Strukturen der Kirche so modifiziert werden, daß der Priester seinen missionarischen Auftrag in der Kirche und in der Welt zum Wohl und Heil der Menschen voll erfüllen und in der Welt präsent sein kann. Die Kirche muß die wahre Freiheit des Priesters fördern, damit er sein persönliches Glück finden und seinen priesterlichen Dienst an der Welt ausüben kann.

Unter diesen Gesichtspunkten müssen folgende Vorschläge rasch in die Tat umgesetzt werden:

1. Für den Dienst an den Menschen und an der Welt und für die Evangelisation ist es notwendig, daß von den Priestern verschiedene Formen der Anwesenheit in den Lebensbereichen der Menschen verwirklicht werden. Wenn die Priester auch in ihrer ganzen Existenz von ihrem Priestertum bestimmt sind, so ergibt sich daraus doch nicht notwendig, daß jeder Priester ständig für die Kirche tätig ist und deshalb nicht auch als „Teilzeit-Priester" oder als „Wochenend-Priester" die klassischen Funktionen, die den Priestern zugewiesen sind, ausüben könnte.

2. Zur Förderung der Arbeit der Priester sollen diese mit Diakonen und mit angesehenen Männern und Frauen zusammenarbeiten. Von diesen sollten solche, die sich im pastoralen Dienst bewährt haben, auch die Priesterweihe empfangen dürfen, und zwar sowohl Verheiratete wie Unverheiratete, auch Frauen, sofern dies theologisch gerechtfertigt werden kann.

3. „Die Geistesgabe, die den Priestern in ihrer Weihe verliehen wurde, rüstet sie nicht nur für irgendeine begrenzte und eingeschränkte Sendung, sondern für die alles umfassende universale Heilssendung ..." (Priesterdekret Nr. 10). Wenn man diese Sicht ernst nimmt, erscheint es notwendig, sehr rasch auf der Ebene Europas und der Welt einen Plan zur Verteilung der Priester nach quantitativen und qualitativen Gesichtspunkten zu erarbeiten.

4. Es ist notwendig, in einem neuen Geist neue Strukturen einer echten Mitverantwortung in der Kirche auf allen Ebenen zu schaffen: in der Diözese, auf Landesebene, in den Kontinenten, auf der Welt.

In Gemeinschaft mit der Hierarchie können die Priesterräte, die Pastoralräte bzw. Diözesanräte und die nationalen Räte wertvolle Instrumente in der Ausübung einer echten Kollegialität des ganzen Gottesvolkes sein. Der Heilige Stuhl und die Bischöfe müssen die Priesterschaft und das ganze Volk ernster nehmen als bisher.

5. Angesichts der kommenden Bischofssynode, bei der die Probleme der Priester zur Behandlung kommen, bitten wir, daß unserer Stimme Gehör geschenkt werde, sei es auf der Bischofssynode selbst oder wiederum in einer von der Kleruskongregation einberufenen Zusammenkunft.

6. Es erscheint unerläßlich, daß die Frage des Zölibats rasch gelöst wird. In unseren Augen handelt es sich nicht darum, die Verbindung zwischen Priestertum und Ehelosigkeit anzugreifen oder zu verteidigen, sondern diesem ganzen Problem seinen rechten Platz zu geben im Verhältnis zu den Erfordernissen der Sendung.

a) Der evangelische Charakter des Charismas der Ehelosigkeit und seine pastorale Bedeutung im Dienst an der Welt als Zeichen einer Gottesgabe sowie als Zeichen der Verfügbarkeit für die Menschen ist unbestreitbar. Darum ist es wichtig, daß dieses Charisma entfaltet und vertieft wird.

b) Die Erfordernisse der missionarischen Aufgaben der Gegenwart implizieren, daß nicht nur Ehelose, sondern auch Verheiratete zu Priestern geweiht werden.

c) Um des Dienstes und der Evangelisation an der Welt willen sollen Priester, die geheiratet haben, in Verbindung mit der Hierarchie und mit Zustimmung der betreffenden Gemeinde, einen priesterlichen Dienst ausüben können. Bei verheirateten Priestern erscheint es notwendig, daß sie auch von der betreffenden Gemeinde akzeptiert werden, in der sie ihren Dienst tun sollen.

7. Das Ausscheiden so zahlreicher Priester aus ihrem Dienst darf nicht ausschließlich dem Problem des Zölibats oder dem Mangel an Glaubensleben zugeschrieben werden.

Es ist eines der Zeichen für die Dringlichkeit

einer Änderung des Geistes und der Strukturen der Kirche.
Viele fühlen sich berufen zu einem Dienst an der Welt, den die herkömmlichen Formen priesterlichen und kirchlichen Lebens, wie sie immer noch vorherrschend sind, nicht ermöglichen.

Bücher

José de Broucker, Das Dossier Suenens. Diagnose einer Krise, Styria Verlag, Graz – Wien – Köln 1970.

J. de Broucker, Chefredakteur der „Informations Catholiques Internationales" von 1959 bis 1969, bekannt u. a. durch sein Buch „Don Helder Camera. Die Leidenschaft des Friedensstifters" (Styria, Graz 1969), und vor allem als Partner von Kardinal Suenens bei dem Interview über „die Einheit der Kirche in der Logik des Zweiten Vatikanischen Konzils" vom 15. Mai 1969, dokumentiert hier eben dieses Interview und die Diskussion, die es auslöste. Der 1. Teil bringt Angaben zur Person von Kardinal Suenens, der Wortlaut des Interviews vom 15. Mai, das unmittelbar folgende außergewöhnliche Presseecho, weitere Erklärungen und Interviews von Kardinal Suenens – der keinen Rückzieher machte und sich der weiteren Diskussion nicht entzog –, Stimmen aus dem europäischen und amerikanischen Episkopat, aus der römischen Kurie, Beiträge von Theologen, die vor allem den Schritt des Kardinals an die Öffentlichkeit rechtfertigen als Konsequenz des Rechtes der öffentlichen Meinung in der Kirche, und schließlich eine – zweifellos sehr reduzierte – Auswahl von Dankschreiben von einzelnen Christen und christlichen Solidaritätsgruppen an Kardinal Suenens. Das letzte Kapitel des 1. Teils berichtet über die Rolle, die Suenens auf dem Bischofssymposium im Juli 1969 in Chur spielte, und bringt die Ansprache, die Suenens dort vortrug (und in der er auch den an ihn gerichteten Brief von Hans Küng verlas). Dieses Referat rettete das Symposium vor Mittelmäßigkeit (H. Fesquet in Le Monde) und galt manchen als „Höhepunkt" (Weihbischof Butler, Westminster). Im 2. Teil der Dokumentation folgen Beiträge einiger belgischer Theologen zu Grundthemen des Interviews: Ph. Muraille, Die „Logik" des Zweiten Vatikanums; G. Thils, Die bischöfliche Kollegialität und der päpstliche Primat; R. Aubert, Sind die kirchlichen Institutionen kritisierbar und reformabel?; Ph. Delhaye, Juridismus und christliches Leben. Ein Kapitel ist speziell dem ökumenischen Echo gewidmet, ein weiteres Suenens' Interventionen während der 2. Bischofssynode im Oktober 1969. In einem Anhang sind abgedruckt der Artikel von J. Neumann über die „Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens", Karl Rahners Artikel „Forderung nach Reform" und Hans Küngs Artikel „Der Petrusdienst in der Kirche" (die beiden letzten aus „Publik"). Zum Schluß folgt das Interview Kardinal Suenens' mit Le Monde vom 12. Mai 1970. Das Dossier Suenens ist eine gute Materialsammlung zu einem bedeutenden Vorgang in der Auseinandersetzung um die Freiheit und die freie Meinung in der Kirche aus den vergangenen beiden Jahren – mit dem berechtigten Untertitel „Diagnose einer Krise". Mancher wird sich rückblickend fragen, warum der Mut eines Suenens, verbunden mit Klugheit und Ausgewogenheit, nur wenig Veränderung bewirkte. Eins wird an dieser Dokumentation deutlich: Suenens erhielt die Unterstützung führender Theologen, von seinen bischöflichen Kollegen wurde er jedoch fast vollständig allein gelassen. In dem (nach hierarchischen Graden gegliederten) Namensregister findet man aus Deutschland z. B. die Namen von Karl Rahner, B. Häring, H. Küng, J. B. Metz und J. Neumann, aber anscheinend hat sich kein deutscher Bischof offen und eindeutig zu Wort gemeldet. Die Dokumentation zeigt auf ihre Weise, wie dringlich eine Analyse der Ursachen für die vielfache Verweigerung der Freiheit in der Institution Kirche ist und wie notwendig eine Solidarisierung der an einer Reform interessierten Kräfte ist. „Wir müssen uns beeilen, denn die christliche Zukunft unseres Volkes steht auf dem Spiel", erklärte Kardinal Suenens in einem seiner Interviews.

Michael Raske, Münster

Walter Furrer, Psychoanalyse und Seelsorge (Das Wissenschaftliche Taschenbuch – Abteilung Medizin, Bd. Me-4), Wilhelm Goldmann Verlag, München 1970

Die Verständigung zwischen Theologie und Naturwissenschaft und die Zusammenarbeit von Seelsorgern und Psychotherapeuten wird zu einer immer dringlicheren Aufgabe. Zwar stehen beide im Dienst des Mitmenschen und befassen sich in je verschiedener Weise mit dem Heil und der Heilung Notleidender. Leider erschweren hartnäckige Vorurteile und mangelndes Wissen oft eine fruchtbare Zusammenarbeit. Walter L. Furrer, Spezialarzt für Psychiatrie und Psychotherapie, gibt mit seiner jüngsten Publikation dem Leser ein Buch in die Hand, das durch sachliche und gediegene Information Vorurteile gegen das psychoanalytische Heilverfahren abbaut und aufzeigt, daß die Grundanliegen des Seelsorgers und des Psychotherapeuten näher verwandt sind, als landläufig angenommen wird, und zu einer Seelsorgehaltung anregt, welche den Menschen nicht zugunsten einer Ideologie vergewaltigt. Das Kernstück des Buches ist der zweite Abschnitt, worin Furrer eine differenzierte Gewissenslehre entwickelt. Er weist zunächst darauf hin, daß der Theologe dazu neige, das Gewissen als eine kompakte, dem Bewußtsein durchaus zugängliche Instanz aufzufassen. Diese entwickle sich zwar aus kindlichen Vorstufen, denen man aber nicht allzu große Bedeutung zumesse. Denn vom Gewissen als einer personalen Entscheidungsinstanz könne man beim Kinde noch nicht reden. Diese der bewußten Kontrolle unterstellte personale Instanz repräsentiert aber nach Furrer nicht das *ganze*, sondern die reifste Form des Gewissens. Der Seelsorger pflegt oft zu übersehen, daß die archaisch-primitiven frühkindlichen Strukturen des Gewissens zeitlebens bestehen bleiben und aus dem Unbewußten eine oft verhängnisvolle Aktivität entwickeln, welche sich in körperlichen und seelischen Strömungen manifestiert, das emotionale Schulderleben tiefgreifend verfälscht und die bewußten Gewissensvollzüge einengt oder sie gar verhindert. In einleuchtender Weise beschreibt Furrer die Entwicklung der vier Arten des Gewissens: Aus einem archaisch-autoritären Kern entfaltet sich allmählich das personale Gewissen. Das voll ausdifferenzierte Gewissen des reifen Erwachsenen ist ein vielschichtiges Gefüge von vier relativ autonom wirkenden Strukturen, die beschrieben werden als „biologisches Gewissen", Über-Ich, Ich-Ideal und personales Gewissen. Im dritten Abschnitt setzt sich Furrer mit dem Vorwurf auseinander, der Psychotherapeut analysiere die Schuld des Patienten weg und erkläre sein ethisch schuldhaftes Verhalten als bloße Folge von psychologischen Hemmungen, Verdrängungen und Fixierungen. Hilfreich erweist sich hier die vom Seelsorger nicht immer genügend ernstgenommene Unterscheidung zwischen ethischem Verhalten und den diesem Verhalten zugrundeliegenden wertneutralen psychischen Strukturen und Mechanismen. Eine nicht-wertende Haltung des Psychoanalytikers und des Seelsorgers scheint Furrer nicht möglich; das „Verurteilen" geschehe auch dort, wo willentlich nicht gerichtet wird. Schließlich kommt die Beziehung von Eros und menschlicher Liebesfähigkeit, die Frage der Gefährlichkeit des psychoanalytischen Verfahrens, die Auswirkungen der Psychoanalyse auf das theologische Denken und das Ziel von Psychoanalyse und Seelsorge zur Sprache. Wegen seiner ganzheitlichen Darstellung psychoanalytischer und seelsorglicher Aspekte verdient das Buch eine breite Leserschaft.

Markus Merz, Freiburg/Schweiz

Bernhard Caspar – Klaus Hemmerle – Peter Hünermann, Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge.
Quaestiones disputatae, Bd. 45. Freiburg 1970

Die Frage nach der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung als Antwort auf menschliche Grundfragen ist das fundamentale Problem heutiger Theologie. Sie wird in der quaestio disputata „Theologie als Wissenschaft" unter einer ganz bestimmten Rücksicht gestellt: Kann eine auf solcher Offenbarung aufbauende Theologie noch als Wissenschaft gelten, gehört sie nicht einem vergangenen Weltverständnis an? Die drei Beiträge des Bandes versuchen eine Rechtfertigung der Theologie als eine Möglichkeit und Aufgabe des Menschen, gehen jedoch kaum auf die im Titel gestellte Aufgabe ein: diese Theo-

logie dann auch als *Wissenschaft* nachzuweisen.

Bernhard Caspar formuliert in seinem Beitrag „Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie" den entscheidenden Satz: „Es ist nicht auszuschließen, daß *der Sinn sich* vielleicht einmal in der Geschichte Menschen *so zuspricht* und sie so angeht, daß in diesem Zuspruch nicht nur die immer neue Gewähr des Sinnes, sondern die alles überbietende endzeitliche Fülle und Bergung alles Sinnes von dem Gewährenden selbst her zur Sprache käme" (38). Klaus Hemmerle entwickelt in dem Abschnitt „Wahrheit und Zeugnis" eine tiefgehende Philosophie des Zeugnisses, er will dabei diese seine „ganze Erwägung als eine Vorübung des Denkens verstehen zu dem bezeugenden Satz Jesu im 7. Kapitel des Johannes-Evangeliums: ‚Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat.' " (72). Peter Hünermann schließlich geht es um „Ort und Wesen theologischen Denkens". Er gibt als Antwort „Der Ort theologischen Denkens ist Jesus, der erhöhte Herr, der Sohn Gottes ... Indem das Denken mit und bei dem Erhöhten ist, faßt es Fuß im Vordenklichen des Denkens... Diese vordenkliche Macht, welche das Denken zu denken, das Seiende zu sein ermächtigt, kann vom Denken nicht anders denn als Sein gedacht werden" (99). – Die Frage bleibt jedoch noch offen: Wie ist diese *vor*-denkliche Macht des Denkens denkbar, wie kann sie der Zeuge denken und mitteilen? Damit, daß eine solche Offenbarung des letzten Sinnes nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, ist noch lange nicht positiv ihre Möglichkeit und Tatsächlichkeit aufgezeigt. Doch in zweifacher Hinsicht ist das Buch ein großer Schritt weiter: Es wird die Frage gesehen und ernstgenommen, wie heute von Gott und seiner Offenbarung gesprochen werden könne. Und sie wird nicht durch „natürliche Theologie" zu beantworten versucht, sondern durch eine Reflexion auf das Zeugnis Jesu Christi (72, 102 ff). Wenn aber Christus (und sein Zeugnis) in seiner Kirche fortlebt, heißt das dann nicht, daß Theologie nur möglich ist von christlicher Gemeinde her, daß sie also dort ihren Ursprung hat und dann erst auf Lehrstühle gehört? *Paul Weß, Wien*

Avery Dulles, Was ist Offenbarung?, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970.

Wie hat man im Laufe der Jahrtausende den Glauben des Gott zugewandten Menschen interpretiert, und wie ist von daher das Verhältnis des Glaubens zur Offenbarung zu bestimmen? Um diese Fragen müßte das Thema des Buches von Dulles noch erweitert werden, da der Verfasser nicht nur darstellt, welches zentrale Interesse die Tatsache der Offenbarung in der Theologie gefunden hat, sondern wie die Mitteilung Gottes, mit der die Sache des Christentums steht und fällt, im Laufe der Jahrtausende von der Theologie, von den Gelehrten und von den Gläubigen verstanden wurde, wobei es auch Kurzschlüsse gab. Der Verfasser bietet abschließend eine äußerst klare Zusammenfassung der epochalen Veränderungen, die in bezug auf die Offenbarung und den auf sie reagierenden Glauben im Laufe der Zeiten feststellbar sind. Für die Zukunft weist er auf die erfreuliche Hoffnung hin, daß sich in den kommenden Jahren die katholischen und protestantischen Ansichten über die Offenbarungstheologie weiterhin angleichen werden (205), wobei die Komplexität der Offenbarung selbst die Spannungen zwischen den verschiedenen theologischen Schulen wünschenswert und sogar notwendig macht.

Die eine und unteilbare Offenbarung ist das Wort Gottes, das im Denken der Menschen lebt. Sie macht den Menschen vollständiger, übersteigt aber auch immer seine Vernunft. Darum ist die menschliche Erforschung der Offenbarung immer auch ein Kreuzweg, der vom Mysterium beschattete Weg des Denkens. *Andreas Szennay, Budapest*

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Bruno Dreher – Norbert Greinacher – Ferdinand Klostermann (Hrsg.), Handbuch der Verkündigung, Band I und II, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Hilde Ehrenberger, Der verwirrte Christ, Glossen zur Situation in der Kirche, Fährmann-Verlag, Wien 1970

Hilde Ehrenberger, Was man so erlebt in der lieben Familie, Fährmann-Verlag, Wien 1970

Heije Faber – Ebel van der Schoot, Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1970

M.-A. Fauvarque, L'homme a faim, Editions P. Lethielleux, Paris 1970

Leo Gerken – Ans Joachim van der Bent (Schriftleitung), Internationale Ökumenische Bibliographie (IOB), Band 3/4 – 1964/65, Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Anton Grabner-Haider (Hrsg.), Die Bibel und unsere Sprache, Konkrete Hermeneutik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Bernhard Grom, Der Mensch und der dreifaltige Gott, Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung, Kösel-Verlag, München 1970

Johannes Gründel – Hendrik van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Frans Haarsma – Walter Kasper – Franz X. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Hildegard Harmsen (Hrsg.), Neue Akzente, Beiträge zur Frauenbildung Bd. 4, Haus der katholischen Frauen, Düsseldorf 1970

Johann Hofmeier, Werk unserer Erlösung, Predigtreihe über die Feier der Eucharistie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970

Josef Andreas Jungmann, Messe im Gottesvolk, Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Leo Karrer, Von Beruf Laientheologe? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Katholisches Bibelwerk, Stuttgart (Hrsg.), Am Tisch des Wortes – Neue Reihe, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969

Lothar Knecht, Katechetische Leitblätter, Praktische Modelle für Unterrichtsgespräch und Gruppenarbeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Michel Leplay – Emile Marcus – Paul Verghese, Priester und Pastoren. Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970

Heinrich Pesch Haus (Hrsg.), Entwicklungsprogramme der Ökumene Bd. 3, Pesch Haus Verlag, Mannheim – Ludwigshafen 1970

Eva Petrik, Mit meinen Kindern einen neuen Weg, Fährmann-Verlag, Wien 1970

Karl Ambrosius Ruf (Hrsg.), Predigten zu besonderen Anlässen, Bd. 1: Feste des Kirchenjahres, Bd. 2: In Gemeinde und Welt, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970

J. Salaquarda (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971

Bruno Schlegelberger, Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Ligouri, Verlag der St. Paulus Mission, Remscheid 1970

Osmund Schreuder – Eugen Walter – Winfried Kramny, Gemeindereform – Prozeß an der Basis, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Paula Seethaler, Die vier Evangelien. Eine praktische Lesehilfe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Louis Soubigou, Les Lectures Bibliques Du Dimanche, lues, expliquées, prechées, Editions P. Lethielleux, Paris 1970

Josef F. Spiegel, Das Kind und die Bibel, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1970

Rudolf Stertenbrink, Damit der Mensch lebe. Ansprachen für Christen von heute, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970

Willmann-Institut, München – Wien (Hrsg.), Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe, Erster Band ABC bis Frankl, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Kleinschriften

Gretl Pilz, Jung sein – Christ sein – Gibt es das? Antworten junger Menschen, Fährmann-Verlag, Wien 1970

St. Josef-Kalender 1971, Buchdruckerei Carinthia, Klagenfurt

Schott-Meßbuch. Die neuen Sonntags-Lesungen, Lesejahr C/1: Advent bis Pfingsten, Mit der Feier der Gemeindemesse, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

SOS-Kalender 1971, SOS-Gemeinschaft

Barthold Strätling, Kinder fallen nicht vom Himmel, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1970

Leo M. Schölzhorn, Tantum ergo Sacramentum, Fatima-Verlag, Graz 1970

Klemens Tilman, Wie spricht man heute in der Familie von Gott? Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1970

Johann Weber, Gespräche im Nachtdienst, Fährmann-Verlag, Wien 1970

Johann Weber, Ich bin Optimist, Fährmann-Verlag, Wien 1970

Anmerkungen und Hinweise

Franz Joseph Schierse ist freier Schriftsteller und Mitarbeiter am Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Alfred Völler, Herz-Jesu-Missionar in Münster, hat an der Gregoriana in Rom Kirchenrecht studiert und sich dabei auf ökumenische Fragen spezialisiert.

Leo Josef Suenens ist seit 1962 Erzbischof von Mecheln-Brüssel (Belgien) und Kardinal.

Josef Blank ist neutestamentlicher Exeget und Professor an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken.

Norbert Mette studiert an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Oto Madr, Professor für Moraltheologie, ist derzeit Pfarrer in Prag.

Leitartikel

Otto Mauer
Kirchenaustritte

Zu den statistisch faßbaren und damit nicht ableugbaren religionssozialen Phänomenen gehören in Deutschland und Österreich die Austritte aus den christlichen Großkirchen. Mit Staunen muß man zwar feststellen, daß die Zahl der Austritte gegenüber der (statistisch nicht in gleicher Weise faßbaren) Dechristianisierung des politischen und kulturellen Lebens weit zurückbleibt; sie ist aber für die Kirchen und ihr Sekuritätsbewußtsein immerhin noch beunruhigend genug, um bemerkt und diskutiert zu werden. Das gilt vor allem für die katholische Kirche in Österreich. 1958 betrug die Zahl der Austritte in Österreich noch 8360; sie stieg in ständiger Progression 1968 auf 16.110 an und erreichte 1969 17.788 Austritte. Günstiger sind die Vergleichszahlen in der Bundesrepublik Deutschland; 1958: 22.000 Austritte bei 20.000 Reversionen und Konversionen (mit Saarland, ohne Westberlin), 1968 jedoch 28.000 Austritte bei nur 9000 Eintritten (Bundesrepublik Deutschland und Westberlin). Von 1958 bis 1967 bleiben die Austrittszahlen in der Bundesrepublik Deutschland ziemlich stationär (um 22.000), die Eintritte jedoch sinken konstant (von 20.000 auf 11.000). In Österreich bleiben die Eintrittszahlen weit hinter den Austrittszahlen zurück: 1969 wies die Erzdiözese Wien 8861 Austritte, aber nur 945 Eintritte auf (davon allein 7639 Austritte im Vikariat Wien-Stadt bei 722 Eintritten). Nähere soziologische Analysen über Alter, Geschlecht, Berufsmilieu und gesellschaftliche Position der Ausgetretenen stehen noch aus; ebenso stichhaltige Untersuchungen über Gründe, Motivationen und Anlässe der Kirchenaustritte[1].

Die katholische Kirche lebt in den meisten Gebieten am Rande der viel besprochenen konstantinischen Ära eines Staats-, Gesellschafts- und Volkschristentums. Noch gehört sie faktisch zu den privilegierten Institutionen: sie ist Gesellschaft öffentlichen Rechts (nicht nur im Vereinsstatus), sie kann sich des Staates (wenn auch in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich in verschiedenen Formen) bedienen, um ihre Finanzierung sicherzustellen, sie verfügt nicht nur über ein privates, vom Staat subventioniertes Schulwesen, sondern kann ihren schulischen Religionsunterricht zur Gänze vom Staat bezahlen lassen und ähnliches

1 Die Untersuchung des Institutes für kirchliche Sozialforschung „Zum Kirchenaustritt in Österreich" (Wien 1969) reicht nur bis 1963.

mehr. Man kann diese Relikte einer im Grunde genommen abgelaufenen Ära für unzeitgemäß und, von seiten der Kirche aus, für anmaßend halten – wie mir scheint aber zu unrecht, denn diese Gegebenheiten sind nun einmal historisch bedingt, und immer noch stellen die Christen in der modernen westlichen Gesellschaft die größte, wenn auch vielleicht nicht virulenteste weltanschauliche Minderheit dar (wobei festzustellen ist, daß es eine dominierende Mehrheit nicht gibt). Auf Grund der Statistik in der Bundesrepublik Deutschland fällt es schwer, an eine Kirchenaustrittsbewegung irreversiblen Charakters und sich konstant steigernden Ausmaßes zu glauben: während die Austrittsbewegung in der NS-Ära 1937 mit 108.000 Personen (bei 11.000 Eintritten) einen absoluten Höhepunkt erreichte, sinkt sie während des zweiten Weltkrieges schon auf 38.000 im Jahre 1942 ab und eröffnet mit nur 9000 Austritten (bei 41.000 Eintritten!) eine restaurative Periode (bis 1951 überwiegen die Eintritte die Austritte). Auch ist es bei fortschreitender Neutralisierung und Säkularisierung des Staates keineswegs sicher, daß die Gesellschaft diesem politisch faßbaren Phänomen folgt. In Österreich hingegen (wo 1939 die Stadt Wien auf 103.700 Austritte kam) zeichnet sich ein deutlicher und konstanter Trend zur Entkirchlichung seit der Reversionswelle unmittelbar nach 1945 ab. Falls sich der Prozeß der Entchristlichung in Form der „Verdunstung" abspielt, wird er aber eher zu einer inneren Emigration in den Kirchen führen – es sei denn, es entstünde (ähnlich der vereinsmäßig organisierten austromarxistischen Freidenkerbewegung der zwanziger Jahre) eine mit antikirchlichen bis antireligiösen Affekten behaftete weltanschauliche Gruppe, die kirchenähnlichen Charakter annimmt.

Schwund des Bauerntums

Soziologisch bedeutungsvoll mag für den Rückgang der Kirchenmitgliedschaft auch der Schwund des altangestammten Bauerntums sein, das zahlenmäßig der urbanistisch-industriellen Gesellschaft weicht, sich aber auch in seiner psychischen Struktur durch Technisierung und Massenmedieneinfluß verändert. Während in der antiken christlichen Welt die „pagani" den letzten Rest des alten Heidentums repräsentierten (das Christentum kam als Stadt- und Großstadtreligion hoch), stellte das traditionsverbundene Bauerntum einen sicheren Bestandteil der mitteleuropäischen Kirchen dar; „Naturverbundenheit" und Gottesfurcht galten, religionspsychologisch gesehen, als Zwillingspaar; die sozial dominierende Stellung des Pfarrers im Dorf, die gemeinsame gesellschaftliche und kirchliche Ritualisierung des Lebens taten ein übriges. Einige Zeit sah man in der Pastoral das Heil des Dorfes wesentlich auch in der Pflege folkloristischer

Traditionen und die Kirche als Hort echter Bodenständigkeit – ein Weg, der die Kirche eher in die Reihe der abgelebten Lebensfaktoren zu manövrieren droht. Die atheistische Landgemeinde, wie sie in Frankreich existiert, wird sich zwar in den deutschsprachigen Ländern kaum realisieren, aber das Bauerntum als uneinnehmbare Bastion und Refugium der Kirche zu betrachten ist abwegig und verschleiert die Situation. Das Schicksal der Kirche wird in der Großstadt entschieden, mögen ihr auch aus einem Tradition und Fortschritt vereinenden, aufgeklärten Bauerntum noch respektable Kräfte zuwachsen.

Säkularisierung

Die moderne Gesellschaft befindet sich in einem Prozeß zunehmender Säkularisierung; das Weltliche und das Geistliche haben sich entflochten – nicht immer zum Schaden der Religion! – Die „Welt" hat sich emanzipiert, ist mündig geworden. Die beiden sich gegenseitig stützenden Mächte der Vergangenheit haben gelernt, jeden Dominationsanspruch aufzugeben; aber vielleicht hat die Kirche noch nicht genugsam gelernt, sich selbst, ohne Protektion durch den Staat, zu halten und zu propagieren. Vielleicht hat sie noch nicht genug radikal verstanden, daß jede Generation immer neu gewonnen werden muß, daß kein „christliches" Milieu mehr die Menschen der Kirche „bei der Stange hält", daß eine weltliche Welt von sich aus keinen Anstoß, ja keinen Anlaß zum Christentum gibt. Der Prozeß der weltanschaulichen Neutralisierung der Öffentlichkeit wird (hoffentlich!) kaum einer Reideologisierung weichen. Dies vorausgesetzt, wird die Kirche also einerseits nicht mit einer Fortdauer des Restbestandes an „Christlichkeit" in den staatlichen Gesetzen und Institutionen und im gesellschaftlichen Komment rechnen können, anderseits aber auch nicht mit vorsätzlicher Abwerbung durch institutionalisierte „Gegenkirchen" rechnen müssen.

Autoritätsverlust

Der von manchen beklagte Autoritätsschwund der Kirche in der modernen und demokratischen Gesellschaft dürfte kaum ein erleichternder Grund für Kirchenaustritte sein. Die moralische Autorität der Kirche ist noch beachtlich, und es gibt wohl wenige Menschen, die das Schwinden und die freiwillige Aufgabe von politischer Macht und Autorität der Kirche zum Anlaß eines Austrittes nehmen. Oft ist darauf hingewiesen worden, daß der Verlust politischer Position (Kirchenstaat, politische Positionen von Klerikern, festverbündete politische Parteien usw.) das moralische Ansehen der Kirche erhöht und ihr Sympathien eingetragen habe.

Ernster zu nehmen ist der moralische Autoritätsverlust der Kirche durch das Festhalten an unhaltbar gewordenen „dogmatischen" Positionen, die weder in Praxis noch Theorie von

der Mehrzahl der Gläubigen und der Schicht der Intellektuellen akzeptiert werden („Pillenfrage"). Das leitet zur Erörterung des inneren Kirchenzustandes über, der heute, im Zeitalter der Massenmedien und einer totalen Kommunikation, weithin nach außen sichtbar wird. Hat die ökumenische Öffnung der Kirche Sympathie und Zustimmung eingetragen, so erschüttern die theologische Neuorientierung, die teilweise daraus entstehende Spannung zur Kirchenführung, die inneren Konflikte zwischen „Konservativen" und „Progressiven", die (teilweise) sogar zu einer Art innerkirchlichen Sektenbildung führen, das Vertrauen von kirchlichen Randschichten, die in der Kirche verblieben, weil sie diese als Hort bester abendländischer Tradition und als konservative Kraft in einer Zeit der Umstürze und geistigen Verwirrungen zu schätzen gewohnt waren. Anderseits sind viele über die zögernde Realisierung des Konzils enttäuscht und haben viele kritische Beobachter der Kirche den Eindruck, das faszinierende Schauspiel des Zweiten Vatikanums sei, durch restringierende Maßnahmen und das Erstarken konservativer, kurialer Instanzen, in einen zähen innerkirchlichen Stellungskrieg verwandelt worden.

Krise des Klerus

Den Charakter einer Verunsicherung, wie man ihn von der katholischen Kirche nicht gewohnt war, zeigt auch die Krise des Klerus mit ihrem Phänomen schockierender Amtsniederlegungen. Bild und Funktion des Priesters in Kirche und Gesellschaft sind problematisch geworden. Die Klagen des Papstes über Insubordination und Abweichung von der gesunden Lehre nähren eher den Defaitismus, als daß sie reformatorische Wirkung hätten. Ungewohnt, mit Problemen und Konflikten zu leben, ungewohnt eine Kirche im Werden, auf der Wüstenwanderung, anzuerkennen, von einer triumphalistischen Theologie und einer dazugehörigen Kirchenleitung nicht belehrt, die Kirche in der Gestalt der Entäußerung zu akzeptieren, meinen vielleicht manche, einer in Selbstauflösung befindlichen Kirche leichter den Rücken kehren zu können.

Ehescheidung

Eine ständige Quelle der Abwanderung aus der katholischen Kirche sind zweifellos Probleme der Ehescheidung und der Wiederverheiratung. Im Gegensatz zu den anderen christlichen Konfessionen kennt die katholische Kirche (auch in ihren orientalischen Riten) prinzipiell keine Trennung des Ehebandes. Viele religiöse Menschen, deren Ehe Schiffbruch erlitten hat, suchen eine zweite Ehe unter religiöser Segnung und Anerkennung; sie wechseln angesichts der katholischen Unbeugsamkeit in eine andere (wahrscheinlich christliche) Konfession über. Ein generelles Abgehen der katholischen Kirche von der tridentinischen Form für den Bereich der

Mischehe würde den Anreiz zum Kirchenaustritt vielleicht bedeutend vermindern.

Kirchensteuer

Einen permanenten Anlaß für den Kirchenaustritt stellen, in der Bundesrepublik Deutschland wie in Österreich, ohne Zweifel die „Kirchenbeiträge" dar. Sie werden in den beiden Staaten nach verschiedenen gesetzlichen Regelungen eingehoben; nach beiden Formen bedient sich die Kirche des Staates, seines Rechtes und seiner Gerichte, um von ihren „Gläubigen", auch von denen, die kaum mehr gläubig sind und von den „Gnadenmitteln" der Kirche kaum Gebrauch machen, die finanziellen Mittel zu erhalten, deren sie zur Verwirklichung ihrer Aufgaben bedarf. Die Form rein freiwilliger Beiträge des Kirchenvolkes scheint in diesen Territorien unanwendbar zu sein, wenn ein ausreichender Effekt erzielt werden soll. (Der Sozialzwang der amerikanischen Gesellschaft ist hier nicht einsetzbar.) Selbst bei einem ausgeklügelten „gerechten" System und bei humanen Methoden der Eintreibung stellt das Kirchensteuerproblem die Quadratur des Zirkels dar. Der Schaden ist unvermeidlich – er liegt entweder auf der Seite der Finanzen oder der Pastoral. Auf keinen Fall aber werden Kirchenaustritte, notifiziert bei den staatlichen Behörden, nicht aber bei der Kirche selbst, unbedingt und auf jeden Fall als echte Austritte gewertet werden können. Wer nicht zahlt, ist kein sündigerer Sünder und sagt sich von der Kirche nicht entschiedener los, als jemand, der grundsätzlich nicht kommuniziert und nie den Sonntagsgottesdienst besucht – und beide werden nicht exkommuniziert!

Defizit der Seelsorge

In den Kirchenaustritten zeigt sich ein Defizit der Seelsorge, vor allem in den industriellen und großstädtischen Bezirken. Unübersichtlich gewordene Pfarren, eine stationäre, nicht mehr aufsuchende Pastoral, rurale Methoden, in die Stadt übertragen, Vernachlässigung ganzer Schichten durch eine nicht kategorialisierte Seelsorge – das alles und vieles mehr erzeugt in Randschichten der Kirche das Gefühl des Vergessenseins, der Abgeschriebenheit. Eine Kirche, die ein Konglomerat (oder nur Agglomerat) aus verschiedenen Weltanschauungen unter der Aufschrift des einen christlichen Namens darstellt, müßte viel intensiver denen nachgehen (oft sind es ganze Gruppen, wie etwa die Künstler, Literaten, Funktionäre der Massenmedien, Betriebs- und Gewerkschaftsfunktionäre usw.), die heute zur inneren Emigration der Kirche gehören. Die Großkirche findet sich vor der Notwendigkeit, innerhalb des statistischen, territorialen Gemeindesystems echte kategoriale und personale Gemeinden zu bilden, um den Verfall der Kirche als Kommunität, als brüderliche Gemeinschaft und Agape aufzuhalten; sie muß

aber gleichzeitig dafür Sorge tragen, daß diese Gemeinden reflektierender „bekennender" Christen nicht den Charakter der Ausschließlichkeit und damit der Sekte annehmen und daß so ein neues „Drinnen" und „Draußen" entsteht. Diese intensiven Gemeinden (die tatsächlich eine Abwanderung unbetreuter, vergessener Kirchenmitglieder zu virulenten Sekten verhindern könnten) müssen expansiv, dynamisch bleiben, so wahr die „Kirche in der Kirche" ein Dauerzustand für ein nächstes Jahrhundert bleiben wird. Allein den Ausgetretenen nachzugehen wird Initiative, Dialogfähigkeit und Mut verlangen, viele von ihnen (vor allem jene, die unter anderen politischen Verhältnissen und mit längst veralteten Motivationen die Kirche verlassen haben) werden für eine Reversion gewonnen werden können.

Das „Mittelalter" ist zu Ende. Die Kirche wird weder ihren Einfluß noch ihren Bestand erhalten können. Wird die verringerte Zahl ihrer eingetragenen Mitglieder durch das Abwandern irreligiös gewordener Schichten eine spirituelle Konzentration bedeuten oder das Ausscheiden, den Verlust gerade der religiösen Existenzen, deren Ansprüche die Kirche nicht mehr befriedigen, deren Probleme die Kirche nicht beantworten konnte?

Artikel

Dietmar Mieth

Praxis ohne Theorie?

Für den Praktiker sind theoretische Überlegungen anscheinend nicht nur schwer verständlich, sondern auch uninteressant. Der folgende Beitrag fragt nun aber nach der Bedeutung der Theorie in der Praxis und versucht die Frage zu beantworten, wie der Praktiker zu dieser Theorie der Praxis kommt. Wer diese Überlegungen nachvollzieht, wird bald feststellen, wie sehr seine eigene Praxis hier angesprochen und gleichsam aufgewertet wird, weil sie nicht mehr bloße Praxis der für die Theorie nicht Begabten und die Erkenntnisse der Theoretiker lediglich wie eine Ware Feilbietenden ist, sondern eine zur eigenen Theorie befähigte, gefüllte Praxis: herausgelöst aus der privaten religiösen und ethischen Sphäre und hineingestellt in die soziale Dimension, zur schöpferischen Freiheit für die Zukunft und zur

Mündigkeit eigener Reflexion befreit. Daß davon auch Theorie und Theologie nur gewinnen, wird für alle geschichtlich und theologisch Denkenden wohl ziemlich selbstverständlich sein. *red*

1. Ausarbeitung der Frage

Wenn man mit der Tradition Theorie und Praxis nach der vorherrschenden Verstandestätigkeit unterscheidet[1], erhält man eine einleuchtende Begründung dafür, daß es Theoretiker und Praktiker gibt. Die einen haben mehr Eignung für die spekulative, die anderen mehr Eignung für die praktisch-applizierende Tätigkeit der Vernunft[2]. Die Folgerung ist leicht zu ziehen, daß jeder seine Begabung zu entfalten trachte und man einander respektiere und helfe. Die Theorie ist aber in zweifacher Weise an die Praxis gebunden: sie setzt die Praxis voraus, und die Praxis ist ihre Frucht. Von da her stellt sich die Frage: Wie können die Theoretiker diesem Anspruch genügen, wie sieht eine Theorie aus, die die Praxis impliziert? Heute ist dies die Frage nach dem sogenannten „Praxisbezug" der Theologie.

Die Tradition zeigt allerdings nicht die umgekehrte Konsequenz, daß die Theorie eine Implikation der Praxis zu sein habe. Dem Praktiker wurde etwa gesagt, er begnüge sich mit der Praxis, wenn es zur Theorie nicht reiche[3]. In einer solchen Praxis ohne Theorie war die Theorie der Praxis die Aufgabe des Theoretikers. Ist aber der Praktiker schon nach seiner Definition nicht in der Lage, sich über Theorie, auch über die Theorie seiner Praxis Rechenschaft zu geben, dann schließt sich der Zirkel, in dem die Theorie verbleibt, und der Praktiker bleibt außerhalb dieses Zirkels. Versteht er sich selbst nach diesem Schema, dann erwartet er von der Theorie und den Theoretikern nicht die Theorie selbst, sondern die Praxis in der Form von praktischen Handreichungen. Der Praktiker fragt nach Kurzinformationen, ohne die Begründung und den Zusammenhang zu reflektieren; er verlangt nach vorgeformten, allgemein verständlichen, „praxisbezogenen" Hausmitteln, die in ansprechender Form verpackt sind, so daß sie „ankommen", und denen ein Rezept beiliegt, das genau beschreibt, wie man sie anwendet; er benützt wie ein Vertreter die vorgeformten Sprüche der Verkaufsdoktrin.

Die Beschränkung der Praxis auf die Praxis ist aber nur als Fiktion möglich. Sowenig, wie eine beziehungslose Autonomie der theoretischen Vernunft, gibt es eine beziehungslose Autonomie der praktischen Vernunft. Leistet die Praxis Theorieverzicht, dann wird sie nicht „reine", sondern ideo-

1 Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I, 3.6.13; VI, 1–3; X, 7–9.
2 Vgl. *Thomas v. Aquin*, Summa theologica II/II q 179 a 1 rsp.
3 Vgl. *Gregor d. Gr.*, Moralia 6,37,57 (PL 75, 762 B).

logische Praxis. Die hartnäckige Theorie bleibt in verkappter, nicht mehr kritisch reflektierter Weise: in der Gestalt der Ideologie. Ideologie ist hier die für die praktische Handhabung verkürzte und nicht befragte Form der theoretischen Doktrin.

Auch die Seelsorge kommt nicht ohne ideologische Versatzstücke aus. Der Erfolg in der Werbung und im „Bei-der-Stange-Halten" ist ihr Maß (z. B. die Zahl der Kirchenbesucher und der empfangenen Kommunionen). Die Kirche als Heilsinstitution ist eine Art verlängerter Lebensversicherung. Ungewißheit und Wagnis des Denkens verunsichern ihre Geschlossenheit. Gewiß werden neue Methoden der Planung, der Werbung, der Rationalisierung, der Motivation zur Mitarbeit usw. in Bildungsarbeit, Unterricht, Verwaltung verwertet, aber an ihrer Gebundenheit an einen zu engen theologischen Horizont ändert sich nichts. Gelegentlicher aufgeschlossener Freundlichkeit steht die Steifheit der Strukturen entgegen. Wo Institution an der Stelle von Konzeption steht, da wird den Denkbewegungen der Theologie die Angst vor dem Zerfall der Institutionen entgegengesetzt. Dieser Zwiespalt wäre durchaus unnötig, denn Institutionalisierung ist die Praxis, auf die geschichtliches Denken zusteuern muß; solcher Zwiespalt entsteht jedoch notwendig da, wo unveränderliche Institution vom Wagnis des eigenen theologischen Denkens entlasten soll.

Warum gaben sich die Praktiker kaum Rechenschaft von der Theorie ihrer Praxis?

Die Lösung des Theorie-Praxis-Problems liegt nun nicht darin, daß die Praktiker „theoretisch" auf die Theorie verpflichtet würden, sondern daß das gesamte Verhältnis von Theorie und Praxis neu bedacht wird. Zu diesem Zweck fragen wir zunächst, wie es kommt, daß sich das theoretisch längst durchbrochene traditionelle Schema „praktisch" hält. Zum einen liegt es an der Konservierung des Gedankens der *Überlegenheit* der Theorie über die Praxis. Dieser Gedanke hielt sich dort am längsten, wo Theorie vorrangig statisch begriffen wurde. Gerade in der Theologie stand lange die Unveränderlichkeit der Wahrheit, mit der sich die Theoretiker beschäftigten, der Veränderlichkeit der Wirklichkeit gegenüber. Die Theorie des Sinns stand über der Theorie der Praxis, die Interpretation des Glaubens über der Planung des Handelns. Der Praxisbezug der theologischen Theorie war die religiöse, nicht die weltliche Praxis. Zum anderen liegt es an der Konservierung des Gedankens der *Eignung* für Theorie und Praxis. Die Unterscheidung von Theoretikern und Praktikern aufgrund der jeweiligen Vorrangigkeit in der Begabung für die eine oder die andere Denkweise ist noch eine Unterscheidung im *Denken*. Wird diese Eignungsunterscheidung aber zur Unterscheidung von

Denken und Handeln, von Theorie und „reiner" Praxis, dann wird die Praxis als reine Tätigkeit strukturell steril. Zum dritten liegt es an der Konservierung des Gedankens der *Autarkie* der Theorie. Ähnlich wie eine Verwaltung gerät auch die Theorie leicht in die Gefahr des Selbstzwecks und des Selbstgenusses innerer Stimmigkeit der Vorgänge. In der Spiritualitätsgeschichte von Kontemplation und Aktion wurde zeitweise aus dieser Not eine Tugend gemacht, wenn man der Kontemplation den Typos Rachel als Schönheit und Unfruchtbarkeit und der Aktion den Typos Lea als fruchtbare Häßlichkeit zuordnete.

Nun sollte man meinen, kennzeichnend für die heutige Situation der Beziehung zwischen Theorie und Praxis sei eine produktive Fülle. Das ist zwar richtig, wenn man an die Institutionalisierung der praktischen Theologie, des Kontaktstudiums, an die Fülle der Entwürfe und das Aufkommen der Materialbücher denkt. Die Problematik liegt aber nicht im Verhältnis von Angebot und Nachfrage, sondern in Auswahl und Verarbeitung. Die Theorie der Praxis ist keine Frage des Konsums, sondern eine Frage der Ermöglichung von Praxis in der Theorie und Theorie in der Praxis.

2. Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis

Das Schema „Theorie nicht ohne Praxis, Praxis ohne Theorie" wurde bereits von der Tradition mit der anderen These zu überwinden versucht, daß Theorie und Praxis sich wechselseitig quer durch alle Begabungen durchdringen. Man kann sie also nicht nach der Eignung vereinseitigen und einander autark gegenüberstellen, um danach die Überlegenheit des einen über das andere zu beweisen. Die Durchdringung von Theorie und Praxis ist freilich nicht überall gleich; vielmehr gibt es eine Fülle von Gestalten, in denen sich die Einheit von Theorie und Praxis manifestiert: die „vita contemplativa", die Forschung des Theologen; die Praxis der Seelsorge, die „vita activa" des weltzugewandten christlichen Lebens[4].

Man kann diese Grundthese von der gegenseitigen Durchdringung an zwei Beispielen verdeutlichen. Zunächst am Beispiel des Verhältnisses von historischer und systematischer Theologie. Obwohl durch die Akzentuierung verschiedener Methoden unterscheidbar, verfehlten sie doch durch eine Beschränkung auf sich selbst eben sich selbst. Historische Theologie kommt ohne systematisches Vorverständnis

4 Vgl. *D. Mieth*, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969, 84–96, 223–234. – *Augustinus* begreift jede dieser Durchdringungen als „vita mixta"; *Meister Eckhart* begreift sie als verschiedene Formen der Teilnahme an der Dynamik des weltverändernden göttlichen Wirkens. Augustinus reklamiert noch die zeitliche Priorität für die Praxis, die „ewige" Priorität für die Theorie im Sinne der Kontemplation; Eckhart verlagert die Frage der Priorität auf das, was jeweils am meisten nottut.

nicht aus, sonst kann sie die Kategorien ihrer Fragestellung nicht mitreflektieren und unterliegt unreflektierten, verkürzten und damit ideologischen Vorverständnissen. Systematische Theologie kommt ohne Reflexion auf die geschichtliche Bewegung ihrer Themen und Fragestellungen nicht aus, sonst verkennt sie die geschichtliche Vorgegebenheit dieser Fragestellungen.

Prophetischer Entwurf und konkrete Verwirklichung

Ein anderes Beispiel ist das Verhältnis der Typoi des „Propheten" und „Hirten", wie sie uns in der biblischen Überlieferung begegnen. Obwohl in der charismatischen Grundordnung unterscheidbar, indem der eine Typos mehr dem Heilsentwurf, der andere mehr der konkreten Heilsverwirklichung verpflichtet ist, durchdringen sich doch beide in ihrer Hoffnungshaltung und Praxis. Der prophetische Entwurf des zu erwartenden Heils versucht sich rein zu bewahren vor der Entfremdung des Heils der Menschen in das gegenwärtige gesellschaftliche Unheil. Er verweigert sich der Totalität von Systemen menschlicher Selbstmächtigkeit und entwirft Utopien, in denen diese Systeme durchbrochen sind. Seine Verweigerung ist zugleich eine Praxis, die zur Umkehr und zum Durchbruch durch die Spielregeln eingefahrener Strukturen aufruft. So stimuliert er die Praxis des Hirten, die doch eine andere ist: konkrete Verwirklichung hier und heute durch Ausschöpfung aller geschichtlich gegebenen Möglichkeiten, die gewaltsam zu durchbrechen, mehr Unheil als Heil bewirkte. Wegen der Unmöglichkeit der optimalen Entfaltung des Ganzen muß es den großen Verweigerer geben, der die jeweilige Entfremdung des Heils zum Unheil in seiner Kontrasterfahrung anprangert, nicht mitmacht und das Gericht einer menschlicheren Zukunft darüber ausruft; wegen der gegenwärtigen geschichtlichen Möglichkeiten aber auch den, der alles im Rahmen des Möglichen tut.

Die strukturelle Analogie dieser Beispiele zum Theorie-Praxis-Problem besteht in der Spannungseinheit, in der Identität und Differenz gewahrt bleiben. Dabei kommt es uns hier nur auf die Durchdringungsform von Theorie und Praxis in der Praxis an. Um diese zu verstehen, müssen wir die Bedeutungsveränderung der Begriffe „Theorie" und „Praxis" in dieser Konstellation erhellen.

3. Theorie und Praxis in der Praxis

Schon im Begriff der „Theorie" überschneiden sich drei Bedeutungsebenen. Ihrem klassischen Ursprung nach ist die Theorie im engeren Sinne die Schau als „intuitives Verstehen der ihrer Natur nach erhabensten Seinsformen"[5]. Im weiteren Sinn ist sie die wissenschaftliche Erkenntnis, „die

5 Vgl. *Aristoteles*, a. a. O. VI, 7.

zu einer Grundhaltung verfestigte Fähigkeit, bündige Schlüsse zu ziehen"[6]. Wenn wir schließlich im negativen Sinne sagen, etwas sei „reine Theorie", dann haben wir entsprechende Modelle, Hypothesen und Entwürfe vor Augen, deren Schlüssigkeit in sich selbst zwar unbestreitbar ist, deren Sinn für die Praxis jedoch schwer erweisbar erscheint; als eine „vernünftige" Theorie bezeichnen wir einen durch Abwägen und Planen entstandenen Modellvorschlag zur Veränderung bestehender Verhältnisse.

Sinninterpretation der Praxis

Ein Verständnis dem Ursprung nach unterscheidet Theorie und Praxis nach der verschiedenen Dynamik des Verstandes; ein zeitnahes Verständnis unterscheidet Theorie und Praxis wie Konzeption und Planung einerseits und Ausführung andererseits. Für uns steht nicht so sehr die Sinninterpretation der kosmischen Wirklichkeit (Metaphysik), noch die Sinninterpretation des menschlichen Verstehens (Metatheorie), sondern vielmehr die Sinninterpretation der menschlichen Praxis (Metapraxis oder Praxeologie) im Vordergrund. Auch im theologischen und kirchlichen Raum ist das darin erkennbar, daß heute weniger nach dogmatischer Richtigkeit und weniger nach Möglichkeit und Grenzen menschlichen Verstehens gefragt wird als danach, wie man's richtig mache. Ein Symptom dafür ist die immer wieder auftauchende Frage nach einer Kurzformel des Glaubens, die möglichst unmittelbar zur Praxis hinführt[7]. Man sieht weniger einen Sinn darin, sich staunend in den von der Geschichte aufgerichteten Monumenten des Glaubensbekenntnisses, der alten Liturgie und der Vollkommenheitslehre zu bewegen, als darin, durch Verkürzung und Vereinfachung diffiziler theoretischer Verästelungen eine Wurzel und einen Ansatz für die Praxis zu gewinnen, was auch schon früher versucht wurde[8].

Es geht hier nicht darum, sich mit diesen Vorgängen der Pragmatisierung in Theologie und Kirche auseinanderzusetzen, sondern darum, das Anliegen als „Zeichen der Zeit" zu verstehen und es sinnvoll zu interpretieren. Nach der Spannungseinheit von Theorie und Praxis in der Praxis ist heute mehr gefragt als nach der Spannungseinheit von Theorie und Praxis in der Theorie. Dieser gefülltere Praxisbegriff ist ebenso wie der ursprüngliche Theoriebegriff mehr, als ihm das alltägliche Verständnis eingibt. Er ist aus der „privaten" religiösen und ethischen Sphäre herausgelöst; seine soziale Dimension wurde entdeckt. Er ist aus der Enge

6 Ebd. VI, 3.
7 Vgl. u. a. *K. Rahner*, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 4–17; *H. Küng*, was ist die christliche Botschaft? Versuch einer Kurzformel für unsere Zeit, in: Publik vom 2. 10. 70.
8 Vgl. *J. Ratzinger*, Die christliche Brüderlichkeit, München 1970, 76 (zu Meister Eckhart).

des Nachvollzugs ontologischer Vorgegebenheiten herausgelöst; seine schöpferische Freiheit für die Zukunft wurde entdeckt. Er ist aus der Bevormundung einer der Praxis gegenüber autarken Theorie herausgelöst; seine Mündigkeit für die Reflexion wurde wiederentdeckt. Damit ist aber dieser gefüllte Praxisbegriff nur einer Theorie feindlich, die nicht über den Sinn, das Ziel und die Konzeption der Praxis nachdenkt, sondern über sich selbst.

Durch diesen gefüllten Praxisbegriff wird mit der geschichtlichen Veränderlichkeit der menschlichen Wirklichkeit ernst gemacht. Für den Glauben heißt das: seine Wahrheit kann sich nur an der Wirklichkeit des Handelns messen und erweisen. Kirchliche und gesellschaftliche Praxis wird zur Legitimation des theologischen Anspruchs. Dogma erscheint nicht mehr als Orthodoxie, sondern als Doxologie, d. h. als geschichtliche Prägung des Glaubens zur Verherrlichung Gottes. Theorie legitimiert sich durch Verfahren, um es in soziologischer Sprache auszudrücken; Theologie legitimiert sich durch „Orthopraxie". Der „Praxisbezug", der in jede Theorie hineingelegt werden soll, hat auch vor der Theologie nicht halt gemacht. Die Tendenz der heutigen Theologie heißt „Theorie der Praxis" oder „Praxeologie".

4. Die Theologie der Praxis als Praxis der Theologie

Ganz im Sinne des geschichtlich erweiterten allgemeinen Praxisbegriffes hat J. Moltmann einen weiteren Begriff der christlichen Praxis gefordert und darunter „1. die missionarische Verkündigung, 2. die universale Gemeindebildung und 3. den leiblichen Gehorsam im welthaften Handeln" zu fassen versucht[9]. In diesen Kategorien sind Tendenzen der Theologie der Praxis enthalten, die bereits mehr oder weniger zur Entfaltung gekommen sind: die Tendenz der „praktischen Theologie" (universale Gemeindebildung), das Problem der Vermittlung theologischer Aussagen, der Primat der gesellschaftlichen Praxis.

Für J. Ratzinger steht ebenso wie die Geschichtlichkeit auch die Praxis für „ein gemeinsames Wollen" hinter allen theologischen Tendenzen. Ratzinger charakterisiert dieses Wollen als „Verlangen nach Offenheit, nach Weite, nach Menschlichkeit . . . (als) das pastorale Wollen, (als) Versuch, aus dem elfenbeinernen Turm der Theorie hinauszufinden und den Menschen von heute zu treffen, ihm zu dienen". Er bezeichnet es „als den eigentlichen Motor des theologischen Bemühens des letzten Jahrzehnts". Darin öffne es sich der Dynamik des Glaubens, „der nicht in sich selber kreist, sondern ‚Weg' sein will für den Menschen"[10].

9 *J. Moltmann*, Diskussion über die Theologie der Hoffnung, München 1967, 231.
10 *J. Ratzinger*, Tendenzen in der katholischen Theologie der Gegenwart, in: Attempto, Heft 29/30, Tübingen 1968, 51.

Der Praxisbezug ist also unbestrittenes Postulat jeder Theologie. Darüber hinaus muß er jedoch auch in eigenen Ansätzen thematisiert werden, um über das Postulat hinaus zur Verwirklichung zu kommen. Dem entspricht die Entwicklung der früheren Pastoraltheologie zur praktischen Theologie. Darin kommt jedoch noch etwas anderes zum Ausdruck: es geht in der Praxis der Theologie nicht nur um pastorale Menschenführung, wie es noch in Ratzingers Beschreibung zu sein scheint, sondern im Sinne Moltmanns darüber hinaus um die Strukturen der Kirche und der Gemeinden und noch weiter darüber hinaus um das welthafte Handeln des Christen. Theologien der Praxis in diesem Sinne sind die „politischen" Theologien, in denen die christliche Praxis „entprivatisiert" und der christliche Glaube „operationalisiert" wird[11].

Verschiedene Ansätze für theologische Praxeologie

Die Ansätze für eine theologische Praxeologie können also durchaus verschieden sein. Wie verschieden sie sein können, läßt sich an der Kontroverse zwischen Ratzinger und W. Kasper über Ratzingers Buch „Einführung in das Christentum" ablesen[12].

Die Kernfrage dieser Kontroverse lautet: Ist Theologie hauptsächlich Sinn-Orientierung und daher im Wesen theo-

11 Vgl. *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt, Mainz – München ²1969, 99–115.

12 Die Kontroverse findet sich in: Theologische Revue 65 (1969) 182–188 und Hochland 61 (1969) 533–543; 62 (1970) 152–159. – Die Kritik Kaspers richtet sich eben auf den Praxisbezug in der Theologie Ratzingers, auf das, was uns bei ihm als „pastorales Wollen" begegnet ist. Ratzinger bemerkt in seiner Antwort auf die Kritik Kaspers dazu: „Rezepte, wie man die Kirche ändern kann, wollte ich in der Tat nicht geben, sondern Wegweisung, wie man glauben kann." Ihm ging es nicht um „kritisch-handlungsorientierte Theologie" im Sinne kirchlicher und gesellschaftlicher Veränderung, sondern um theologische Sinnerschließung für den Menschen, der an die Theologie die Sinnfrage stellt. Die Praxis der Theologie besteht demnach darin, daß sie dem Menschen etwas gibt, was andere nicht zu geben vermögen. Sehr klar ist in dieser Konzeption Ratzingers sein Verständnis von der theoretischen und praktischen Aufgabe der Theologie umrissen. Er wendet sich gegen den „Marxismus" der „kritischen Katholiken" mit den Worten: „Für diese Gruppe . . . gibt es keine beständige Wahrheit, zu der der Mensch empfangend stehen könnte, sondern die Wirklichkeit ist stetige Veränderung . . . Wahrheit gibt es allein als Pragma, als Eingreifen in die Praxis der Weltveränderung." Ratzinger sieht also Geschichte nicht nur als Veränderung, sondern auch als Kontinuum; Wahrheit ist fortschreitende Beständigkeit, vor allem aber Beständigkeit.
Demgegenüber hat Kasper nun zweimal den Satz behauptet: „Eine theologische Interpretation ist immer dann falsch, wenn sie nur Bestehendes begründet und nicht mehr konkret und geschichtlich handlungsorientiert ist". Kasper spricht vom „operationalen Element der christlichen Wahrheit", meint aber damit nicht, daß diese völlig operationalisiert oder „funktionalisierbar" gemacht werden müsse. Für Kasper ist es also keineswegs so, daß die Theologie in einem konkreten Programm für die Praxis aufgeht, sondern er plädiert für „eine geschichtlich orientierte Theologie, die von konkreter geschichtlicher Praxis ausgeht und zu ihr zurückführt". An die Stelle der Spannung zwischen innerweltlicher Praxis und überweltlichem Heil tritt für ihn die Spannung zwischen Praxis und Gnade. Die Botschaft vom Heil ist zwar auch als theologische Aussage innerweltlich, aber das Heil selbst ist nicht einfach ein Mittel zum Zweck. Der Verherrlichung Gottes durch Gebet, Liturgie, Meditation muß Raum bleiben (der „Doxologie"), nicht aber einer Selbstbestätigung des Glaubens durch Theorie. – Während also für Ratzinger die Wahrheit objektivierbar, damit auch theoretisierbar und als solche aussagbar bleibt, scheint Kasper Theologie nur „als geschichtlich offenes System und als handlungsorientierte Theologie" möglich. Was die geschichtliche Offenheit betrifft, so liegt sie bei Ratzinger in der Sinnfrage, bei Kasper in der Handlungsfrage. Das ist der Unterschied des Praxisbezuges: Für Ratzinger ist die Antwort auf die geschichtliche Sinnfrage die Praxis der Theologie, für Kasper muß die Handlungsorientierung unbedingt und unerläßlich diese Sinnfrage bestimmen. Für Ratzinger gibt es eine autarke religiöse Theorie und Praxis, für Kasper gibt es diese nicht.

retisch-kontemplativ, für die Praxis Lebenshilfe zur Bewältigung des jeweiligen Daseins im Glauben, oder ist Theologie Handlungsorientierung und daher Veränderung des jeweiligen Daseins im Glauben, darüber hinaus aber Verherrlichung Gottes, weil christliche Praxis nicht ohne Gnade und Heil sein kann? Beide Positionen lassen sich nicht vermitteln, sondern es ist eben ein entscheidender Unterschied, ob die Anfrage der Praxis nur zur „Bewältigung" oder zur „Veränderung" bewegt. Gewiß ist die Veränderung das Umfassende, das Praxisverständnis, das es nicht mehr zuläßt, daß Theologie als Theorie autark in sich selbst kreist und nur Bestehendes begründet. Ratzinger sieht letztlich doch in der Theorie die Praxis der Theologie: gerade seinem gefüllten kontemplativen Theologiebegriff steht die Praxis nur als Pragma gegenüber. Von einem gefüllten Praxisbegriff kommt man jedoch erst zu einer Theologie der Praxis als Praxis der Theologie. Theologie der Praxis ist keine „Praxis ohne Theorie", aber ihre Theorie ist geschichtlich praxisbestimmt, ist Praxeologie. Als Praxeologie ist sie kein Hausmittel für die Tröstung in persönlicher Ratlosigkeit, sondern eine von der Praxis stimulierte und diese stimulierende Kraft. Das alte Schema von Theorie und Praxis mit seiner statischen Unterscheidung zwischen den Kräften der menschlichen Vernunft ist hier nicht mehr am Platz; an seine Stelle muß theologisch die Unterscheidung zwischen Doxologie und Praxeologie treten. Nur in Ableitung davon kann man noch von Theorie und Praxis reden.

Wenn nun der Praktiker fragt, wie er zur richtigen Praxis komme, dann ist das zugleich die Frage danach, wie er zur Theorie der Praxis komme und inwieweit er ihrer bedürfe, und die Frage, wie denn nun die Praxis diese Theorie zu stimulieren habe und umgekehrt.

5. Wie kommt der Praktiker zur Theorie der Praxis?

Die Theorie der Praxis ist der Ort, an dem die manchmal geradezu „zynische" Differenz zwischen universitärer Theologie und konkreter Seelsorge aufgehoben werden könnte. Selbstverständlich müssen dabei Theologie und Praxis ihre Eigenständigkeit wahren; ihre Funktionseinheit bleibt eine Spannungseinheit. Aber die Seelsorge könnte in dieser Einstellung Praxis aus Praxeologie werden, statt Pragmatik aus Ideologie. Dazu genügt nicht die Kenntnis der Wege der Pastoraltheologie als praktische Theologie. Dazu genügt nicht der Sinn für praktische Planung. Dazu genügt nicht die Auswertung dessen, was von der Theologie als praktikabel akzeptiert wird. Der Praktiker muß eine theologische Konzeption als Theorie der Praxis gewinnen. Das bedeutet nicht, daß er eine Art Wissenschaftler im Kleinen zu sein

habe. Es bedeutet vielmehr, daß er sich argumentierte Rechenschaft ablegt über das, wovon er ausgeht und was er erreichen will. Nicht Nachvollzug des Vorgegebenen, sondern begleitende Reflexion des Auftrags im Tun ist seine gefüllte Praxis.

Theorie der Praxis als Intensitätsform der Praxis

Die Herausbildung der Praxis muß zugleich die Herausbildung ihrer Theorie sein. Diese Theoriebildung in der Praxis gleicht dem Schaffen des Künstlers, der praktische Werke schafft und dennoch mehr als konkrete Praxis darin abbildet. Das Werk ist eine steigende und verändernde Intensitätsform der konkreten Praxis; ebenso hat sich die Theorie der Praxis als Intensitätsform der Praxis zu verstehen. Diese Intensitätsform bildet sich durch mehrere Schichten reflektierter und konfrontierter Erfahrung heraus. Sie steht hinter der Arbeit des theologischen Wissenschaftlers ebenso wie hinter der Arbeit des theologischen Praktikers. Theologische Wissenschaft ist heute nicht mehr quantitativ objektivierbar, und ihr qualitativ objektivierbarer Charakter hängt von ihrer Integrierung der Intensitätsform der Praxis als reflektierter Theorie der Praxis ab. Einige Schichten dieser reflektierten und konfrontierten Erfahrung – man spricht heute auch mit der gleichen Tendenz von empirischer, experimenteller und kritischer Theologie – sollen an dieser Stelle namhaft gemacht werden. Wenn dabei von „Erfahrung" die Rede ist, so muß klar sein, daß der Akzent auf Reflexion und Konfrontation liegt. Nur dadurch wird Erfahrung für die Theorie der Praxis überhaupt nützlich. Nur unter dieser Bedingung hält das, was wir mit Erfahrung als Intensitätsform der Praxis meinen, die Mitte zwischen dem normativ-dogmatischen Schema von Vorgegebenheit und Nachvollzug einerseits und einem pluralistischen Perspektivismus andererseits. Erfahrung als Intensitätsform der Praxis beruht auf kritisch-relationalem Denken, d. h. einem Denken, das eine dynamische Fortbewegung durch wechselseitige kritische Korrektur der Relationen ermöglicht.

Die kritischen Relationen, die hier als Schichten reflektierter und konfrontierter Erfahrung namhaft gemacht werden sollen, sind: die kritische Relation zwischen der eigenen Praxis und der allgemeinen Praxis; die kritische Relation zwischen der eigenen Praxis und Wissen und Planen der Zeit; die kritische Relation zwischen der eigenen Praxis und der handlungsorientierten Interpretation des Glaubens.

Solche Relationen können nicht individualistisch und subjektivistisch gesetzt werden. Sie stehen immer im Kontext der gemeinsamen Situationen mit Theologie, Kirche und gesellschaftlicher Praxis. Sie sind deshalb zugleich auch Gegenstand theologischer, kirchlicher und gesellschaftlicher Kon-

flikte und Konsensbildungen. Sollen sie eine unmittelbare Wirksamkeit in der Praxis haben, dann müssen sie sich durch das vermitteln, was J. B. Metz eine „innerkirchliche, kritische Öffentlichkeit" nennt. Dennoch müssen wir diese Relationen hier vom einzelnen her betrachten, damit der einzelne in der Lage ist, seinen Beitrag darin abzuzeichnen.

Kontrasterfahrungen

Die kritische Relation der eigenen Praxis mit der allgemeinen Praxis dient der Herausbildung dessen, was E. Schillebeeckx „Kontrasterfahrung" genannt hat[13]. Diese Vorstellung wird hier nicht nur rein ethisch verstanden, als Geburtsstätte neuer ethischer Imperative durch die Konfrontation des Gewissens mit der konkret vorhandenen Wirklichkeit, sondern im Sinne der gefüllten Praxis als Geburtsstätte neuer praxisunmittelbarer Theorie der Praxis. Die eigene Praxis wird kritisierbar durch die Konfrontation mit Möglichkeiten der Praxis, die sie übersteigen; die konkret vorhandene, hinter den menschlichen Möglichkeiten zurückbleibende Praxis wird kritisierbar durch die Intentionalität der eigenen Praxis. Kontrasterfahrung ist der Ausgangspunkt für das Bemühen um die Intentionalität der eigenen Praxis. In ihr konstituiert sich die negative Erfahrung der eigenen und der allgemeinen Praxis zum Protest und zum Anstoß zur Veränderung. Die neuen Theorien der Praxis sind zwar in ihr noch nicht positiv festgelegt, sind noch „verschleiert", aber indem sich die Kontrasterfahrung an der Negation anstößt und abstößt, werden die Negativitäten erkennbar als „normativer Kanon" (W. Adorno) für die Veränderung.

Sinnverhalt und Sachverhalt

Der zweite Schritt, die kritische Relation der eigenen Praxis mit dem Wissen und Planen der Zeit, führt über die Kontrasterfahrung hinaus, zu den Intentionalitäten der Praxis. Intentionalität steht als Sinnverhalt empirisch eruierten Sachverhalten gegenüber. Planung kann nicht auf einer möglichst vollständigen Anhäufung von Sachverhalten beruhen, nicht auf der Quantifizierung, sondern auf der Qualifizierung der Fakten. Das Kriterium dafür ist die Sinnerfahrung, die sich durch wechselseitige kritische Korrektur der Intentionalitäten und der Fakten herausbildet. Die Theorie der Praxis beruht auf der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Sinnverhalt und Sachverhalt. Sagt die Kontrasterfahrung: so kann es nicht weitergehen, dann sagt die Intentionalitäts- oder Sinnverhaltserfahrung, „was geht", bzw. was menschlich weiterhilft. Um ein Beispiel zu nennen: Auf der Suche nach „neuen Normen" für die ethische Verkündigung stößt man auf dem Gebiet der Sexualethik auf eine ganze Reihe von neuen, empirisch-wissenschaftlich

13 Vgl. dazu und zum folgenden: Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen in gesellschaftspolitischen Fragen, in: Concilium 4 (1968) 411–421.

eruierten Sachverhalten, die die Grenzen einer engen intentionalen Einbettung der Sexualität in einen Katalog von sittlichen Sachverhaltsverdikten sprengen. Damit werden aber nicht die in geschichtlicher Kontinuität gewachsenen anthropologischen Sinnverständnisse der Sexualität hinfällig, sondern diese wirken sich zu neuen Intentionalitäten der Sexualethik aus. Die Indizierung von Sachverhalten wird weniger wichtig als der Nachweis, daß die Praxis an ein Sinnverständnis gebunden ist, will sie nicht Anpassung, sondern Verantwortung sein. So geht es z. B. darum, dem Aspekt der Emanzipation der Freiheit in der Sexualität durch den Aspekt der Emanzipation der Liebe in der Sexualität zu begegnen.

Motivationserfahrung

Der dritte Schritt reflektierter und konfrontierter Praxiserfahrung ist die Konfrontation der eigenen Praxis mit der geschichtlich handlungsorientierten Interpretation des Glaubens, also die *Motivationserfahrung* im Glauben. Der Christ lebt „in dem hoffnungsvollen Bewußtsein, daß sein gläubiger Einsatz für die Ordnung der zeitlichen Gesellschaft schon jetzt *nicht vergebens* ist, wenn er auch nicht durchschaut, *wie* diese zeitliche Ordnung ... auch der verschleierte Beginn des *eschaton* sein darf[14]. Die Botschaft des Glaubens ist zwar kein Handlungsprogramm, aber sie ist als Kritik, als Stimulanz und als integrierende Kraft der Praxis (A. Auer) handlungsorientiert. Für sich selbst betrachtet hat sie die Motivationskraft einer Utopie. In der Konfrontation mit der Praxis durch die interpretatorische Aufgabe der Theologie, d. h. in dem, was wir kritische Relation genannt haben, „reift ... die biblische Botschaft in Gegenüberstellung mit einer wissenschaftlichen Analyse dieser Lage zu einer verantworteten Gesellschaftspolitik und einem konkreten Aktionsplan". Innerkirchliche Praxis entfaltet sich in einer durch kritische Relation vermittelten Erneuerung der Motivation zur konkreten Aktion.

Durch reflektierte und konfrontierte Erfahrung wird die Theorie der Praxis gewonnen; durch Theorie der Praxis wird die Praxis „gefüllte Praxis", mehr als pragmatische Entscheidung oder Aneinanderreihung von Praktiken als Rezeptvorschriften. Kirchliche Praxis kann sich nicht nur auf praktischer Handreichung begründen; sie gründet aber auch nicht auf in sich selbst kreisenden, autarken Theorien, sondern auf der Theorie der Praxis, auf der Praxeologie. Diese wird erstellt durch Reflexion und Konfrontation der Praxis. Dabei begegnen sich Theologie und Praxis in der gleichen Aufgabe, obgleich sie diese nicht auf die gleiche Weise lösen. Der Horizont der Theologie ist um

14 Ebd. 417.

der Probleme der Gegenwart willen weiter, als die Probleme der Gegenwart reichen. Deshalb darf die Praxis auf sie als ihren Gesprächspartner, mit dem sie das Thema gemeinsam hat, nicht verzichten.

Die Möglichkeiten, einen solchen Dialog um die Theorie der Praxis zu institutionalisieren, liegen in der Konzeption des Theologiestudiums. Echte Schwerpunktbildung, die reflektierte und konfrontierte Erfahrung ermöglicht, ist darin wichtiger als eine Propädeutik der Fächer, deren ungeheurer Wissensstoff zur reinen Rezeptivität entmutigt. Theologiestudium darf nicht den Verzicht auf eigene Theoriebildung insinuieren, sondern es muß diese ermöglichen, damit der Praktiker nicht ohne Theorie der Praxis sei. Zur Ermöglichung der Schwerpunktbildung muß die Bildung des Kontaktstudiums hinzukommen, das seinerseits im Dialog von Theologie und Praxis zu formulieren ist. Ebenso wie die Praxis kann auch die Theologie auf ihren Gesprächspartner nicht verzichten.

Zusammenfassung

Fassen wir unsere Überlegungen zusammen. Ausgangspunkt für die Ausarbeitung der Frage „Praxis ohne Theorie?" war die Analyse des Schemas „Theorie nicht ohne Praxis, aber Praxis ohne Theorie", das wir dem Ursprung und der Auswirkung nach untersuchten. Seinem Ursprung nach durch die Überlegenheit des Theoretischen bestimmt, führt es zum Pragmatismus derer, die sich für die Theorie nicht eignen. Dieser Pragmatismus ist von verkürzter Ideologie bestimmt, statt von der Theorie der Praxis. Zur Überwindung des Schemas gingen wir von der Spannungseinheit von Theorie und Praxis aus, die sich quer durch alle Eignungen behauptet. So gibt es Theorie und Praxis auf dem Felde der Praxis, und eben diese Theorie der Praxis erwies sich bald als die Praxis der Theologie. Theologie und Praxis treffen sich in der Ausarbeitung der Theorie der Praxis, der Praxeologie. Die Praxis bringt dabei die reflektierte und konfrontierte Erfahrung ein. Solche Erfahrung ist nach Meister Eckhart, von dem manche Anstöße dieser Überlegungen kommen, „die edelste Erkenntnis", die das Leben schenkt, eine Erkenntnis, die niemals in sich selbst kreist, sondern immer auf Veränderung aus ist.

Bitte beachten Sie die beiliegenden Prospekte des Otto Müller-Verlages, Salzburg und des Benziger-Verlages, Einsiedeln.

Norbert Scholl

Um eine neue Gestalt des Glaubens beim jungen Erwachsenen

Dem Verfasser des folgenden Beitrages geht es um eine Gestalt des Glaubens, in der dieser auch für die jungen Erwachsenen von heute eine Hilfe für die Lösung der Aufgaben und Probleme ihres Lebens bedeutet: der sie herausführt aus der Identitätskrise und Bindungsscheu, der sich glaubhaft und ansprechend artikulieren und sich unter den Weltanschauungen behaupten kann, der auch dem Gefühl und Gemüt Raum gibt. *red*

Die Situation der heutigen jungen Erwachsenen im Alter von 15 bis 21 Jahren ist keineswegs einheitlich zu bestimmen. Es scheinen sich aber 3 Positionen herauszuschälen: in der Mitte marschiert eine mehr oder minder unkritische Masse, die sich abfindet mit dem, was ihr vorgegeben ist und was sie antrifft. Davon setzen sich jene ab, die dieses eindimensionale, problemlose Leben nicht ertragen können. Die einen flüchten in den Rausch eines High Life und protestieren auf diese Weise gegen die bestehende Gesellschaftsordnung. Die anderen erhoffen sich die Erneuerung der Gesellschaft durch einen utopischen, radikalen Marxismus. Beiden Exponenten gemeinsam ist die Suche nach neuen Formen des menschlichen Zusammenlebens.

Die Flucht ins Extrem mag nicht zuletzt daher rühren, daß sich der Jugendliche vom Erwachsenen im Stich gelassen fühlt. So überkommt ihn die Angst vor der Zukunft, die er allein nicht zu bewältigen imstande ist, und vor der Übermacht jener anonymen und irrationalen Kräfte, die ihn tagtäglich bedrohen. Angst aber weckt Aggression. Und je stärker der Erwachsene durch diese Aggression sich herausgefordert fühlt und zum Gegenangriff übergeht, desto mehr verstrickt sich der Jugendliche in Illusion oder Rebellion. Wenn der Erwachsene aber trotz aller Provokation dem jungen Menschen nicht das Vertrauen entzieht, sondern vielmehr zeigt, daß er seine Daseinsangst und seine Existenznot sehr wohl versteht oder mindestens zu verstehen bemüht ist, dann kann er dem Jugendlichen helfen, einen Weg für sein Leben zu finden, der vielleicht anders ist, als der Weg des Erwachsenen, der aber deswegen noch lange kein Irrweg zu sein braucht.

In diesem Spannungsfeld zwischen Illusion und Rebellion des Jugendlichen ist auch der Glaube angesiedelt. Es wäre töricht anzunehmen, daß die Existenzfragen des Jugendlichen von heute in der Frage nach der Gestalt seines Glaubens nicht einen Niederschlag fänden. Wenn Glaube die Existenz des Menschen erfassen und umgreifen soll, dann partizipiert er auch an der Bedrohtheit des Lebens. Glaube ist nicht eine Angelegenheit des Intellekts, die den Men-

schen im Grunde unberührt läßt. Glaube ist auch nicht ein engagementloses Fürwahrhalten lebensferner und abstrakter Dogmen und Lehrmeinungen. Vielmehr soll der Glaube den ganzen Menschen erfassen und ihn prägen. Glaube ist ein Entwurf des Lebens unter dem Anspruch der Botschaft Jesu von Nazareth und der in ihm ergangenen Heilszusage Gottes. Er ist die Bereitschaft, sich in Verantwortung nehmen zu lassen von der Situation des Augenblicks, die prinzipiell durchlässig ist für den Anruf Gottes. Um der angesprochenen Verantwortung willen ist der Glaube nie ein abgeschlossener Vorgang, besitzt er nie eine fertige, unkorrigierbare Gestalt. Weil der Glaube ein Glaube von Menschen ist und der Mensch sich wandelt, muß sich auch die Gestalt des Glaubens wandeln. Ein starrer Glaube ist kein lebendiger Glaube, vielmehr muß er immer wieder reflektiert werden. Wohl ist der Glaube zurückgebunden auf Schrift und authentische Tradition. Aber dem Christen muß in der Suche nach dem ihm als je einzelnem zukommenden Weg des Glaubens auch eine individuelle Enfaltungsmöglichkeit und Eigenart des Glaubens eingeräumt werden. Um der grundsätzlichen menschlichen Freiheit willen darf diese individuelle Möglichkeit nicht eingeschränkt oder gar untersagt werden. Ein klischeehafter, uniformer, immergleicher Glaube ist kein Glaube lebendiger Menschen.

Auf diesem Hintergrund, der global und unscharf die Situation des jungen Erwachsenen heute zu umreißen und das moderne Verständnis des Glaubens als eines Aktes des lebendigen Menschen hervorzuheben sucht, können wir nun die Frage stellen nach einer möglichen Gestalt des Glaubens für diese Jugend zwischen Illusion und Rebellion. In acht Thesen wollen wir eine Antwort versuchen.

1. Der Glaube muß helfen, die Identitätskrise des jungen Menschen zu überwinden[1]

Eine grundlegende Rolle bei den vielfältigen gegenwärtigen Konflikten, in denen sich die jungen Erwachsenen befinden, spielt die Identitätskrise. Mit vielen der heute gängigen Gesellschafts- und Lebensformen kann sich der Jugendliche nicht (mehr) identifizieren. Er findet sich darin nicht wieder. Das ist vielleicht gar kein schlechtes Zeichen für ihn. So bleibt er auf sich selbst zurückgewiesen, kommt aber auch mit sich selbst meist nicht ins klare. Er erfährt nur umso intensiver das permanente Spannungsverhältnis zwischen dem, was er erträumt, erhofft und erstrebt, und dem, was er effektiv erreicht. Durch das Erlebnis des Identitätszerfalls vieler Erwachsener fürchtet er Ähnliches für sich selbst. Was für das Verhältnis des Jugendlichen zu sich und zur

1 Vgl.: *A. Heimler*, Identitätsfindung und Glaubensvollzug, in: Katechet. Blätter 95 (1970) 257–273.

Umwelt allgemein gilt, gilt auch für das Verhältnis *seines* Glaubens und seiner Vorstellung von dem, was Glauben für ihn sein könnte und sollte, zu dem Glauben, den er an anderen erlebt. Der junge Erwachsene steht auch hier in einer tiefen Identitätskrise. Sein Glauben, seine Erwartungen, seine Hoffnungen finden sich nur selten wieder in dem erfahrenen Glauben der Umwelt.

Nun soll aber der Glaube nicht dazu beitragen, die Identitätskrise noch zu verschärfen. Vielmehr soll er helfen, sie zu überwinden. „Der Glaube muß für die Menschen da sein, nicht die Menschen für den Glauben"[2]. Man muß nicht gleich Alarm rufen und in Panikstimmung ausbrechen, wenn heute junge Erwachsene in ihrem Verhältnis zur überkommenen Glaubensgestalt distanzierter und freier geworden sind. Entscheidend ist nicht die möglichst vollständige, keimfreie Konservierung aller Glaubensinhalte, ob sie nun in der Hierarchie der Glaubenswahrheiten an der Spitze oder am Ende rangieren[3], und die Übernahme einer erstarrten, leblosen Glaubensgestalt, sondern die Frage, ob der Glaube für die Existenz des einzelnen etwas bedeutet und ob er sich auf das Leben auswirkt und auswirken kann. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Mt 7, 16) – nicht an ihren Worten und Glaubensformeln.

Nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums „nimmt das Gottesvolk teil am prophetischen Amt Christi in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe"[4]. Solches Lebenszeugnis kann und wird nicht erwachsen aus bloßer, für das praktische Leben resonanzloser Rezeption und Repetition des Glaubens. Zeugnisgeben setzt das persönliche und damit auch reflektierte Aneignen des Glaubens voraus. Was zur existentiellen Wirklichkeit geworden ist, wird auch im Tun seinen adäquaten Ausdruck finden. Der Glaube soll nicht beitragen zur Stabilisierung von Ordnungen und Systemen, sondern zur Dynamisierung der Menschlichkeit und zur permanenten Kritik an allen unmenschlichen Strukturen in der Kirche selbst oder in der sie umgebenden Gesellschaft. „Der Glaube ohne Werke ist tot" (Jak 2, 17). Es ist zu erwarten, daß sich der junge Erwachsene mit einer dynamischeren Gestalt des Glaubens eher identifizieren kann[5].

2. Der Glaube muß ein ausreichend informierter Glaube sein

Nicht selten hat die Identitätskrise ihre Ursachen in mangelnder Information über den Glauben: der junge Erwachsene besitzt ganz falsche Vorstellungen über den Inhalt des

2 Ebd. 266.
3 Vgl. Unitatis redintegratio (Ökumenismusdekret), Art. 11; ferner *R. Bleistein*, Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Würzburg 1970.
4 Lumen gentium, Art. 12.
5 Vgl. *J. B. Metz*, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969.

Glaubens und über das, was Glauben eigentlich bedeutet. Das mag paradox klingen angesichts der Tatsache, daß ein 18jähriger bundesdeutscher Jugendlicher rund tausend Stunden Religionsunterricht gehabt hat, in denen er hinlänglich über den Glauben informiert worden sein sollte, ganz abgesehen davon, daß auch Predigt, Christenlehre und moderne Massenmedien Inhalte des Glaubens immer wieder zur Sprache bringen. Leider aber stehen Quantität und Qualität der Glaubensinformation gerade hier in einem ungünstigen Verhältnis.

Vor einiger Zeit hatte der Verfasser einen Vortrag über die Machttaten Jesu im Rahmen eines theologischen Seminars zu halten. Er stützte sich dabei auf das unlängst erschienene Buch eines katholischen Exegeten, das mit bischöflichem Imprimatur erschienen ist. Der anwesende Gemeindepfarrer intervenierte: „Das können Sie meiner Gemeinde nicht zumuten!" Man muß sich hier fragen, ob es nicht eine viel üblere Zumutung bedeutet, unseren vom zweiten Vatikanum verbal für mündig erklärten Laien immer noch die modernen theologischen und exegetischen Erkenntnisse vorzuenthalten und sie zu behandeln wie unmündige Kinder.

Die Jugend verlangt ehrliche und offene Information. Sie hat kein Verständnis für Theologenmauscheln hinter verschlossenen Türen und bei vorgehaltener Hand. Sie hat ein Recht darauf, über die moderne theologische Diskussion, über die Probleme des Glaubens und über kontroverse Fragen hinreichend in Kenntnis gesetzt zu werden. Ein Glaube, der keine Diskussion verträgt und sich nicht befragen lassen kann, ist Ideologie. Wenn der Glaube sich abkapselt, führt er in eine Getto- und Sektenmentalität[6]. Manche Tendenzen in der Kirche der Gegenwart scheinen einen gefährlichen Trend hin zu dieser Sektenmentalität zu haben, die sich den Mantel der Rechtgläubigkeit und des Eintretens für Papst und Kirche zur Tarnung und Vertuschung von Immobilität und mangelndem Glaubensmut und -optimismus umhängt. Man glaubt offenbar nicht an das Wirken des Geistes in der Gegenwart.

3. Der Glaube muß helfen, die Bindungsscheu des jungen Erwachsenen zu überwinden

Auch und gerade eine offene und ehrliche Information wird darlegen müssen, daß Glaube mit gelegentlicher Praxis und hinreichendem Wissen um die Zusammenhänge und Fundamente noch nicht umschrieben ist.

Glauben besagt Bindung, Bindung an das geglaubte Du, Bindung an die Quelle und den Ursprung: Gott, und an den Künder dieses Glaubens: Jesus von Nazareth.

6 Vgl. *J. B. Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: Metz – Moltmann – Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München – Mainz 1970, 80–90.

Diese Bindung aber bedeutet eine weitere Schwierigkeit für die Glaubensgestalt des jungen Erwachsenen. Allerdings sollte man die konstatierte und beklagte Bindungsscheu nicht einfach dem Jugendlichen anlasten und zum Vorwurf machen, ohne nach den Hintergründen und Ursachen zu fragen. Diese aber erscheinen reichlich komplex.

Skepsis und Enttäuschung

Zunächst wäre zu nennen eine gewisse Skepsis gegenüber allem Überkommenen. Die Jugend hat ein gebrochenes Verhältnis zu Geschichte und Tradition, was wiederum resultieren dürfte aus Enttäuschungen, unerfüllten Hoffnungen und vergeblichen Erwartungen.

Vom II. Vatikanum hat sich der junge Erwachsene – und nicht nur er! – einen Aufbruch der Kirche und ihres Glaubenszeugnisses erhofft. Die Dokumente der Kirchenversammlung ließen einiges erwarten. Sie redeten vom Dienst der Kirche für die Welt, vom Dienst der Bischöfe und Priester, von den Aufgaben für die Gesellschaft und den Frieden und von einer neuen Sicht des Menschen. Leider ist den Worten nur unzureichend die Tat gefolgt. Gewiß, „es gibt viele Priester und Bischöfe, die sich für die Sache Gottes und die Menschen verzehren. Jedes Allgemeinurteil ist pauschal und darum falsch. Aber man kann im Blick auf die Gesamtkirche doch nur staunen, wie langsam der Abbau vieler Privilegien und unverständlicher Herrschaftszeichen vor sich geht. Immer noch existieren Thronsessel, und das ‚Ecce sacerdos magnus' schallt beim Einzug des Bischofs durch unsere Dome, obgleich eigentlich jeder um die tiefe Fragwürdigkeit einer Anwendung dieser Würdebezeichnungen schon längst weiß ... Hier ist wohl der Grund zu suchen für einige tiefe Enttäuschungen in der nachkonziliaren Kirche. Es dauert nur allzu lange, bis das Amt aller Ebenen mit den Brüdern und Schwestern des Glaubens und untereinander in ein furchtloses und mutiges, unbefangenes und produktives Gespräch kommt, bei dem nicht Macht, Ranghöhe und formale Autorität bestimmend sind, sondern gegenseitige Anerkennung, Sachverstand und verstehende Liebe"[7].

Angezweifelte Werte

Eine weitere Ursache für die Bindungsscheu des jungen Menschen scheint auch in der erschwerten Werterkenntnis zu liegen. Werte, die vor einigen Jahren noch als unbezweifelbar und unantastbar galten, sind heute auch innerhalb der Kirche in Frage gestellt oder stillschweigend fallen gelassen worden. Was hat man nicht für einen verbissenen, für Außenstehende manchmal geradezu lächerlichen Kampf um den Wert des Latein in der abendländischen Liturgie geführt; wie hat man sich gestritten um die Sonntagsvor-

7 *K. Lehmann*, Das priesterliche Amt im priesterlichen Volk, in: Gemeinde des Herrn, Paderborn 1970, 257 f.

abendmesse und die Handkommunion; wie hat man krampfhaft die unglaublichsten Hypothesen aufgestellt, um nur ja die naturwissenschaftliche Unhaltbarkeit des Schöpfungsberichtes zu entkräften; und wie bemühte sich schließlich Papst Paul VI., auf den morschen Grundlagen eines Naturbegriffs, der längst nicht mehr von den Theologen allgemein akzeptiert wird, sein „Nein zur Pille" aufzubauen und zu begründen! Die vom kirchlichen Lehramt sanktionierten Werte und Lehren sind ins Wanken geraten. Die Erkenntnis bleibender Werte ist erschwert, und damit auch die Bindung an sie[8].

Der junge Erwachsene fragt nicht danach: was bedeutet dieser Wert an sich, sondern: was bedeutet er für mich? Das ist zunächst durchaus positiv zu beurteilen. Ein Wert „an sich", der nicht auch „für mich" eine Bedeutung hat, der mein Leben wert-voller macht, ist ein Schein-Wert. Wenn er meiner kritischen Befragung nicht standhalten kann und sich für mein Leben als wert-los erweist, ist es unmöglich, sich daran zu orientieren und festzubinden.

Aber selbst wo die Reflexion nicht so weit geht und wo krasser Pragmatismus und Utilitarismus das Denken beherrschen oder lenken, dürfen wir uns nicht beklagen: wir leben der Jugend weithin einen Glauben vor, der durch die Wahrnahme des von der offiziellen Kirche angebotenen Heilsservice nur den Egoismus verschleiert, der darin liegt, die eigenen religiösen Bedürfnisse zu befriedigen. Wenn der junge Erwachsene fragt: was nützt mir der Glaube, dann spricht er nur aus, was wir nicht selten schon längst praktizieren: „Lieber Gott, mach mich fromm, *daß ich in den Himmel komm!*" Das Spiegelbild, das uns vorgehalten wird und in dem wir uns wiedererkennen, schockiert uns. Weil wir unser eigenes Zerrbild aber nicht wegleugnen können, schimpfen wir über jene, die uns den Spiegel vorhalten. Als ob sie etwas dafür könnten, daß wir in unserem Glauben eine so schlechte Figur abgeben!

4. Der Glaube muß sich im Pluralismus heutiger Weltanschauungen durchsetzen und behaupten können

Eine weitere Krise — und auch Chance — für die Glaubensgestalt des jungen Erwachsenen scheint im Pluralismus heutiger Meinungen zu liegen. Der tradierte Glaube bedeutet aus der Perspektive des Jugendlichen nicht mehr *die* Antwort auf alle Fragen. Man kann auch aus der Sicht moderner Theologen nicht mehr behaupten, die Wahrheit sei der Kirche wie ein erratischer Block „ein für allemal fertig übergeben wie ein Vermächtnis, wie ein detailliertes Programm, wie ein Rezept für alle Lebenslagen, sondern was das Richtige ist in einer bestimmten Situation, muß immer wieder

[8] Vgl. *H. Rotter*, Moral in der Krise, in: Publik v. 15. 1. 1971, 19.

neu gefunden werden. Christus ist zwar einerseits der Weg, die Wahrheit und das Leben, er hat seiner Kirche aber andererseits den Heiligen Geist, den Tröster, erst versprochen, der sie in alle Wahrheit einführen wird ... Aus solchen Überlegungen folgt nur das eine: Auch bei entschiedener Bejahung der Grundwahrheiten unseres Glaubens gibt es eine legitime Vielfalt von Auffassungen und Meinungen über wichtige Lebensfragen. Die Kirche hat sich auf dem Konzil dieser Vielfalt gegenüber geöffnet"[9].

Für den jungen Erwachsenen bedeutet dieser Pluralismus freilich eine Erschwernis seiner Entscheidung. So begrüßenswert es einerseits erscheint, daß der Glaube nicht einfach übergestülpt und fraglos rezipiert wird, so schwierig ist es andererseits gerade für den Jugendlichen, sich Maßstäbe und Kriterien zu schaffen, die ihm dann eine Bindung an den Glauben sinnvoll erscheinen lassen. Will man dem jungen Menschen innerhalb des Pluralismus heutiger Weltanschauungen eine Chance geben, sich für den christlichen Glauben als Fundament und Richtschnur seines Lebens zu entscheiden, so darf er nicht vor kritischer Auseinandersetzung mit dem Glauben bewahrt, sondern muß im Gegenteil dazu hingeführt werden. Eine Hinführung zum kritischen Denken und abwägenden Urteil auch in Sachen des Glaubens bedeutet nicht schon eine Zerstörung des Glaubens, sondern eine Chance für ihn, im Pluralismus der Weltanschauungen ernstgenommen zu werden. Gerade der Pluralismus bietet viel eher die Möglichkeit zur freien Entscheidung. Und für den Glauben sollte man sich frei entscheiden![10]

5. Der Glaube muß sich in der Glaubwürdigkeit seiner Verkünder und der Sprache bezeugen

In engem Zusammenhang mit der Pluralität der Weltanschauungen steht auch das Problem der Glaubensverkündigung, und zwar einmal, was die Person der Verkünder und ihre Glaubwürdigkeit, und zum anderen, was die Sprache der Verkündigung betrifft.

Durch Berufung auf den Glauben – etwa auf die göttliche Autorität, die ihr Abbild in der paternalistisch verstandenen weltlichen Obrigkeit oder im Familienoberhaupt habe – wurden auch, und gerade in der Kirche, mittelbar oder unmittelbar Systeme menschlichen Zusammenlebens verfestigt und beglaubigt, die heute nicht anders denn als repressiv und der menschlichen Freiheit und Würde widersprechend bezeichnet werden können. „Der Protest, die Rebellion unserer Jugend, ist nicht zuletzt Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums im Zeichen einer repressiven Vergangenheit. Als Feinde ihrer Selbstbestimmung, als Feinde

9 *W. Kerber*, Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: Unser Dienst 1 (1968) 140 f.
10 Dignitatis humanae (Dekret über die Religionsfreiheit), Art. 10.

ihrer Zukunft, sind die Kirchen in den Augen vieler junger Menschen unfähig, zukunftsweisende Impulse zu vermitteln ... Kirche kann jungen Menschen nur in dem Maße zukunftsweisende Initiativen geben, als sie aufhört, sich mit den herrschenden Mächten zu solidarisieren, die derzeit ihre Machtmittel dafür einsetzen, ein auf die Bedürfnisse des Wohlstandsbürgers reduziertes Menschsein zu harmonisieren und in seinem Bestand zu sichern"[11].

Autorität hat heute nicht mehr, wer „oben" steht. Autorität besitzt, wer in der glaubwürdigen Bezeugung der Botschaft Jesu einen Weg nach vorn in die Zukunft weist, eingeschlossen die ganze Ungesichertheit und das Wagnis, die solcher Glauben beinhaltet. Gerade der fraglose Anspruch auf sicheren und gesicherten Besitz der Wahrheit und eine unreflektierte, problemlose praxisferne Verkündigung, die ängstlich alle Klippen umgeht und alle Unebenheiten verschleiert, stellen Autorität heute in Frage. Glaube verlangt Verkündigung und wird durch die Verkündigung glaubwürdiger Zeugen weitergegeben. Diese dürften sich nicht wie „Herren über Gottes Erbteil" (1 Petr 5, 3) benehmen, sondern müssen sich erweisen als „Mitarbeiter an der Freude" (2 Kor 1, 24) und als „Diener Christi" (1 Kor 4, 1).

Solche Gesinnung des Dienstes am Glauben wird sich auch zeigen in der Sprache der Verkündigung. Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen, um aufzuzeigen, wieviel hohles Pathos und leere Formelhaftigkeit, wieviel Triumphalismus und Herrschaftsdenken noch immer in der Sprache der Predigt, der Lieder, der Hirtenbriefe und der kirchlichen „Verlautbarungen" offen zutage treten[12]. Der Glaube ist weithin heute in verschlüsselter Sprache konserviert, und hinter der Glaubensnot unserer Tage[13] verbirgt sich nicht selten die Not der Sprache dieses Glaubens[14].

6. Der Glaube muß aus aller Ungleichzeitigkeit des Bewußtseins herauskommen und in richtiger Weise angepaßt sein

Mit dem Problem der Sprache des Glaubens, die weitgehend in unsere Zeit nicht mehr hineinpaßt, berühren wir einen weiteren Punkt: die Ungleichzeitigkeit der heutigen Glaubensgestalt. Die Frankfurter kritische Theorie hat den Begriff der Gleichzeitigkeit bzw. Ungleichzeitigkeit gesellschaftlicher Strukturen und Phänomene geprägt. Sie will damit auf die Erfahrung hinweisen, daß manche soziologischen Gruppen zwar formal Einrichtungen dieser unserer heutigen Zeit sind, daß sie aber aus einer Mentalität

11 *H. F. Joos*, Die Frage nach der Aufgabe von Kirche in unserer Jugend, in: Katechet. Blätter 94 (1969) 603 f.
12 Vgl. dazu: *W. Gössmann*, Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch, München 1970; *H. Halbfas*, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968, passim; *F. Calvelli-Adorno*, Über die religiöse Sprache, Frankfurt 1965.
13 Gaudium et spes, Art. 7.
14 *H. Waldenfels*, Glauben hat Zukunft, Freiburg 1970, 81–94.

leben, sich mit Fragen befassen oder Strukturen konservieren, die von gestern oder vorgestern sind und die auch nicht hinreichend angepaßt erscheinen, um heutiger Wirklichkeit in echter Weise zu korrespondieren. „Kirche wird häufig apostrophiert als Organisation eines ungleichzeitigen Bewußtseins, als institutionelle Tabuierung von Wissen und Neugierde"[15].

In einer südwestdeutschen Stadt wird zu Weihnachten über dem Altar die Statue eines barocken Jesuskindes, umgeben von einem Strahlenkranz, aufgehängt und von Scheinwerfern angestrahlt. Die Ungleichzeitigkeit solch weihnachtlichen Tingeltangels wird am ärgerlichsten spürbar, wenn man bedenkt, daß laut UNICEF täglich annähernd 20.000 Kinder verhungern, ganz abgesehen davon, daß es sich bei einer solchen Verniedlichung schlicht um eine Verfälschung der evangelischen Aussage handelt, nach der Jesus nicht im Strahlenkranz erschienen ist, sondern im Stall geboren wurde.

Wenn unser Glaube nicht die Ungleichzeitigkeit ablegt und sich in richtiger Weise dem Heute anpaßt, dann hat er keine Chance mehr, bei der kritisch und realistisch denkenden Jugend ernstgenommen, geschweige denn angenommen zu werden. Damit ist ein weiterer Punkt angeschnitten.

7. Der Glaube muß ein „gut kalkulierter Sprung ins Dunkel" (Kardinal Döpfner) sein

Die Jugend ist heute gewohnt, nach harten Realitäten zu fragen. Zu dieser Haltung hat sicher nicht unwesentlich die moderne Naturwissenschaft beigetragen, die immer wieder schon in den Schulen vom jungen Menschen Beweise für seine Behauptungen verlangt.

Natürlich läßt sich der Glaube nicht auflösen in eine Kette von Beweisen. Irgendwo kommt der Punkt, an dem sich die Geister scheiden, wo Wissen in Glauben übergeht. Dieses Wagnis des Glaubens aber muß gut begründet sein, ein „gut kalkulierter Sprung ins Dunkel" (Kardinal Döpfner). Wir haben kein Recht, unserer Jugend zuzumuten, einen größeren Sprung zu riskieren als nötig, nur weil wir zu bequem sind, das Dunkel abzusuchen, ob nicht vielleicht ein stückweit doch noch ein Weg führt, der die Sprungweite verkürzen hilft. Andersherum: wir haben die Pflicht, unserer Jugend den Glauben *möglichst* einsichtig, *möglichst* vernünftig, *möglichst* einladend, *möglichst* zumutbar zu machen. Das „Credo quia absurdum" war noch nie Glaubenssatz der Kirche. Solches Wegbereiten hat mit falsch verstandener Aufklärung nichts zu tun. Wenn Gott uns hätte im Dunkeln lassen wollen, hätte er sich die Offenbarung sparen

15 *J. B. Metz*, Gefährliche und befreiende Erinnerung, in: Publik v. 9. 10. 1970, 23.

können. Wir dürfen von der Jugend nicht mehr erwarten, als wir selbst zu riskieren bereit sind. Heute sind die Bedingungen für den Sprung schärfer, die Kalkulation ist schwieriger geworden.

8. Der Glaube muß Raum geben für Gefühl und Gemüt

Diese letzte These mag angesichts der vorangegangenen Überlegungen überraschen. Sie stützt sich auf die Beobachtung, daß in zunehmendem Maße der junge Erwachsene keineswegs nur nach harten Realitäten fragt und nüchtern und kritisch urteilt, sondern daß auch die vor noch wenigen Jahren verpönte Sphäre des Gefühls und Gemütes immer mehr Anhänger findet. Filme wie „Easy Rider" und „Zabriskie Point", Erscheinungen wie die Pop-Festivals von Woodstock, Insel Wight und Fehmarn, Musicals wie „Hair" signalisieren diesen Trend. Selbst der in der Kirche von Jugendlichen abgelehnte Weihrauchduft wird gesucht, vorausgesetzt nur, daß er von einem indischen Guru gestreut wird. Nun steht oder stand gerade die katholische Kirche dem Phänomen des Irrationalen und den Werten des Gemütes und Gefühls besonders nahe. Aber auch hier will es nicht gelingen, eine Brücke zu schlagen zu den erkennbaren Bedürfnissen heutiger junger Erwachsener, die in diese Richtung tendieren. Was in der Kirche gewachsen ist als Ausdruck des Gemütes und Gefühls, entstammt zwar einem echten Anliegen des Menschen, ist aber in seiner heutigen Erscheinungsform nicht geeignet, ein Angebot für diese Seite des Suchens und Tastens unserer Jugendlichen darzustellen. Immerhin sollte man sich bemühen, wie für die Wortgestalt des Glaubens auch für diesen Aspekt neue Formen zu finden, weil vielleicht von hier aus für den Jugendlichen ein längst als verschüttet betrachteter Zugang zum Glauben sich eröffnen könnte. Es zeugt nur von pädagogischem Unverstand, daß seitens der Bischöfe der Bundesrepublik (zum Unterschied etwa zu Österreich) noch immer die sogenannten „Jazz-Messen" offiziell verboten sind, wenngleich freilich in der Praxis dieses Verbot keine Beachtung findet und auch durch die Kirchenbehörden nicht urgiert wird.

Schlußbemerkungen

Wenn man das Sprichwort bedenkt: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft", dann lassen sich für die Zukunft des Glaubens nicht gerade rosige Prognosen stellen: die Kirche hat leider die Jugend weithin nicht mehr. Ein fruchtloses Lamentieren angesichts dieser nüchternen Erkenntnis hilft nicht weiter. Vielleicht aber macht uns die schockierende Feststellung der lautlosen oder auch der lautstark protestierenden, inneren und äußeren Emigration vieler junger

Erwachsener aus der Kirche kritisch gegenüber uns selbst und gegenüber der Gestalt unseres Glaubens. Unser Glaube ist zu sehr retrospektiv orientiert; er schaut zurück, aber nicht nach vorn. Das in dieser Welt schon ankommende Gottesreich soll im Glauben erfaßt und er-lebt werden. Dieser Glaube aber hat Zukunft; denn Gott ist die absolute Zukunft. Wo solche Perspektiven der Zukunft des Glaubens erkennbar werden, ist auch die Jugend zur Stelle. Die rege Anteilnahme der Jugend an den Katholikentagen von Essen und Trier bezeugt das. Wir dürfen uns nicht entmutigen lassen: Glaube hat Zukunft. Und wer die Zukunft hat, hat auch die Jugend.

Hermann Reifenberg

Im Namen Jesu versammelt — nur in der Messe?

Zur Problematik des „am Sonntag die ‚Messe' hören"

In einer Zeit, in der manche Pfarre nur noch einige wenige Prozente ihrer Gemeindeglieder zum Sonntagsgottesdienst versammelt, stellt sich die Frage nach Inhalt, Umfang und Verpflichtung des „Sonntagsgebotes" von einer neuen Seite. Reifenberg weist im folgenden Beitrag darauf hin, daß auch nicht-eucharistische Versammlungen echte Zeichen der Koinonia sind und als „Sonntagsgottesdienste" angeboten werden sollen. *red*

Soziologische Erhebungen und Umfragen unterschiedlicher Art bringen nachhaltig heraus, worüber schon früher geklagt wurde: der „Meßbesuch" läßt zu wünschen übrig. Anderseits kann man mitunter hören: wenn dagegen ein Pfarrfamilienabend oder ähnliches veranstaltet wird, reichen die Stühle nicht. – Ohne Zweifel gibt es Wertigkeiten im Christenleben, doch scheint es, als würden wir uns bei der Beurteilung der Situation die Antwort oft zu leicht machen. Mitunter werden nämlich gewisse Wirkformen abqualifiziert, andere „in den Himmel gehoben", obwohl die Gründe dafür vielfach sehr relativ, äußerlich und nicht unabdingbar sind. Die Tatsache, daß Feiern bestimmter Ausprägung im Laufe von Jahrhunderten fast Alleinherrschaft errungen haben, beweist nicht ohne weiteres, daß anderen weniger „Wert" innewohnt. Dies gilt speziell von den christlichen Versammlungen – man vergleiche das „Sonntagsangebot" – verschiedener Denominationen[1]. Demgegenüber wäre bei der Analyse weniger von vorgegebenen Programmierungen, son-

1 Zur Gesamtfrage vgl. *J. A. Jungmann*, Sonntag und Sonntagsmesse, Kevelaer 31966.

dern mehr von funktionalem Denken auszugehen: Was ist hier am sinnvollsten, was trägt der Situation am besten Rechnung bzw. drückt das am trefflichsten aus, „was ansteht". Betrachten wir die Vielfalt gewisser Bereiche des kirchlichen Lebens (auch liturgische Modelle früherer Zeit), ist diese Forderung an sich gar nicht so neu!

Christliche Versammlung als Zeichen der Koinonia

Wenn die „Institutio generalis" des römischen Meßbuches von 1970 zur Grundstruktur der Messe darlegt, sie sei Versammlung des Volkes Gottes, basiert sie auf tragfähigem biblischem Grund[2]. Sie beruft sich dabei auf das „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind" (Mt 18,20) des Herrn. Der Text des Dokumentes spricht zudem vom Volke Gottes, das „zusammenkommt" und unter dem Vorsitz des Liturgen das Gedächtnis des Herrn begeht, und es interpretiert diesen gerade für das Kirchenverständnis unserer Zeit (Gottesvolk) maßgeblichen Begriff in spezifischer Weise[3].

Zur Erläuterung des Herrengedächtnisses bzw. der Tatsache, daß Christus unter den Seinen gegenwärtig ist, vermittelt die Position der Apostelgeschichte (2,42), die davon redet, daß die Gemeindemitglieder „beharrten – festhielten – blieben", bedeutsame Nuancen. Wir haben es dabei mit einem Grundphänomen zu tun, das sich in verschiedenartiger Weise ausprägt. Genannt werden: „Didache – Koinonia – Brotbrechen – Gebet"[4]. Dabei erweist sich gerade die Koinonia als tragfähiger Schlüsselbegriff, weil sie die Gemeinschaft zwischen dem in Christus den Menschen nahen Gott und der brüderlichen Gemeinde sowie untereinander vortrefflich interpretiert.

Nicht nur „Liturgie" verwirklicht Koinonia

Die erwähnte Koinonia hat auch für uns Heutige viele Formen. Unsere Aufgabe wäre zunächst, realisierbare Modelle mit den „Augen" der Liebe aufzuspüren; ferner aber, den verschiedenen Gattungen in gleicher Weise zu begegnen. Wo Koinonia „im Namen Jesu" verwirklicht wird, ist Kirche. Die Schrift drückt dies u. a. so aus: die Gläubigen waren „ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32)[5]. Dies ist der konstante Kern. Er zeigt sich jedoch in überaus mannigfal-

2 Missale Romanum, Rom 1970; Institutio generalis, cap. II, Nr. 7: In missa . . . populus dei in unum convocatur etc. – Die (1969) zuerst veröffentlichte separate Fassung sagte deutlicher: Cena dominica . . . est sacra synaxis seu congregatio populi dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale domini celebrandum.

3 Vgl. dazu Anm. 2 sowie die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils. – Ferner generell: Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst: Die Gemeinde, Mainz 1970, passim.

4 Apg 2, 42. Vgl. dazu: *E. Hesse – H. Erhartet*, Koinonia – Kirche und Brüderlichkeit (Weihnachts-Seelsorgertagung 1967), Wien 1968, passim.

5 Apg 4, 32: Die Gesamtheit der Gläubigen war ein Herz und eine Seele usw.

tigen Ausprägungen, beispielsweise auch in der dort angesprochenen Gütergemeinschaft (Apg 4,32 f). Die unterschiedlichen Ausdrucksformen sind also „Zeichen" des christlichen „eines Sinnes seins" (Apg 4,32). Das gottesdienstliche „Zusammenkommen" zählt ebenfalls dazu, bildet aber nur eine (!) Möglichkeit.

Damit ist zugleich ein weiteres gesagt. Wenn Zusammenkommen und Zusammensein im Namen Jesu, die Koinonia, den Kern der christlichen Versammlung (diese wieder *eines* der Zeichen des „ein Herz und eine Seele seins") ausmacht, dann sind also eigentlich alle Formen, welche diesen Sachverhalt realisieren, auch echter Gottesdienst – nicht nur etwa die Messe.

Noch vorhandene Verengungen

Obwohl die genannten, im weitesten Sinne als Gottesdienst zu verstehenden Aktionen in unserer Gegenwart erfreulicherweise mehr und mehr als „Liturgie" ernst genommen werden, bemerken wir anderseits, daß selbst auf dem Sektor der im strengeren Sinne als Gottesdienst gewerteten Feiern noch bedauerliche Verengungen existieren[6]. Man kann es noch präziser und zugleich etwas variiert ausdrükken. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums betont – nun speziell auf den Gottesdienst bezogen –, daß Christus in seiner Kirche immer gegenwärtig ist[7]. Dies trifft besonders zu etwa bei den liturgischen Handlungen, in der Eucharistie – aber nicht nur dort. Er ist gegenwärtig u. a. in seinem Wort, und dann, wenn die Kirche betet und singt – überall, wo sie „in seinem Namen" versammelt ist.

Hier nun hat unsere Sonde einzusetzen. Zwar legen zahlreiche Dokumente die Gegenwart des Herrn und die Möglichkeit, „Gemeinschaft" mit ihm zu haben – Gottesdienst zu feiern – dar, doch werden dabei oftmals „kirchenrechtlich gültige" Arten des Versammeltseins herausgehoben (etwa durch das „Sonntagsgebot"), welche die obige „Pluriformität" (der Basis) de facto einschränken und ferner weniger von tatsächlichen Gegebenheiten sowie Umständen ausgehen, sondern von (rechtspositivistischen) „programmierten" Faktoren. Sie schreiben Verhaltensweisen vor, selbst wenn – übertragen gesprochen – dadurch mehr „Steine als Brot" gereicht werden (Mt 7,9)[8]. Gerade hier sollte dem echten, im Neuen Testament legitimierten „Kai-

6 Bezüglich der Liturgie im strengeren Sinne wäre an deren drei Hauptgruppen: Wortgottesdienst, Sakramentengottesdienst und Zeichenhaften Gottesdienst (Sakramentalien) zu erinnern. Diesem Liturgie- bzw. Gottesdienstbegriff tritt der im weiteren Sinne zur Seite, d. h. das „Gott dienen" in den verschiedensten Bereichen. Vgl. dazu O. *Dietz*, Leiturgia im „Umbruch", in: Kerygma und Melos (Festschrift Ch. Mahrenholz), Kassel 1970, 123–138, passim.

7 Konstitution über die heilige Liturgie (4. 12. 1963), Art. 7.

8 Zum Sonntagsgebot vgl. CIC can. 1247–1249. Vgl. dazu die unterschiedliche Wertigkeit und „Wirksamkeit" von Gottesdienstformen.

ros" und der „Pluralität" auch vom Recht her mehr Rechnung getragen werden. Konkret gesagt: gibt es auf die Dauer (Bequemlichkeit, Egoismus u. a. ausgeschlossen bzw. rechte Einstellung und Grundhaltung vorausgesetzt) nur *eine* „gültige" Möglichkeit, die aus guten Gründen geforderte „sonntägliche Versammlung" derer, die sich Christen nennen, zu verwirklichen?

Vielfältigkeit der liturgischen Koinonia

Wenn eine der bereits erwähnten kirchlichen Verlautbarungen betont, die Liturgie sei Gipfel des Tuns der Kirche[9], in ihr erschöpfte sich aber nicht ihre ganze Tätigkeit[10], ist damit ein großzügiges Koordinatensystem entworfen, das die Weiträumigkeit christlicher Verantwortung impliziert. Die Äußerung wendet sich gegen ein ausschließliches „Gotteshaus-Christentum", dokumentiert aber ebenso das Bewußtsein der neutestamentlichen Gemeinde, daß der liturgischen Versammlung ein entscheidender Akzent zukommt.

Rechten Begriff von Liturgie vorausgesetzt, sind aber dann auch Konsequenzen zu ziehen. Bedeutet Gottesdienst gewissermaßen Quelle und Gipfel und ist Christus in seiner Gemeinde „trotzdem" (auch) andersartig gegenwärtig, geht es darum, die vielfältige Ausprägung des Christlichen entsprechend ernst zu nehmen! Es handelt sich, um bei unserer Frage zu bleiben, zunächst einmal darum, die unterschiedlichen „Muster" der Liturgie wirklich zu würdigen.

Zum Verständnis der gottesdienstlichen Feiern wäre zu sagen: Versammlung ist ein grundlegendes menschliches Gebilde, das zahlreiche Differenzierungen besitzt. Diese „allgemein" menschlichen Formen bekommen eine spezifische („christliche") Akzentuierung. Als tragende Hauptphänomene der Gestaltung sind Wort und Zeichen anzusehen[11]. Diesen eignet (ähnlich wie im „profanen" Bezirk) – und zwar in der „außerliturgischen" sowie in der „liturgischen" Prägung – ein je eigener Stellenwert, sie durchdringen sich aber auch gegenseitig. Der Wortbereich – der Sektor der Martyria bzw. des Kerygma – zeigt sich etwa in einer Diskussion, beim Ringen um das Wort Gottes, ferner in einem Bildungsabend, bei einem Forumsgespräch, nicht zuletzt in gottesdienstlicher Gestaltung: im Wortgottesdienst (Leiturgia) im weitesten Sinne. Auch der andere (neben Leiturgia und Martyria dritte) Bezirk christlichen Verhaltens, die Diakonia, das Feld des „Sichtbaren", greifbaren Engagements, hat sein eigenes Gebiet. Er dokumentiert sich in verschie-

9 DsLit, Art. 10.
10 DsLit, Art. 9.
11 Vgl. dazu *H. Reifenberg*, Symbol als Sinnbild und Sinnspruch, in: Liturgisches Jahrbuch 20 (1970) 11–21.

densten Formen des Heilsdienstes, etwa in Liebestätigkeit, Lebenshilfe, Seelsorge im umfassenden Verständnis. Der Gottesdienst muß aber ebenfalls davon geprägt sein. So dient etwa die Gabensammlung in der Liturgie (um ein zwar in etwa äußerliches aber plastisches Beispiel zu nennen) der brüderlichen Hilfe Notleidender bzw. speziellen Anliegen. Aber auch „profan" erscheinende Dinge – wie die Tatsache, daß eine Gemeinde ein Pfarrzentrum „in Besitz nimmt", ist Gottesdienst. Es besagt: hier ist eine neue Stätte der Koinonia enstanden. Wir sollen sie als Verpflichtung aufgreifen und zudem den Herrn bitten, hier ebenfalls gegenwärtig zu sein. Dies ist das „Eigentliche", was die kirchliche Benediktion im Auge hat (wobei man auf Weihwasser und Weihrauch verzichten kann). Hier geschieht wirkliches „benedicere" – eulogia – Gutes reden – d. h. Göttliches Verkündigen. Stellt nun, so wäre zu fragen, dieses „Ereignis" der Gemeindehauseinweihung nicht schon in solch qualifizierter Weise Gottesdienst dar, daß noch (etwa an einem Sonntag) „unter allen Umständen" eine Meßfeier „dazukommen" muß? Oder: sind die hier Beteiligten am Festtag noch verpflichtet (um des Gebotes willen), zur Messe zu gehen?

Liturgie als Schnittpunkt

Eine bedeutsame Aufgabe des Gottesdienstes ist es, Schnittpunkt der horizontalen und vertikalen Linie zu sein, der Begegnung zwischen Gott und der Gemeinde Raum zu schaffen. Diese Begegnung erfolgt nicht im „luftleeren" Raum, sondern drückt sich unter Zuhilfenahme aller menschlichen Sinnesbereiche aus[12]. Als besonders qualifiziert dürfen dabei der optische und der akustische Bezirk gelten. Schon das NT nennt Christus ausdrücklich Logos (Wort) und Eikon (Bild)[13]. Besagte Elemente sind zugleich auch die Hauptmedien, mit denen in der Kirche die Botschaft Christi weitergetragen wird: im Wort und Zeichen. (Der Sakramentenvollzug nimmt demgegenüber, phänomenologisch gesehen, eine Mittelstellung ein, vereint er doch in seinem Kern diese zwei Bestandteile in spezifischer Weise: Wort und Wasserbad bzw. Handauflegung oder Brot nebst Wein usw.) – Im Magnetfeld dieser Phänomene wird die liturgische Koinonia greifbar, realisiert sie sich, geschieht sie.

Wortgottesdienst

Wie Liturgie gemäß ihrem Verkündigungsauftrag im Bereich des „Logos" wirkt, gewahren wir in eigentümlicher Weise beim *Wortgottesdienst*. Hier konzentriert sich das Gesche-

12 Die Sinne werden hier nicht unter dem Gesichtspunkt physikalischer usw. Gegebenheiten betrachtet, sondern gemäß allgemein menschlichem („naivem") Verständnis.
13 Dazu Jo 1, 1 ff (Logos) und Kol 1, 15.

hen vor allem um Sprechen – Hören, sowohl in gewöhnlicher als auch in technisch angereicherter Prägung (Mikrophon; Rundfunk). Die Koinonia (mit Gott und der Gemeinde untereinander) drückt sich in diesen Medien aus, bedient sich ihrer. Warum nun, so stellt sich die Frage, gilt der Besuch eines (guten) sonntäglichen Wortgottesdienstes, in dem echte Teilhabe erfolgt, nicht als Erfüllung der Sonntagspflicht? Oder: Wie steht es um die Tatsache, daß noch immer zahlreiche Zusammenkünfte größeren Rahmens (etwa von eigener Thematik geprägt) routinemäßig „mit Messe" sind?[14] Begegnen, Vielfalt des „Angebotes" vorausgesetzt, die Teilnehmer eines „Schulungstages" (Lied, Lesung nebst Gespräch sowie Gebet und ähnliches) Gott und der Gemeinde nicht in voll-gültiger Weise?

Zeichenhafter Gottesdienst

Der zweite Komplex der Liturgie, der *„Zeichenhafte Gottesdienst"*, wurde bereits angesprochen. Unbeschadet des Mißbehagens, das wir laufend (auf Grund würdelosen bzw. formalistischen Vollzuges) beim Vernehmen der Begriffe „Benediktionen" und „Prozessionen" empfinden, wäre zu sagen, daß auch hierin echte Möglichkeiten zur Koinonia liegen. Dokumentiert darüber hinaus ein „optisch szenierter" Gottesdienst[15] nicht gerade den Herrn, der bildhaft erschien, in nachhaltiger Weise? Ist der abendliche Zug einer Jugendgruppe zu einem entlegenen Ort (nach dem Beispiel Jesu: auf einen Berg, „um zu beten"[16]) mit Verkündigung, Meditation und Schweigen nicht ebenfalls Liturgie; muß sie immer und in jedem Fall durch die (sonntägliche) Messe „gekrönt" werden? Die „Agape", auf dem Berge etwa, trägt doch die Koinonia (des Weges) ebenfalls fort!

Sakramentenliturgie

Bei der dritten Gruppe, dem Bereich der *Sakramentenliturgie* (hier außer der Messe gemeint), stehen ähnliche Fragen an. Die junge Familie, welche sich auf eine festliche Taufe im Rahmen eines Nachmittagsgottesdienstes rüstet, „muß" sie am Sonntag (auch wenn sie in der Diaspora – etwa noch „innerhalb" des 5-Kilometer-Bereiches wohnt) am Morgen die Messe besuchen? Gott ist doch (bei der Taufe) zugegen, ergreift ihr Kind, die Teilnehmer stehen in der Gemeinschaft, ein Sakrament wird vollzogen! – Die Beispiele ließen sich vermehren. Auf dem Gebiet der Firmung scheint es, als habe die Tatsache, daß sie in Verbindung mit dem („höchsten") Sakrament, der Eucharistie, gespendet wird, zahlreichen Liturgen (verschiedenster Grade)

14 Vgl. dazu das reichhaltige und zum Teil „unkonventionelle" Programm des Katholikentages in Trier 1970.
15 Unter „optisch" wird (in Gegenüberstellung zum Wortbereich) das verstanden, was mit dem Auge wahrgenommen wird (passiv) und was „Eindruck schafft" (aktiv).
16 Mt 14, 23.

genügt bzw. sie gewissermaßen dispensiert, nach dem Stellenwert der Confirmatio zu fragen und sich „etwas einfallen" zu lassen[17]. Eine Trauung, gewisser Umstände wegen, die hier nicht zu erörtern sind, mit einem (sonntäglichen) Wortgottesdienst kombiniert und unter Anteilnahme der Eltern sowie Freunde begangen – könnte sie nicht „zugleich" Erfüllung des christlichen Versammlungsgebotes sein?[18]

Machen wir mit den „Gegenwartsweisen" des Herrn ernst, bedenkt man darüber hinaus, daß Liturgie Gemeinschaftsfeier darstellt, also ausdrucksmächtiger ist als das (ebenfalls notwendige) Gebet im Kämmerlein (Mt 6,6)[19], und ferner, daß gewisse historische Entwicklungen in der römischen Kirche zu einer Fassung des Sonntagsgebotes geführt haben, wie es etwa die Ostkirche nicht in gleicher Weise kennt, kommt die Problematik nachhaltig heraus[20]. Ohne Zweifel beinhaltet die Eucharistie als spezielle Memoria des Paschamysteriums einen bedeutsamen Wert. Dies gilt gerade für den Sonntag und vergleichbare Anlässe. Doch besagt dies nicht, daß wir in der Meßfeier immer und in jedem Falle die Form vor uns haben, welche dem Kairos am besten entspricht. Gott seinerseits ist nicht „ängstlich" – er achtet jeden Menschen und offenbart sich diesem auch in einer ihm gemäßen heilsgeschichtlichen(!) Weise.

Praktische Konsequenzen

Überblickt man die Überlegungen und möchte zu einem „Ergebnis" kommen, wäre zu sagen, daß bei der Realisierung des Anliegens einerseits Grundsätze (a) ins Auge zu fassen sind, darüber hinaus aber Nahziel (b) und Fernziel (c) unterschieden werden müssen.

a) Grundsätzliches

Gottesdienst – Koinonia mit Gott und brüderliche Begegnung – kann u. a. liturgisch verwirklicht werden. Im entsprechenden Falle ist diese Teilhabe freilich, mitunter sogar besser (z. B. Krankendienst), in anderer Weise realisierbar. Diese Behauptung geht nicht auf eine Unterbewertung des Gottesdienstes (bzw. der Meßfeier) hinaus, trägt vielmehr der Tatsache Rechnung, daß im irdischen Dasein „Situationen" eine wesentliche Rolle spielen, der Mensch unterschiedliche Phasen hat, Umstände berücksichtigt werden müssen und Gott keine Hindernisse kennt, dem Menschen

17 Zu vergleichen wäre die noch immer vielerorts unerfreuliche Massenfirmung in ihrer Kombination mit der Eucharistiefeier.
18 Als Möglichkeiten nennt der Ordo celebrandi matrimonium, Rom 1969, cap. II: Ordo celebrandi matrimonium sine missa. Zu vergleichen wäre auch ebd., cap. III: Ordo celebrandi matrimonium inter partem catholicam et partem non baptizatam.
19 Vgl. dazu grundsätzlich DsLit, Art. 7 (Gegenwartsweisen) und Art. 26 f (Präzedenz der Gemeinschaftsfeier).
20 Dazu vgl. kirchengeschichtliche und liturgiehistorische Werke, zitiert bei *Jungmann* (Anm. 1).

auch in diesen Gegebenheiten nahe zu sein. Er jedenfalls erteilt dem einzelnen (und seinen Brüdern) keine Standardantworten![21] Die vielfältige Wirksamkeit Jesu in der Begegnung mit Menschen ist bester Beweis, aber auch Modell. Dies vorausgesetzt, ergibt sich als Nahziel:

b) Nahziel

Der Christ steht unter Wort und Zeichen des Gottes, der in besonderer Weise in gottesdienstlicher Gemeinschaft (im engeren Sinne) gegenwärtig wird. Er hört einerseits auf Gottes Anruf im Wort, Gott begegnet ihm aber ebenfalls im Zeichen. Eine solche Feier macht bewußt: die Macht des Reiches Gottes ist angebrochen. Doch auch andere Weisen können dem Christen zur Begegnung mit Gott und der Gemeinde werden. Überall dort geschieht dies, wo sich in spezifischer Ausprägung Koinonia „verdichtet". Etwa: Im Mahl der Danksagung, aber auch mit Hilfe anderer „Mysterien" des Gottesvolkes (in Wort oder Zeichen). Neben den besagten „liturgischen" Verwirklichungen der brüderlichen Versammlung wäre noch ein Fernziel zu intendieren.

c) Fernziel

Hier ist – nach dem Schema des „Beichtspiegels" gesprochen – nicht mehr zu fragen: Habe ich die Sonntagsmesse versäumt, sondern: habe ich die Gemeindeversammlungen mißachtet, waren sie mir gleichgültig? Trug ich bei zur Konsolidierung der Versammlung? Beteiligte ich mich aktiv an der christlichen Zusammenkunft? Anders gesagt: Gebe ich mich als absoluter Individualist oder als Glied der Brudergemeinde, bin ich mir bewußt, daß die Gemeinde ein Recht auf mich hat bzw. bringe ich auch greifbar zum Ausdruck, daß mich die Gemeinde interessiert? Steuere ich zur „Auferbauung" der Gemeinde meinen Teil bei, bzw. wie könnte ich es noch besser tun?

Zusammenfassend wäre zu sagen: Dem hier vorgeschlagenen Weg geht es keinesfalls um weitere „Erweichung" des christlichen Bewußtseins, um Aufgeben von altgewohnten „bewährten" Positionen (bzw. rechtlichen Ordnungen), sondern um das Gegenteil. Die dargelegten Postulate verlangen nämlich erhöhten Einsatz, jedenfalls einen größeren als den in Verbindung mit der pflichtgemäßen Absolvierung der Sonntagsmesse geforderten. Die im Neuen Testament bezeugte Brüderlichkeit stellt eine Koinonia des Engagements dar und realisiert sich in Vielfalt. Besagtes Verhalten ist Abglanz der „Vielfältigkeit" Gottes und trägt den menschlichen Charismen Rechnung. Es achtet das Göttliche, das in den Gemeindegliedern in unterschiedlicher Weise wirkt, und zwar: um Gottes und der Brüder willen!

[21] Vgl. dazu Daten im NT, speziell das Wirken Jesu, das vom Kairos geprägt ist. Bezüglich der Gegenwart grundsätzlich: Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst: Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz 1970.

Johannes Neumann

Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig?

Seit Jahren schon gibt es sogenannte Teampfarren, d. h. Pfarren, die von einer Gruppe grundsätzlich gleichrangiger Priester geleitet werden. Immer wieder stellt sich aber die Frage, ob ein solches Team auch als Ganzes – in Verbindung mit dem Pfarrgemeinderat – eine Pfarre leiten, also das Amt eines Pfarrers mit allen Rechten und Pflichten so übernehmen kann, daß grundsätzlich und praktisch alle Mitglieder des Teams gleichberechtigte Inhaber des Pfarramtes sind. Die folgende Untersuchung geht deshalb der Frage nach, ob und inwieweit jeder der Amtsträger bei gegebenenfalls unterschiedlichen, aber gleichwertigen Funktionen gleicher Rechte teilhaftig werden kann. Es braucht wohl nicht weiter begründet zu werden, welche Aktualität dieser Frage zukommt. *red*

Es soll hier geprüft werden, ob die Seelsorge auf Pfarrebene von mehreren, grundsätzlich *gleichberechtigten* Presbytern ausgeübt werden kann, oder ob einer solchen Konzeption bindende rechtliche Normen hindernd im Weg stehen. Dabei wird den vom II. Vatikanischen Konzil erlassenen und ergänzenden Normen und den in unseren Landen vorzufindenden Gegebenheiten ebenso Rechnung zu tragen sein wie den ersten Ansätzen einer diesbezüglichen partikularen Rechtsentwicklung. Der rechtlich mögliche Umfang einer Beteiligung der Laien (und des Pfarrgemeinderates) sowie eine konkrete Bestimmung dieser Möglichkeiten wurden hier zunächst außer acht gelassen. Das einmal aus dem Grund, weil dadurch die primäre Fragestellung verdeckt werden könnte, und zum anderen, weil es dazu einer umfassenderen Untersuchung bedürfte.

Neue Rechtslage

Die Bestimmungen des CIC über Art und Umfang des Pfarramtes gelten nur noch in Verbindung mit den konziliaren und postkonziliaren Dekreten. Zum beachtlichen Teil sind sie durch verschiedene Normen des II. Vatikanischen Konzils und durch Dekrete, die in Erfüllung der vom Konzil gegebenen Aufträge erlassen worden sind, modifiziert und teilweise außer Kraft gesetzt. Eine weitere Anzahl von Kanones sind durch die gewandelten Verhältnisse in verschiedenen Gebieten der Kirche obsolet geworden (z. B. cc. 469, 848 u. a.). Legt man für die Bestimmung der pfarramtlichen Funktionen, ihres Umfangs und ihrer Zuordnung nur das Recht des CIC und vorkonziliare Synodalbeschlüsse sowie die diesen vorgegebenen Umstände zugrunde, wird die heutige Rechtslage verfälscht, weil unvollständig dargestellt. Außerdem ist zu bedenken, daß eine Reihe von Vorschriften des geltenden Rechts sich nicht unbedingt und ausschließlich nur auf die *Person* des je einzelnen Inhabers

des Pfarramtes beziehen, sondern pfarramtliche Rechte und Pflichten beinhalten, die auch von mehreren gemeinsam und kollegial wahrgenommen werden können[1]. Der Gedanke nämlich, daß auch eine Personenmehrheit gesamtschuldnerischer „Inhaber" eines Kirchenamtes im engeren Sinn sein kann, ist dem kanonischen Recht nicht fremd. Man denke nur an das Domkapitel, dem im Falle der Sedisvakanz die bischöfliche Regierungsgewalt anheimfällt (c. 431 § 1), oder an die Tatsache, daß eine juristische Person „Pfarrer" sein kann (parochus habitualis: c. 452 in Verbindung mit c. 1425). Das kanonische Recht kennt nämlich eine ausgesprochen „kollegiale" Tradition!

1. Pfarrer als Mitarbeiter des Bischofs

Das Dekret „Christus Dominus" hebt die Pfarrer als Mitarbeiter des Bischofs in einem bestimmten Teil der Diözese besonders hervor (Art. 30 Prooem.). Die Pfarrer werden ermahnt, gemeinsam mit ihren Mitarbeitern („cum suis adiutoribus") zum Wohl der Gläubigen und Pfarrgemeinden zu wirken. „Deshalb sollen sie mit anderen Pfarrern und mit den Priestern zusammenarbeiten, die eine seelsorgliche Aufgabe in ihrem Gebiet ausüben ... oder einem Aufgabenbereich überpfarrlicher Art zugeteilt sind, damit die Seelsorge der Diözese nicht der Einheit entbehre und wirksamer werde" (Art. 30 I). Das bisherige paternalistische Amtsverständnis, das auch den CIC bestimmt[2], beginnt einem neuen kollegial-kooperativen Verständnis vom kirchlichen Amt allgemein, vor allem aber vom Pfarramt, zu weichen. Ein solch neues Verständnis vom pfarrlichen Amt schließt Richtlinienkompetenz, vorrangige Verantwortung und Weisungsbefugnis in bestimmten Sachbereichen keineswegs aus, beschränkt sie allerdings auf jene Fälle, in denen sie sachlich und funktional erforderlich sind (z. B. Dienstaufsicht, Rechtsaufsicht, rechtsverbindliche und rechtsgeschäftliche Vertretung, Führung der Kirchenbücher und dgl.).

Darum stellt das Dekret „Christus Dominus" (Art. 30 III) nicht nur fest, daß die Vikare, als Mitarbeiter des Pfarrers („parochi cooperatores"), ihre vortreffliche Arbeit *unter der Autorität* des Pfarrers leisten, sondern verlangt auch, daß zwischen Pfarrer und seinen Vikaren „ein brüderliches Verhältnis bestehen und stets gegenseitige ... Ehrfurcht herrschen" müsse. – Wenn diese Worte, der Eigenart des genannten Dekretes entsprechend, rechtlich bedeutsam und nicht nur rhetorisch verstanden werden, besagen sie:

Autorität und Eigenverantwortung

a) Die Formulierung „unter der Autorität des Pfarrers" schließt eigene Zuständigkeit und Eigenverantwortung nicht

1 Z. B. Pfarrliche Aufgaben (c. 467, 468): Residenzpflicht (c. 465) u. a.
2 C. 476 § 7: „Subest parocho, qui eum paterne instruat ac dirigat ... ei invigilet ...".

aus. C. 328 § 1 sagt – ebenso wie Art. 11 des Dekretes „Christus Dominus" –, daß die Bischöfe kraft ordentlicher Vollmacht ihre Diözesen „sub auctoritate Romani Pontificis" leiten. Keinem vernünftigen Kanonisten fällt es ein, daraus zu schließen, die Bischöfe seien nur Vikare des Papstes (im Rechtssinn). Die Klausel besagt darum auch bezüglich der Pfarrer nur, daß der Pfarrer der vorrangige Verantwortliche, keineswegs aber der Alleinverantwortliche sein muß. Vorrangige Verantwortlichkeit und der damit unter Umständen verbundene Charakter eines Dienstvorgesetzten schließen kollegiale Kooperation und funktionale Gleichberechtigung keineswegs aus.

Brüderlichkeit und Kooperation

b) Wenn von einem „brüderlichen Verhältnis" zwischen dem Pfarrer und seinen Mitarbeitern gesprochen wird, das von „gegenseitiger Ehrfurcht" bestimmt ist, so wird damit von herkömmlichen paternalistischen Vorstellungen abgerückt. „Gegenseitige Ehrfurcht" verlangt einerseits, daß auch der Pfarrer die begründete Meinung des Vikars ernstnimmt, beinhaltet andererseits zugleich aber auch die Freiheit eigener Verantwortung und Initiative des Vikars im Rahmen eines umfassenden Gesamtplanes für die regionale und pfarrliche Seelsorge. Die Aufstellung eines solchen Planes jedoch kann nicht nur Sache der Absprache zwischen Pfarrer und Vikar(en) sein, sondern verlangt über die Einschaltung des Pfarrgemeinderates hinaus eine überregionale Kooperation auf der Ebene des Dekanats und der Region. Das Zeitalter pfarrherrlicher Autonomie ist ebenso vorüber wie pfarrgemeindliche Eigenbrödelei[3].

2. „Presbyterium" als Kollegium

Außerdem impliziert der wiedergewonnene Begriff vom „Presbyterium", als Kollegium jener, die gemeinsam mit dem Bischof für einen Teil des Gottesvolkes verantwortlich sind (Christus Dominus Art. 11), daß auch die konkreten dienstrechtlichen Verhältnisse nach diesem Muster zu gestalten sind. Eine solche Mitverantwortung kann zwar funktional gestuft sein, doch sollen selbst die Bischöfe ihre Presbyter „bereitwillig anhören und sich durch ein vertrauensvolles Verhältnis zu ihnen um den Fortschritt der gesamten pastoralen Arbeit in der ganzen Diözese bemühen" (Christus Dominus Art. 16 III). Ja, die Bischöfe sollen die Presbyter, „ihre Brüder und Freunde", nicht nur gerne anhören, „sondern um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient" (Presbyterorum Ordines Art. 7). Das enthebt die Bischöfe zwar nicht ihrer vorrangigen Verantwortung, zeigt

3 Vgl. u. a. *F. Klostermann*, Vision einer Gemeinde von morgen, in: Die Chancen der brüderlichen Gemeinde, Mainz 1970, 53–62.

aber, daß eine absolutistische Kommandogewalt ihnen nicht mehr zuerkannt wird, vielmehr muß ihr weisendes Wort aus dem Dialog mit den Brüdern und Freunden erwachsen, es ist zu begründen und hat sich zu bewähren. Alle Presbyter bilden zusammen mit dem Bischof das eine „Presbyterium und eine Familie, deren Vater der Bischof ist" (Christus Dominus Art. 28 I). Trotz des hier noch festzustellenden paternalistischen Tonfalles, kann nicht übersehen werden, daß die durch Ordination bestellten Mitarbeiter des Bischofs grundsätzlich ein Kollegium bilden, in dem es sehr wohl eine funktionale Differenzierung geben kann, die jedoch nicht so weit gehen darf, daß sie tatsächlich zwischen Mündigen und Unmündigen, Meistern und Lehrlingen unterscheidet.

Grundsätzliche Gleichheit

Gerade weil für alle Presbyter, gleich welche Funktion sie ausüben und welches Amt sie innehaben, die Ordination der gemeinsame Grund ist, auf dem sie wirken, ergibt sich von daher eine grundsätzliche Gleichheit. Diese sakramental-ontische Wirklichkeit muß sich auch darin auswirken, daß für die konkrete Ordnung des pfarrlichen Dienstes die paternalistisch-zentralistische Sicht durch ein kollegial-kommunikatives Verständnis und eine dementsprechende Praxis überwunden wird[4].

Denn „alle Presbyter haben zusammen mit den Bischöfen an ein und demselben Priestertum und Amt Christi Anteil, weshalb diese Einheit der Ordination und der Sendung ihre hierarchische Gemeinschaft mit dem Ordo der Bischöfe erfordert" (Presbyterorum Ordinis Art. 7). – Wenn nun schon die Bischöfe gehalten sind, in ihren Presbytern nicht ihre „Untergebenen", sondern ihre „Brüder und Freunde" zu sehen, auf die sie hören sollen, wieviel mehr sind dann die Unterschiede unter den Presbytern auf rein funktionale Kriterien zu beschränken. Dabei ist der Gehorsam nicht mehr als asketisches Ideal, sondern als sachlich begründete Voraussetzung für eine sinnvolle Arbeit zu verstehen. Dennoch impliziert diese neue Auffassung vom Gehorsam unter pastoral-kooperativen Gesichtspunkten „keineswegs Strukturlosigkeit", sondern setzt vorrangige Verantwortung aufgrund gemeinsamer Kenntnis und verantwortlicher Beratung voraus[5].

Unterschiedliche Erfahrung

Zweifellos gibt die Ordination keine Berufserfahrung, doch ist die notwendige „Lehrzeit" *angemessen* zu begrenzen. Angesichts der Aufgaben und im Vergleich zu anderen, ähnlichen Berufen, sollte nach der presbyteralen Ordination die

4 Vgl. *F. Wulf*, in seinem Kommentar zum „Dekret über Dienst und Leben der Priester", LThK II. Vat. III 166–167.
5 Vgl. *P.-J. Cordes*, Kommentar zum Dekret über Dienst und Leben der Priester (zu Artikel 7–11): ebd. 177.

(zweite) Lehrzeit – etwa analog zur Assessorenzeit – in der Regel die Spanne von drei Jahren nicht überschreiten[6]. Nach bestandener „Zweiter Dienstprüfung" (Pfarrkonkurs) ist der Vikar grundsätzlich als gleichwertiger, wenn auch dienstlich zugeordneter Mitarbeiter des Pfarrers zu betrachten und dementsprechend zu behandeln. Es muß ihm ein Raum eigenverantwortlicher Tätigkeit im Rahmen eines notwendigen Gesamtplanes zugewiesen werden[7].

3. Grundsätzlich gleichberechtigte Seelsorger

Wenn das Dekret „Presbyterorum Ordinis" des II. Vatikanischen Konzils es auch trotz etlicher Anregungen unterlassen hat, auf die seelsorgliche Teamarbeit ausdrücklich einzugehen[8], so ergibt sich doch aufgrund der differenzierter gewordenen Verhältnisse, vor die sich heute die Pastoral der Kirche gestellt sieht, und durch den Mangel an ordinierten Mitarbeitern immer häufiger die Notwendigkeit, zwei oder mehrere Presbyter und nichtordinierte Mitarbeiter als grundsätzlich gleichberechtigte Seelsorger einzusetzen[9]. „Die Pfarrei von morgen"[10] wird ohne grundsätzlich gleichberechtigte oder zumindest gleichgeachtete Mitarbeiter kaum mehr funktions- und missionsfähig sein. Eine solche kollegiale Planung, Leitung und Durchführung der Arbeit der kirchlichen Amtsträger schließt weder die Mitbeteiligung des Pfarrgemeinderates noch eine überregionale Planung aus, setzt sie vielmehr voraus. Sie schließt aber ebenso wenig die Möglichkeit aus, daß *einer*, sei es turnusmäßig oder auf Dauer, die Geschäfte und Bücher führt und in bestimmten Bereichen – nach den Normen des Rechts – Weisungsbefugnisse besitzen kann. Auch die rechtsgeschäftliche Vertretung braucht keineswegs unbedingt einem Amtsträger allein zu obliegen, wenngleich sich in der Regel empfehlen wird, dafür einen geschäftsführenden Pfarrer zu bestellen. Grundsätzliche Gleichheit bei Verschiedenheit der Aufgaben und Zuständigkeiten und dienstrechtliche Überordnung schließen einander keineswegs aus. Umgekehrt macht auch die Gleichheit der Aufgabe und der Dienstbezeichnung eine vorrangige dienstrechtliche Verantwortung und das Recht der Dienstaufsicht nicht unmöglich. Den vielfach notwendig gewordenen neuen Amtsformen entspricht es darum, wenn die Deutsche Bischofskonferenz in den von ihr erlassenen „Ausführungsbestimmungen zum Motu Proprio

6 Vgl. Die Regelung betreffend die „Zweite Dienstprüfung" in der Diözese Rottenburg vom 15. 7. 1969, in: Amtsblatt Nr. 14, 1969, S. 288. Zur Intensivierung des praktischen Dienstes sollte – ebenfalls in Analogie zur Referendarzeit – das „Diakonatsjahr" (wie es bereits in vielen Diözesen geschieht) genützt werden.
7 Vgl. Vikarstatut der Diözese Rottenburg vom 3. 6. und 15. 7. 1969 in: Amtsblatt Nr. 14, 1969, S. 287–288.
8 Vgl. *P.-J. Cordes*, a. a. O. 184.
9 Vgl. Amtsblatt der Diözese Rottenburg Nr. 18 vom 30. 9. 1969 S. 317.
10 Vgl. Das gleichnamige Buch von *F. Connan – J.-C. Barreau*, Luzern 1968.

Matrimonia mixta" vom 23. 9. 1970 bestimmte Vollmachten nicht genau bestimmten Amtsträgern übertragen hat, sondern jenen, „die allgemeine Trauvollmacht haben" (1 a). Sofern folgende Voraussetzungen eindeutig geregelt sind, stehen vom kanonischen Rechtssystem, so wie es im Gefolge des II. Vatikanums aufgrund der veränderten Situation der Gemeindearbeit modifiziert ist, keine zwingenden Normen gegen eine kollegiale Leitung der Pfarrgemeinden. Unter Berücksichtigung des geltenden bürgerlichen und vertraglichen Rechts müßte partikularrechtlich geklärt werden.

1. Es muß die rechtsgeschäftliche Vertretung und die vermögensrechtliche Verantwortung klar bestimmt sein.
2. Dienstaufgaben und Residenzpflicht (Arbeitszeit) (in Präzisierung der cc. 465, 467 f) müssen umschrieben sein.
3. Das Recht der Dienstaufsicht und ein bestimmtes Weisungsrecht im Rahmen der Gesetze müssen gewährleistet sein. Dabei ist freilich zu bedenken, daß – wie schon im CIC (c. 447) – auch das Dekret „Christus Dominus" Art. 30 (in Verbindung mit dem Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae" Nr. 19 § 1) die Möglichkeit nicht ausschließt, daß den Dekanen das eigentliche Dienstaufsichts- und Weisungsrecht zukommt. Es müssen diese Rechte darum nicht unbedingt jedem Leiter einer Gruppe oder Pfarrgemeinde zukommen.
4. Endlich müßte die Applikationspflicht, sofern sie überhaupt in dieser Form aufrecht erhalten wird (gem. c. 466), sowie die Verantwortung für die Führung der Kirchenbücher (c. 470) eindeutig geregelt werden.

Unter Berücksichtigung dieser Voraussetzungen sind zwingende Rechtsnormen gegen eine kollegiale Ordnung derjenigen, die in einer Pfarrgemeinde zusammenarbeiten, nicht zu erkennen.

Praxis

Gonsalv Mainberger

Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde

Die St. Josefspfarrei im Maihof (Luzern)

Der theoretische Beitrag von Mieth über das Verhältnis von Theorie und Praxis wie die grundsätzliche Abhandlung von Neumann über die kollegiale Gemeindeleitung finden im folgenden Beitrag ihre Konkretisierung: hier wird beschrieben, wie eine traditionelle, bürgerliche Gemeinde von einem Team – hier noch unter Leitung eines Pfarrers, aber mit Offenheit für gleichberechtigte Teamleiter – zu einem vertieften Glaubensbewußtsein, Gemeindeleben und poli-

tisch-gesellschaftlichen Engagement geführt werden kann. Dieses Modell einer „Theorie der Praxis in der Praxis" ist eine stark gekürzte Fassung eines Beitrages aus dem von Hepp herausgegebenen Sammelwerk „Neue Gemeindemodelle", das demnächst bei Herder Wien erscheinen wird. red

Die Ausgangssituation

Im Jahre 1963 übernahm Adolf Stadelmann (50) die St. Josefspfarrei im Maihof, Luzern. Er hatte die Absicht, eine Gemeinde aufzubauen, die von einer bestimmten, noch zu bildenden Glaubenshaltung zusammengehalten wird. Das Zentrum sollte der Gemeindegottesdienst bilden. Um die Gefahr eines Aktivismus zu vermeiden und nicht in die Sackgasse des Liturgismus zu geraten, war für Stadelmann klar, daß die menschliche Komponente, die soziale Wirklichkeit und die persönliche Anteilnahme eine entscheidende Rolle spielen mußten. Die Glaubenssolidarität darf keinen Klub der Frommen, keine Schar der Auserwählten hervorbringen, sondern sie muß vom gesellschaftlichen Faktor her mitbestimmt und konstituiert sein. Jenseits der alltäglichen Aufgaben gibt es kein Ideal, und hieße es „missionarische Aktion" oder „christliche Sendung in einer unchristlichen Welt" und dergleichen mehr.

Der Ist-Zustand der Pfarrei war 1963 (und ist es demographisch gesehen heute noch) folgender: Die Gemeinde ist überaltert. Die Haltung der Bevölkerung kann durchwegs als „bürgerlich" bis verbürgerlicht taxiert werden. Die sozialen Gegebenheiten bleiben stationär, weil keine Wohnungsexpansion in Aussicht steht. Von den 7500 Einwohnern sind rund 75 Prozent katholisch.

A. Stadelmann hatte ein klares theologisches Konzept. Er kam von der „Praxis" her, hatte sich aber die Theorie seiner Erfahrungen entgegen seiner klassischen theologischen Ausbildung immer aufs neue herausgebildet.

Hausbesuche

Die Kommunikation zwischen Seelsorger und Pfarrei wurde durch die persönlichen Besuche des Pfarrers und seiner Vikare bei allen Gemeindeangehörigen eingeleitet. Diese Strapaze hat sich gelohnt. Regelmäßig finden heute noch Gruppenabende – als Fortsetzung dieser Einzelbesuche – statt, durch die immer neue Leute ins Pfarrhaus kommen. Der Anteil an Einzelseelsorge ist enorm. Doch übernehmen die Sozialarbeiterin und die Frauengemeinschaft die Betreuung der Kranken und Betagten. Die Geburtstagsgratulation des Pfarrers seinen Pfarrangehörigen gegenüber ist ein kleines Zeichen der Aufmerksamkeit, das sehr geschätzt wird. Die regelmäßigen gesellschaftlichen Veranstaltungen sind der Pfarreiabend, die Ausflüge, Fest-Aperitifs und Vereinsanlässe; das einigende Band sind die Gottesdienste.

Staatskirchentum und demokratische Gemeindeführung

Die Kirchengemeinde der Stadt Luzern umfaßt 8 Einzelgemeinden und ist eine öffentlich rechtliche Körperschaft, gesamtstädtisch nach dem Muster der parlamentarischen Demokratie aufgebaut. Der Große Kirchenrat ist die legislative, der Kleine Kirchenrat die exekutive Behörde. Beide Räte haben die ihnen entsprechende Verwaltung. Alle verwaltungstechnischen, organisatorischen und baulichen Fragen werden auf der Ebene des Kirchenrates gelöst.

Parallel zu dieser gesamtstädtischen Kirchenbehörde verläuft die eigentliche Gemeindeführung. Das Pfarramt ist in den Händen des Pfarrers, die Gemeindeführung obliegt dem Pfarrer und dem 50köpfigen Rat, der nach Maßgabe der sozialen Struktur und der Organisationsdichte der Gesamtpfarrei zusammengesetzt ist. Neben den Vertretern der verschiedenen gesellschaftlichen Positionen sind auch die Vereine und sonstigen Gruppierungen berücksichtigt, die aber nicht mehr als ein Drittel der Gesamtzahl ausmachen dürfen. Der Pfarreirat erneuert sich nach statutarischen Regeln. Durch öffentliche Abstimmung der Bürger erfolgt die Wahl der effektiven Mitglieder. Nach 5 Jahren muß ein Drittel des Rates erneuert sein. Die Funktion des Pfarreirates ist grundsätzlich eine beratende; zugleich muß er in konkreten Aufgaben, wie z. B. Organisation des Gemeindelebens, Vorbereitung der Karwoche, Gestaltung von Fronleichnam, Ausgestaltung des Kirchenraumes, Verantwortung wahrnehmen und entscheiden. Demokratischer Führungsstil innerhalb einer immer noch autokratischen Struktur heißt, dem Rat die Entscheidungsfreiheit belassen – sich dann aber, wenn der Rat wirklich entschieden hat, an diesen Entscheid halten. Nur auf diese Weise ist der Rat Bestandteil des Führungsgremiums der Pfarrei.

Die äußere Organisation

An Räumlichkeiten steht ein Saal in der Unterkirche (300 Sitzplätze) zur Verfügung. Das Pfarreiheim neben Kirche und Pfarrhaus hat 13 Nutzräume verschiedener Größenordnung für Bibliothek, Kindergarten, Arbeitszimmer usw. nebst einer gut eingerichteten Küche. Die Räume werden von verschiedenen, auch außerpfarrlichen Organisationen und Gruppierungen benutzt. Ein Drittel der Gäste sind von der Pfarrei, die anderen gehören nichtkirchlichen, politischen, gewerkschaftlichen oder APO-Gruppen an. Die kleinen Beiträge zur Kostendeckung werden regelmäßig und anstandslos bezahlt. Jugendliche können die Räume unentgeltlich benutzen. Es finden auch private Familienfeste statt. Die Untergruppen der Pfarrei sind in den Vereinen, in der freien Muttergemeinschaft, in Pfadfinder und Blauring zusammengeschlossen. Spaltgruppen gibt es keine; gewisse Schwierigkeiten bestehen nur mit dem Kirchenchor.

Das Seelsorgeteam und seine theologische Praxis

Das eigentliche Führungsgremium der Pfarrei ist das Seelsorgeteam. Der Stand Herbst 1970 ist folgender: 1 Pfarrer, 1 Vikar, 1 Theologe, 1 Psychologe, 1 Sozialarbeiterin, 2 Katechetinnen, 1 Sekretärin, 1 Fürsorgerin.

Das Team trifft sich viermal im Jahr zu einem mehrtägigen Kurs. Das Thema wird aus der Praxis und mit Hilfe der theoretischen Erfordernisse vom Pfarrer und dem betr. Kursleiter bestimmt. Zweimal im Monat kommt der engere Kreis zu den Fallbesprechungen zusammen. Die Seelsorger tauschen ihre Erfahrungen aus, der Psychologe interpretiert sie und gemeinsam werden Lösungen gesucht. Meist müssen sie den zuständigen Fürsorgestellen oder den Sozialarbeitern weitergegeben werden. Zu den Fallbesprechungen ist immer auch der Leiter der Telefonseelsorge anwesend. Durch diese überpfarreiliche Form von Lebenshilfe strahlt die Pfarreiseelsorge auf die ganze Region Luzern aus. – Die Pfarrei kann eine demokratisch geführte Teampfarrei genannt werden. Sind einmal die personellen Bedingungen erfüllt, wird es keinen „Pfarrer" und „Vikar" mehr geben, sondern gleichberechtigte Teamleiter.

Die Pfarrei macht durchaus den Eindruck eines strukturierten Ganzen. Die autonomen Teile – Jugend, Eherunde, Mütter, Betagte – sind untereinander durch die Herausforderung der Gemeindegottesdienste verbunden. Diese differentielle Einheit spiegelt sich in der Strukturierung der Kompetenzen unter den verschiedenen Teamangehörigen wider.

Engagement im Sinne eines direkten kirchlichen Apostolates, als soziale Aktion oder gar als Proselytismus wird von der Gemeindeführung aus weder gesucht noch gefördert. Die Seelsorger gehen davon aus, daß sich die Gläubigen dort einsetzen sollen, wo sie von berufswegen bereits stehen und arbeiten. Wie zuverlässig und praktisch diese Art von „Christentum" ist, kann jeweils getestet werden, wenn Helfer aus der Pfarrei und bereitwillige Kräfte, die Zeit und Ideen haben, nötig sind. Auf Anfragen hin, für bestimmte Ziele und präzis umschriebene Aufgaben sind sie immer da.

Der Gottesdienst als Prüfstand der Theologie

An den Sonntagsgottesdiensten nehmen bis zu 40 Prozent der Pfarreiangehörigen teil. Die Wahlbesucher machen ungefähr ein Drittel der Kirchenbesucher aus. An 5 Sonntagsgottesdiensten besuchen etwa 2500 Menschen die Kirche. Werktags sind es sehr wenige, bei je einer Messe etwa 20 Personen; an zwei Wochentagen ist eine zusätzliche Gottesdienstgelegenheit, die von 100–150 Personen, die Zeit haben, benutzt wird. – Der Taufe ist eine wichtige Stelle im Apostolat eingeräumt, sie wird zu einem entscheidenden Stück Erwachsenenkatechese.

Das Kriterium der Gottesdienste heißt: Was wir glauben,

interpretieren und verkünden, soll mit der sonstigen gesellschaftlichen Position, mit der üblichen Beschäftigung sowie mit der individuellen Gewissensentscheidung vereinbar sein, im Einklang stehen und zugleich immer wieder in kritischer Funktion in das Leben einfließen. Um das zu erreichen, werden die Gottesdienste sprachlich und semantisch durchschaubar gemacht. Ist diese Voraussetzung erfüllt, ist zugleich auch die Gefahr beseitigt, daß die Liturgie in Manipulation – die „moderne" Form von Magie – ausartet. Ein Gottesdienst ist nämlich dann manipulativ, sobald er nur noch ein Mittel zur Abwerbung ist, Erweckungsfunktion ausübt oder Strategien zu Enthusiasmusreaktionen naiver Gläubiger entwickelt. Zwar wirkt auch der Gottesdienst im Maihof stimulierend, er hat aber nicht sich selbst zum Ziel. Vielmehr setzt er sich die Aufgabe, das kritische Bewußtsein der Teilnehmer zu fördern, die Übersetzung vom Religiösen ins Nichtreligiöse zu fördern und dazu anzuleiten, glaubend mit der Profanität umgehen zu können. Durch den Gottesdienst soll Gott als Instanz eingeführt werden, wenn und wo immer es darum geht, die Wirklichkeit auf ihre Wahrheit und Menschlichkeit hin zu erproben, zu erfahren und sich vom Glauben auf die Welt hin, und nicht umgekehrt, herausfordern zu lassen.

Gottesdienst als Koordinatensystem

Der Gottesdienst ist ein Koordinatensystem, in dem drei wichtige Prozesse zu einer Figur zusammenkommen: die Kommunikation, die Information und die Transposition (Verständigung, Mitteilung und Übersetzung). Verständigung ist überall dort notwendig und unentbehrlich, wo sonst die Beziehungen auseinanderzufallen drohen, wo Interessen kollidieren und wo der einzelne oder die Gesellschaft aus Mangel an Fremdeinflüssen stagniert oder wegen Überdruck von seiten der Extreme auseinanderstrebt und sich desintegriert. Die angebotene und nach genauen Kriterien verwirklichte Kommunikation hilft, aus der Anonymität, der sakralisierten Trägheit und dem uniformierten Dünkel pseudoreligiöser Praktiken auszubrechen. Bezüglich der Information wird alle Sorgfalt darauf verwendet, daß 1) der spezifische Stil der informativen Rede eingehalten wird; 2) sich die Information auch auf bisher tabuisierte „Inhalte", wie Evangelienkritik, Leben Jesu, Offenbarung, Moral und Papsttum bezieht; 3) die so informierten Gläubigen in die Lage versetzt werden, über Informationen nachzudenken und diese in das bisher mehr oder weniger unbewegliche Feld ihrer Glaubensanschauungen als Katalysatoren einzuführen. Die Transposition endlich ist der eigentliche Übersetzungsvorgang und macht den harten Kern des Gottesdienstes aus. Zum ersten werden die üblichen Schemata der

Messe transparent gemacht. Die gleichbleibenden Teile spielen die Rolle der Redundanz, d. h., die Hörer können an den gewohnten, mit festen „Bedeutungen" versehenen Sätzen, wie „Herr erbarme Dich" usw. sich immer wieder ihrer selbst versichern und das durch Kommunikation gebotene Vertrauen und durch Informationen gebrachte Neue sichten und ordnen. Nehmen die gleichbleibenden Teile überhand, wird der Gottesdienst stereotyp und somit als langweilig empfunden. Wuchern die wechselnden, neu dazugekommenen Teile, wirkt er in der Folge „beunruhigend". Erst die differenzierte Analyse des Topos „Gottesdienst" ermöglicht es, diesen selbst so einfach und transparent zu gestalten, daß die Gläubigen mitmachen können. Gerade durch die aus dieser Konzeption sich ergebende Praxis werden viele Menschen angesprochen, die sich in einer Notsituation befinden, vor allem auch solche, die in Entscheidungsfragen betreff Ehe, Partner, Tod usw. stehen.

Der Maihof in APO-Funktion

Das Verhältnis zu anderen Gemeinden der Stadt ist noch etwas diffus. Organisatorisch ist die gemeinsame Planung weithin durch den verwaltungstechnisch gegebenen Finanzausgleich und die Planungsstrategie in Kirchenbau und Sozialaufgaben auf der Ebene der Kirchengemeinden garantiert. Das Pfarreiteam pflegt enge Kontakte mit den Reformierten in allen praktischen Belangen wie Ehe, Gemeindeleben und Telefonseelsorge. Die Nachmittage für Betagte z. B. sind gemeinsam organisiert. Der politische Einsatz, im Sinne der öffentlichen, nicht sektiererischen Angelegenheiten, geht in Richtung einer selbstkritischen Bewußtseinsförderung. Daß der Christ gesteigerte politische Verantwortung wahrzunehmen hat, ist eine unbestrittene, theoretische Einsicht. Das Seelsorgeteam Maihof steht mit seiner theologischen Konzeption sozusagen allein da: Die Kirchenleitung hat keine namhaften Hilfen angeboten, aber auch keine nennenswerten Hindernisse in den Weg gelegt.

Harte Arbeit statt Zukunftsmusik

Die Leitbildvorstellungen haben sich als theoretisch richtig erwiesen und sind in der Praxis durchwegs bestätigt. Der Grund ist vermutlich darin zu suchen, daß man von einem wandlungsfähigen Bild ausging, das festumrissene Konzeptionen nicht nur ermöglichte, sondern auch hervorbrachte. Was die Zukunft angeht, ist immer noch mit dem Faktum „Volkskirche" zu rechnen. Auch die nächsten zehn Jahre kirchlichen Lebens werden, was immer noch für Neuerungen kommen werden, durch diese Tatsache bestimmt sein. Auf lange Sicht allerdings wird die klerikale, von der Volkskirche getragene Institution und damit auch die jetzige Praxis nicht mehr aufrecht erhalten werden können, sondern sich noch entscheidend wandeln müssen.

Information

Die gemeinsame Studienkommission des vatikanischen Einheitssekretariates und des Lutherischen Weltbundes hat ihre Tätigkeit nach fünf Konferenzen, deren erste 1967 in Zürich und deren letzte Ende Februar 1971 auf Malta stattfand, abgeschlossen. Die Kommission war zur Klärung theologischer Fragen eingesetzt worden, die der Grund jahrhundertealter Trennung zwischen den beiden Kirchen sind. Die Ergebnisse der gemeinsamen Beratung zum Gesamtthema „Das Evangelium und die Kirche" sind in einem Schlußbericht zusammengefaßt. Ausgehend von einer Beschreibung der Kirche als Dienerin des Evangeliums und von Überlegungen über das Verhältnis zwischen kirchlicher Tradition und Schrift wird darin u. a. festgestellt, daß die lange Zeit umstrittene Rechtfertigungslehre Lutheraner und römische Katholiken heute nicht mehr zu trennen brauche. Der Bericht verweist weiter auf eine bemerkenswerte Übereinstimmung, die innerhalb der Kommission in Fragen des kirchlichen Amtsverständnisses erzielt worden sei. Erwähnt werden auch Fortschritte in einem gemeinsamen Verständnis des Papsttums, doch bestünden in dieser Frage weiterhin unterschiedliche Auffassungen. Zur Frage der Interkommunion richtet der Bericht mehrere Empfehlungen an die zuständigen Instanzen auf lutherischer und römisch-katholischer Seite. Wie im Anschluß an die Tagung auf Malta in einem Kommuniqué mitgeteilt wurde, soll der Dialog zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche auf einer anderen Ebene fortgesetzt werden.

Die seit langem geplante Pastoralsynode für die Jurisdiktionsbezirke in der DDR wurde in einem gemeinsamen Hirtenbrief aller in der Berliner Ordinarienkonferenz zusammengeschlossenen Bischöfe und Bischöflichen Kommissare den katholischen Gemeinden Ostdeutschlands offiziell angekündigt. In dem von allen Kanzeln verlesenen Schreiben wird darauf hingewiesen, daß der Papst seine Erlaubnis für die Durchführung der Synode bereits gegeben hat. Die erste Vollversammlung ist für Herbst 1972 in der Dresdner Hofkirche geplant. Zum Präsidenten der Synode wurde von Papst Paul VI. der Berliner Kardinal Alfred Bengsch ernannt. Ein von der Ordinarien-Konferenz zu wählender Bischof wird Bengschs Stellvertreter in der Synodenleitung sein. Die Erlaubnis zur Abhaltung der Synode ist an die Bedingung geknüpft, daß die Veranstaltung in ihrer Zusammensetzung, ihrem Wahlverfahren und ihrem Ablauf frei bleibt von jeder fremden Beeinflussung. Die Synode wird sich nach den Vorstellungen der DDR-Bischöfe der Grundfrage „Wie lebt der Christ, und wie lebt die Kirche in der Welt von heute aus dem Glauben?" stellen. Die Gläubigen werden eingeladen, Wünsche und Vorschläge für die Synode zu äußern.

Die Zulassung von Frauen zum Diakonat wurde von der katholischen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten befürwortet. In einem von den Bischöfen veröffentlichten Dokument, das im Auftrag des Episkopates von einer Gruppe von Theologen vorbereitet worden war, wird darauf verwiesen, daß ein solcher Schritt direkt an die Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte anschließen würde. Der Sekretär des Diakonats-Komitees bei der amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof Ernest Unterkofler von Charleston, unterstrich im Zusammenhang mit diesem Wunsch des US-Episkopats, daß die Entscheidung darüber nicht in die Kompetenz der Bischofskonferenz, sondern in jene Roms falle.

Eine Verringerung der Gegensätze im protestantischen und römisch-katholischen Eheverständnis konstatierte der Heidelberger Kirchenrechtler Hans Adolf Dombois, Mitglied der Familienrechts-Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland in einem Interview. Beide Kirchen wünschen mit Entschiedenheit, an dem bisherigen Rechtszustand festzuhalten, daß die Ehe mit der unabdingbaren Intention der Dauer geschlossen werde und nur aus konkreten Gründen geschieden werden dürfe. In der grundsätzlichen Frage der Scheidbarkeit habe sich die katholische Kirche, wenn auch ungern, längst mit der bürgerlichen Scheidung abgefunden. Wirk-

same Differenzen bestünden jedoch weiterhin noch darin, daß die Katholiken ungleich mehr von der positiven Normierung und rechtlichen Durchsetzung sittlicher Forderungen und Maßstäbe halten als die evangelische Seite. Dombois stellt die Frage, ob die Kirchen in ihrer Verkündigung und Lehre den weit verbreiteten Vorstellungen von einer Vertragsehe in ausreichendem Maße entgegenwirken, da sie doch am Grundsatz der Ehe auf Lebensdauer festhielten.

Die Generalsynode der anglikanischen Kirche von England erörterte Vorschläge zu einer Lockerung der gesetzlichen Bindung zwischen der anglikanischen Kirche und dem englischen Staat bzw. einer Modifizierung des englischen Staatskirchentums. Den Beratungen lag ein Konzept zugrunde, das darauf abzielt, die Oberhoheit des Parlaments gegenüber der anglikanischen Kirche weitgehend zu beseitigen. Parallel zu den Arbeiten der Kommission wurde vom anglikanischen Oberhausmitglied Lord Grantchester ein Gesetzentwurf ausgearbeitet und im House of Lords eingebracht, der die gleichen Intentionen verfolgt wie das von der Kommission erstellte, 125 Seiten starke Blaubuch mit dem Titel „Kirche und Staat".

Als eine der wichtigsten jurisdiktionellen Veränderungen seit der Reduzierung des direkt dem Patriarchen in Istanbul unterstellten Teiles der Orthodoxie auf zwölf türkische und vier griechische Diözesen im Jahr 1928 hat die Synode im Phanar die 1922 gegründete Diaspora-Erzdiözese von Nord- und Südamerika zur Metropole im umittelbaren Patriarchatsverband erklärt und ihrem Oberhirten, Erzbischof Jakovos von New York, den 9. Platz unter den Istanbuler Synodalbischöfen angewiesen. Gleichzeitig delegierte Patriarch Athenagoras I. den Großteil seiner Amtsbefugnisse an Jakovos, der nunmehr den Titel eines „Außerordentlichen Patriarchalexarchen" führt.

Eine unabhängige Beratungsstelle für drogengefährdete und rauschgiftsüchtige junge Menschen wurde auf Initiative des Amtes für Diakonie des Evangelischen Staatskirchenverbandes in Köln eingerichtet. Die Federführung in einem vorbereitenden Arbeitskreis hatte der Arzt und Schriftsteller Hans Graf von Lehndorff aus Bonn, der sich scharf gegen die Praxis der Polizei gewandt hatte, die bei Razzien aufgegriffenen drogengefährdeten Jugendlichen in Landeskrankenhäuser einzuweisen. Die dort geübten Entziehungskuren in Isolation von der Umwelt führten nur selten zum Erfolg, oft aber zum Rückfall.

Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wolle sich allen Versuchen widersetzen, die DDR zu diskriminieren; er erwarte seinerseits Gleichberechtigung für die Christen in der DDR und den Abbau bestehender Differenzen, erklärte der Kirchenbundesvorsitzende Bischof Albrecht Schönherr anläßlich der Aufnahme offizieller Beziehungen zur DDR-Regierung. In dieser ersten offiziellen Erklärung des Kirchenbundes wird die Entschlossenheit und das Recht der Kirche unterstrichen, ihre Stimme für Ziele zu erheben, die im Interesse des Friedens zwischen allen Völkern und der Durchsetzung der allgemeinen Menschenrechte liegen. Für den Kirchenbund sei die DDR der Staat, in dem die ihm angehörenden Kirchen Zeugnis und Dienst auszuüben haben. Die Kirche werde sich darum allen Versuchen widersetzen, diesen Staat zu diskriminieren, und wünsche ihm, daß er auch rechtlich den Platz in der Völkerwelt einnehmen möge, der ihm die volle Mitarbeit an den Problemen des Weltganzen, besonders im Rahmen der UNO und ihrer Gliederungen ermöglicht. Die Tatsache, daß die Rede Schönherrs im vollen Wortlaut vom Evangelischen Nachrichtendienst in der DDR veröffentlicht werden konnte, obwohl sie keineswegs eine Akklamation darstelle, wird von epd als kennzeichnend für die neue Kirchenpolitik der DDR bezeichnet, die eine Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche anstrebe.

Gegen eine Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben sprach sich der Vorsitzende der staatlichen Kommission für Glaubensfragen in Kroatien, Zlatko Fried, während einer Konferenz des Sozialistischen Bundes der Werktätigen Kroatiens in Agram aus. Der prominente kommunistische Funktionär, der sich auch an dem 1967 von der Paulusgesell-

schaft in Marienbad veranstalteten Gespräch zwischen Christen und Marxisten beteiligt hatte, bekannte sich in seinem Referat zum Prinzip der Entpolitisierung der Kirche, betonte jedoch, daß die Forderung, die Kirche solle sich auf ihre eigenen Aufgaben beschränken, nicht so verstanden werden dürfe, daß außerhalb der Kirchenmauern jegliche religiöse Manifestation untersagt sei. Ebenso falsch sei auch die Überzeugung mancher Kommunisten, daß ein Priester oder ein aktiver Gläubiger bei öffentlichen Diskussionen seinen Standpunkt nicht vertreten dürfe. Eine solche Einstellung verstoße gegen das jugoslawische Grundgesetz, das gläubigen Bürgern die gleichen Rechte und Pflichten einräumt wie allen anderen Bürgern. – In der Republik Slowenien wurden Ausschüsse zur Koordinierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gegründet. Sie sollen in einer Art von Selbstverwaltung staatlich-kirchliche Probleme erörtern und zu einer Lösung beitragen.

Das Gesetz über die Ehescheidung wird von 74 Prozent der römischen Jugend und jungen Erwachsenen zwischen 15 und 30 Jahren bejaht. Dies geht aus einer im Vorjahr vom Internationalen Zentrum für Sozialforschung der Universität Gregoriana unter Leitung von Emil Pin durchgeführten Umfrage hervor. Ein Großteil der Befragten wird an dem geplanten Referendum über die Abschaffung der Scheidung 1972 als Wahlberechtigte teilnehmen.

Als nützlich für beide Teile bezeichneten sowohl die Presseagentur der CSSR als auch vatikanische Kreise Gespräche, die im März zwischen einer Delegation des HI. Stuhles unter Leitung von Monsignore Cheli und Vertretern der tschechoslowakischen Regierung stattgefunden haben. Die Delegation sollte sondieren, inwieweit die Prager Regierung gewillt ist, die Kontakte zum Vatikan zu entwickeln und zu einem Grundsatzabkommen über die ungelösten Probleme zwischen Kirche und Staat zu kommen. Dazu zählen vor allem die Ernennung von Bischöfen für die verwaisten Diözesen, die Wiedereröffnung von Seminaren und theologischen Fakultäten, die Möglichkeit freien Religionsunterrichtes und einer freien katholischen Presse.

Der portugiesische Geistliche Mario de Oliveira, der den portugiesischen Kolonialkrieg in Afrika wiederholt öffentlich verurteilt hatte und gegen den deswegen in Operto Anklage erhoben worden war, wurde freigesprochen. Dieser überraschende Freispruch gilt als bedeutender Erfolg der liberalen katholischen Gruppe in Portugal, und ihres führenden Exponenten, Bischof Antonio Ferreira Gomes von Operto. Der Bischof, der erst nach der Ablösung Ministerpräsident Salazars von einem zehnjährigen Zwangsexil im Ausland nach Portugal zurückkehren und wieder die Leitung seiner Diözese übernehmen durfte, war viermal vor Gericht erschienen, um zugunsten des Angeklagten auszusagen. Die portugiesische Öffentlichkeit hatte dennoch ein strenges Urteil erwartet.

Auf einer Konsultation von vorwiegend südamerikanischen Ethnologen wurden die lateinamerikanischen Staaten und auch die dortigen Missionen beschuldigt, die kolonialistische Ausbeutung der indianischen Bevölkerung zu unterstützen. Die Teilnehmer eines Symposions über Spannungen zwischen ethnischen Gruppen, das im Auftrag des Genfer Programms zur Bekämpfung des Rassismus, der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten beim Ökumenischen Rat der Kirchen und des Seminars für Ethnologie an der Universität Bern auf der karibischen Insel Barbados stattfand, sind überzeugt, daß die Indianer Lateinamerikas nach wie vor einer kolonialen Herrschaft unterworfen sind, die ein Teil der äußeren Abhängigkeit bilde, in der sich alle amerikanischen Länder gegenüber den imperialistischen Metropolen befänden. Im Verhältnis zu den Indianern stünden die lateinamerikanischen Nationen in der Doppelposition des Ausgebeuteten und des Ausbeuters. Die Ethnologen fordern die Beendigung dieser Ausbeutung und eine völlige Gleichberechtigung der indianischen Bevölkerung. Die christlichen Missionen müßten jegliche diskriminierende Haltung gegenüber den indianischen Kulturen aufgeben, die eine zusätzliche Komponente der kolonialistischen Ideologie bilde.

Vor einer weiteren Eskalation des Indochinakrieges warnte die internationale katholische Friedensbewegung „Pax Christi" in einer in Den Haag veröffentlichten Erklärung und appellierte gleichzeitig an die gesamte Weltöffentlichkeit und an die Regierungen, auf eine Beendigung des Krieges in Indochina hinzuwirken. Die Politik der Vietnamisierung solle das amerikanische Volk über die Fortsetzung des Krieges hinwegtrösten, doch führe dies lediglich zu einer höheren Zahl der Kriegsopfer anderer Völker. Die nationalen Sektionen von „Pax Christi" werden aufgefordert, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um Regierung und Volk ihres Landes gegen die Fortführung des Indochinakrieges zu mobilisieren.

Alle zehn Bistümer Nordvietnams werden nach der Ernennung des einheimischen Weltpriesters Pierre Marie Nguyen Nang zum neuen Diözesanbischof des Bistums Vinh durch Papst Paul VI. von Bischöfen geleitet, die die Altersgrenze von 75 Jahren noch nicht erreicht haben. Trotz der bestehenden großen Schwierigkeiten ist die hierarchische Organisation in Nordvietnam intakt. Unter einer Bevölkerung von zirka 17 Millionen Menschen leben rund 850.000 Katholiken (700.000 Katholiken waren bei der Teilung des Landes im Jahre 1954 in den Süden geflüchtet). In den insgesamt 626 Pfarren Nordvietnams wirken etwa 320 Priester. Das Verhältnis zur katholischen Bevölkerung ist zahlenmäßig zwar günstiger als in anderen Ländern, doch ist es für die Priester zumeist schwierig, in einer zweiten Pfarre seelsorglich zu wirken. Gegenwärtig bereiten sich 119 Kandidaten – vielfach als Werkstudenten – auf den Priesterberuf vor.

Berichte

„Mildreich" und „Schnedderle"

Zwei Monate Praktikum an einer Dorfschule

Der folgende Beitrag kann in etwa als Modell dienen, wie „Theorie der Praxis in der Praxis" vor sich gehen kann. Er führt zugleich das Anliegen einer Reform des Religionsunterrichtes weiter. *red*

Um als Wissenschaftler den Kontakt mit der Praxis nicht zu verlieren und aus anderen Gründen, übernehme ich für die letzten zwei Monate des Schuljahres einige Religionsstunden in der Volksschule eines kleinen Dorfes, und zwar in der neunten Klasse eine, in der vierten und dritten Klasse je zwei.

Am schwierigsten gestaltet sich der Unterricht im neunten Schuljahr: die Klasse leidet an geistiger Auszehrung, denn die ländliche Begabungsreserve ist längst an die weiterführenden Schulen abgewandert. Aus den übriggebliebenen Gesichtern blickt teils interesselose Nettigkeit, teils dreiste Interesselosigkeit. Mir fällt eine Reihe Themen ein, die man in den paar Stunden bis zum Ende des Schuljahres noch besprechen könnte. Ich beginne in den ersten Stunden mit der Klärung einiger gesellschaftsethischer Begriffe (Freiheit, Rechtsgleichheit, Humanität)[1] und leite über zu den Problemen der Toleranz (religiöse Intoleranz und Ursachen, Ursachen des Antisemitismus usw.).

Die sechs Jungen (nebeneinander, vorne links) melden sich nie, schweigen auch beharrlich, wenn sie direkt angesprochen werden. Ein Lehrer bestätigt mir, daß es in anderen Stunden genau so ist und daß einer während seiner ganzen Schulzeit nie ein Wort gesagt hat.

Von den elf Mädchen (fast alle körperlich sehr gut entwickelt, z. T. rührende, make-upähnliche Bemalungen) sind die meisten noch irgendwie ansprechbar, d. h. sie sehen die pure Existenz des Lehrers nicht unbedingt als Angriff auf ihren Persönlichkeitskern an. Es zeigt sich aber, daß neun Jahre Schulausbildung sie nicht in die Lage versetzt haben, ein normales Gespräch führen zu können – etwa auf Tageszeitungs- oder Fernseh-Niveau. Es fehlt ihnen einfach an Kenntnis von Begriffen und Möglichkeiten sich auszudrükken, auch schriftlich, wenn sie z. B. den Verlauf einer Stunde protokollieren sollen. Sach-

1 In demselben Jahr wurde in Gemeinschaftskunde die Französische Revolution behandelt. Die Schüler kennen aber diese Begriffe offenbar nicht. Sie können sich nur an den „Sturm auf die Bastille" erinnern.

gerechtes Lesen ist offensichtlich nie mit ihnen geübt worden[2].
Eine Umfrage (schriftlich), wofür sie sich interessieren, ergibt folgendes Bild:
Kriegsfilme (7),
Film: Die Brücke (5),
ein Film über das 3. Reich (3),
Hitlerfilme: Mein Kampf (3),
ein Kolle-Film (1),
Diskussion über das heutige veraltete Schulsystem (1)[3].
Auf meine Frage, warum die meisten Vorschläge auf einen Film (Kriegsfilm) hinauslaufen, erfahre ich, daß den Schülern der anderen christlichen Konfession in jeder Stunde ein Film gezeigt wird; das wollen sie auch.
„Wirklich in jeder Stunde?"
„Ja, in jeder Stunde."
„Aber eine Stunde reicht für einen Film nicht hin!"
„Ja, die anderen sehen den Film dann in mehreren Fortsetzungen, in zwei oder drei Stunden."
Zuletzt war es „Die Brücke". Ein Gespräch mit dem Kollegen von der anderen Konfession überzeugt mich davon, daß seine Resignation sehr weit gediehen ist.
Da sie nun mal so an einem Film interessiert sind, halte ich es für sinnvoller, an einem Nachmittag einen modernen Film zu besuchen und anschließend darüber zu diskutieren. Ich lasse über diesen Vorschlag abstimmen. Einstimmig angenommen. „Easy Rider" läuft leider gerade nicht mehr. Der Besuch anderer Filme scheitert an Terminschwierigkeiten. Schließlich besuchen wir Fellinis „8½". Ich denke, der bietet wenigstens reichlich Stoff zur Diskussion. Denke ich. Es kommt überhaupt keine Diskussion zustande, weil sie alle den Film „nicht schön" und „langweilig" finden.
Etwas Anklang findet das Thema „Antiautoritäre Erziehung".
Die Zeugnisnoten für das Entlassungszeugnis gibt mit meinem Einverständnis der Pfarrer, denn er hat die Klasse die meiste Zeit, auch des vergangenen Schuljahres, unterrichtet. Die Schüler, von denen keiner auch nur gut durchschnittlich begabt ist, erhalten alle in Religion die Note 1.
Fazit: Die Schüler sind es gewohnt, daß sie im Religionsunterricht umworben werden. Es hat sich bei Ihnen die Meinung eingenistet, es müsse ihnen etwas „geboten" werden. Das kommt daher, daß viele Religionslehrer zugleich Seelsorger sind oder wenigstens eine entsprechende Mentalität haben. Dadurch wird der Stil der Erwachsenenseelsorge automatisch auf den Unterricht übertragen. Demgegenüber wäre nötig zu betonen, daß Religion (Religionskunde) primär ein Instruktionsfach wie alle anderen Fächer ist. Es müßte endlich (auch praktisch) mit der Vorstellung aufgeräumt werden, der Religionsunterricht sei eine spezielle Form der Jugendseelsorge. In keinem anderen Fach mangelt es überdies so an der Koordination mit anderen Fächern, die gerade im Entlassungsjahrgang besonders wichtig wäre.
Das vierte Schuljahr ist mit elf Schülern eine sehr kleine Klasse (sieben Mädchen, vier Jungen). Der Unterricht ist entsprechend angenehm. Es wird im wesentlichen die Geschichte des Christentums und der Alten Kirche behandelt.
„In Cäsarea lebte ein römischer Hauptmann mit Namen Cornelius."
Sie sind gewohnt, brav den Finger zu strekken, wenn sie etwas nicht verstanden haben, was manchmal, aber auch nur manchmal, lästig sein kann – wenn sie nämlich zum vierten- oder fünftenmal dasselbe fragen. Also:
„Tsst... Herr Feld, was ist Cäsarea?"
Ich frage zurück:
„Wer weiß, wer Cäsar war?"
Der dumme Hans Joachim, der die Klasse wiederholt und der sonst nie eine Antwort gibt, strahlt:
„Ich. Ein mutiger Hase!"
„? ? ?"
„Doch", jubeln die anderen, „sonntags nachmittags im Fernsehen, da..."
Ich erzähle von Cäsar und Augustus. Obwohl sie schon manches „von de Röma" in „Heimatkunde" gehört haben (in der Nähe verläuft der Limes, liegt das antike Sumelocenna), sind ihnen diese beiden Namen un-

2 Es fehlt auch z. T. das einfachste Faktenwissen. So wurde in Gemeinschaftskunde das Mittelalter behandelt. Sie können aber mit dem Wort „Kreuzzüge" keinerlei konkrete Vorstellungen verbinden. Der Gegensatz zwischen Papst und Kaiser ist ihnen gänzlich unbekannt.
3 Einige Zettel enthielten zwei Vorschläge; mehrere Schüler gaben keinen Vorschlag ab.

bekannt, was den vorsichtigen Rückschluß auf eine Vorstellung des Bildes „von de Röma" ab ovo nahelegt[4].

Dies wäre nicht so tragisch, wenn es nicht vielleicht doch symptomatisch wäre für die Art und Weise, wie an unseren Volksschulen mit der geschichtlichen Vergangenheit umgegangen wird.

Schwierigkeiten machen sich in dieser Klasse bei der Rekapitulation des Gelernten nach mehreren Tagen bemerkbar.

Fazit: Der zeitliche Abstand zwischen den einzelnen Religionsstunden ist zu groß, die Zahl der Wochenstunden ist zu gering. Statt einer zweistündigen Streuung des Religionsunterrichtes über die gesamte Volksschulzeit sollte man m. E. in einigen Klassen ganz darauf verzichten (etwa in den Klassen 1, 2, 5 und 6), und dafür in den übrigen Jahren vier Wochenstunden Religionsunterricht einführen. In den Jahren, in denen der Religionsunterricht ausfällt, könnten andere Fächer entsprechend intensiviert werden.

Die größte und lebhafteste, aber mit 23 Schülern (15 Mädchen, 8 Jungen) immer noch ideal besetzte Klasse ist das dritte Schuljahr. Teilweise sprühende Kinderintelligenz, rasche Auffassung, Witz, Charme. Lehrbuch aber ist das „Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Ausgabe für das Bistum Rottenburg. Verlag: Katholisches Bibelwerk, Stuttgart. Hrsg. vom Bistum Rottenburg[5]. Lizenzausgabe der im Patmos-Verlag, Düsseldorf, erschienenen Ausgabe des Glaubensbuches für das 3. und 4. Schuljahr. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963."

Das Buch ist leider schlecht. Versuche, überholte Denkschablonen einzuschränken, wechseln ab mit hohlem Pathos.

Ich versuche zu erklären, was es heißt: „Alle Gläubigen waren ein Herz und eine Seele", was zwar die „wörtliche", aber nichtsdestoweniger schlechte Übersetzung von Apg 4,32 ist, und sich in einer Schulbibel wohl einfacher sagen ließe.

Was soll denn heißen: „sie empfingen die Speise in Freude und mit lauterem Herzen?" Es steht zwar da: „Petrus tat seinen Mund auf und sprach" („wörtlich" nach Apg 10,34), aber andererseits ist in dem Bericht über die Bekehrung des Cornelius eine für den Zusammenhang so wichtige Stelle wie das Traumgesicht des Petrus einfach weggelassen. Überhaupt scheint über der Zusammenstellung des Buches der Geist einer seltsamen Entmythologisierung gewaltet zu haben, dem auch andere, vielleicht weniger nebensächliche Dinge zum Opfer gefallen sind. So ist in dem „Aus den Schriften des Alten Bundes" überschriebenen ersten Teil des Buches die doch wohl für Altes Testament und Christentum bedeutsame Tatsache der Beschneidung einfach eliminiert.

Ich bespreche die Beschneidung natürlich trotzdem im Zusammenhang der Abrahams-Geschichten, auch die physiologische Seite. Spontan kommt in der klugen und aufgeweckten Klasse die Frage auf, warum das denn nicht „in unserem Buch drin steht". Die überaus kluge Susi, Tochter des Schulleiters, weiß sofort, warum:

„Weil die Leute, die das Buch gemacht haben – die haben sich scheniert."

So wird es wohl sein.

Was heißt denn: „mildreiche Barmherzigkeit"? Es fällt ihnen ein, daß auf den Senftöpfchen „mild und würzig" steht. Auch die HB ist „eine milde Zigarette, die schmeckt". Ich imitiere das HB-Männchen vom Fernsehen. Allgemeiner Jubel. Aber was „mildreich" ist, können wir uns damit noch immer nicht vorstellen. Ein Mädchen schlägt vor, ich solle sagen, was es bedeutet. Aber ich weiß es ja selber nicht.

„Wie ist ein Lehrer, der etwas nicht erklären kann, was im Buch steht?"

„Dumm!" schreit die Klasse wie aus einem Mund.

Ich schlage vor, das Wort „mildreich" einfach durchzustreichen, da wir alle dumm sind und nicht wissen, was es heißen soll. Aber die Lehrerin hat streng verboten, Striche ins Buch zu machen. Warum eigentlich? Vielleicht ist der besondere Respekt vor bedrucktem Papier auch ein Erziehungsziel. Ich gebe trotzdem die Erlaubnis, das Wort durchzustreichen, was unter Jubel geschieht.

„Mildreich" – das gibt es nämlich wirklich nicht.

Das Ehesakrament wird durchgenommen. Ich

[4] Vgl. Titus Livius, Prolog: „ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum, quae vita, qui mores fuerint, per quos v i r o s . . . et partum et auctum imperium sit."

[5] Ist „das Bistum" also verantwortlich?

bin entschlossen, keinen Aufklärungskurs über Sexualia zu geben. Aus der Klasse kommt die Frage: „Warum heiraten die Leute überhaupt?"
Antwort, ebenfalls aus der Klasse: „Weil es sonst keine Kinder gäbe."
Ich will mich mit dieser Antwort zufrieden geben, da meldet sich das gescheite Kind Ruth: „Aber meine Schwester Gaby ist gar nicht verheiratet und hat ein Kind, und der Klaus da vorne, dem seine Mutter ist auch nicht verheiratet!"
Der Klaus steht auf und bestätigt das: nein, er habe bestimmt keinen Vater. Und das Kind von der Gaby hat auch keinen Vater, behauptet Ruth. Eine von mehreren Sabinen behauptet, es könnten auch zwei Frauen miteinander verheiratet sein.
„? ? ?"
Doch, doch, ihre Mutter hat es gesagt. Das ruft jedoch den Einspruch von Susi hervor (sie weiß überhaupt fast so gut Bescheid wie O. Kolle): „Zwei Frauen können gar nicht miteinander verheiratet sein, denn sie haben ja kein Glied. Und das braucht man, um Kinder zu machen."
„Was ist denn das, das Glied?"
Da „scheniert" sie sich. Von den anderen weiß es keiner. Da sagt sie es doch: „Das ist das, was die Jungen da vorne haben und mit dem sie Pipi machen."
Die Mädchen quietschen vor Vergnügen. Um klar zu machen, daß es ein ganz normales Ding ist, über das man nicht zu quietschen braucht, male ich es an die Tafel. Da quietschen sie erst recht. Ich frage die Jungen, wie sie denn das Ding da vorne nennen. Keiner will es sagen. Da sagt Sigrid: „Spitzle nennen sie es, und ..."
„Schneckerle?"
Ich schreibe beides an die Tafel, und „Glied" dazu.
„Nein, nein, Schnedderle, mit d", verbessern sie.
Gut, nun wissen wir also, daß man das auch schreiben und malen kann, wie andere Dinge. Damit die Jungen auch was zu quietschen haben, male ich nun auch das Ding, mit dem die Mädchen Pipi machen, an die Tafel. Aber sie quietschen schon gar nicht mehr.
Ich erkläre nun einem überaus aufmerksamen Auditorium die Funktion der beiden Dinger. Merkwürdigerweise waren die meisten der Meinung, die Kinder kämen „zu dem Loch hinten" heraus, „wie bei den Kühen" (einer hat's auch ihre Mutter gesagt!). Ich habe einige Mühe, sie zu überzeugen, daß weder bei den Menschen, noch bei den Kühen die Kinder „hinten heraus" kommen.
Ich bin überzeugt, einen passablen Biologie-Unterricht gegeben zu haben. Nur hätte ihn eigentlich der Biologie-Lehrer geben müssen. In der Grundschule gibt es aber, glaube ich, nur Heimatkunde.
Fazit: Es ist für Kinder nicht gut, wenn das Leben mit seinen (oft falschen) Informationen der Schule davonläuft.
Übrigens: Über die Ehe als Sakrament habe ich dann auch noch gesprochen.

Helmut Feld, Tübingen

Zur Diskussion

Entwurf eines Pastoralkonzeptes

Der folgende Entwurf für ein Pastoralkonzept wird hier als Diskussionsbeitrag zu den Fragen der Pastoralplanung und der kirchlichen Strukturen vorgelegt. Er ist entstanden aus Überlegungen einer Gruppe von Kaplänen, insbesondere aus dem Nürnberger Raum, die nach diesen Leitlinien in einem bestimmten Gebiet der Diözese Bamberg als Team die Seelsorge übernehmen möchten. Die Kapläne verstehen den Entwurf nicht als theologischen Überbau oder als Ideologie, nach der sich nun die Praxis zu richten hat, sondern als Arbeitspapier, das die Richtung ihrer pastoralen Tätigkeit angeben soll. – Erst aus einer Vielzahl solcher gut geplanter und verantwortlich durchgeführter Seelsorgemodelle wird sich die pastorale Praxis der Zukunft klarer abzeichnen. *red*

I. Theologische Grundlegung

1. Glücklich zu leben ist die bewußte oder unbewußte Sehnsucht eines jeden. Er sieht

sich aber in Angst und Sorge, in Not und Schuld verstrickt. Deshalb unternimmt er immer wieder Anstrengungen, sich daraus zu befreien. Dabei erfährt er, daß es nicht gelingt, für sich allein glücklich zu werden.

2. Im Leben und in der Botschaft Jesu hat Gott gezeigt, wie wir in unserem Leben Befreiung und Erlösung erfahren können: Jesus hat sein Leben mit anderen geteilt und es ganz für sie gelebt. Den Armen hat er die Botschaft vom Heil verkündet, den Gefangenen Freiheit und den Trauernden Freude. Dabei heilte er alles Leid und jede Not.

3. Obwohl er aber augenscheinlich am Unverständnis und an der Engherzigkeit seiner Umwelt gescheitert ist, war sein Leben sinnvoll. – Dies bezeugt unser Glaube an seine Auferstehung, die es uns möglich macht, auch heute noch unser Leben mit ihm zu teilen.

4. Erlösung und Befreiung erfährt der einzelne heute in der Gemeinde derer, die durch die Begegnung mit Christus ermutigt werden, ihr Leben ganz nach ihm auszurichten: Die Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu in der Gemeinde macht das Leben auch dem sinnvoll, der sein Scheitern und Versagen erkennen muß.
Das Bemühen der Gemeindemitglieder, aufeinander zuzugehen, miteinander zu leben und Not zu lindern, ist für den einzelnen die deutlichste Erfahrung der befreienden Kraft aus der Frohen Botschaft Jesu Christi. Gottesdienst und Sakramente sind die Augenblicke der Gemeinde, die die lebendige Verbundenheit aller in Jesus Christus mit Gott sichtbar machen.

5. Christliche Gemeinde muß wachsen im gegenseitigen Vertrauen, in der Bereitschaft aller, immer und jederzeit zu verzeihen, und im Wagnis der Hoffnung auf das gemeinsame Ziel.

6. Gemeinde läßt sich nicht erplanen und erzwingen. Sie kann jedoch behindert werden durch Formeln und Gesetze, die das Spiel der freien Kräfte lähmen. Obwohl für alle das Angebot der Zugehörigkeit besteht, wird nicht jeder Gemeindemitglied sein können (nicht einmal jeder, der getauft ist und im Bereich einer Pfarrei lebt).
Voraussetzung von seiten der Gemeinde ist, daß in ihr Regeln gefunden werden, die den einzelnen die Möglichkeit geben, entsprechend ihrer Fähigkeit mitzuwirken, die den Freiheitsraum der Mitglieder nicht beeinträchtigen, die die einzelnen immer wieder auf das lebendige Evangelium verweisen.
Voraussetzung von seiten des einzelnen ist sein Glaube, Lebenserfüllung zu finden durch Annahme und Verwirklichung des Evangeliums; sein Bemühen, die eigenen Kräfte, Fähigkeiten und Möglichkeiten für den Aufbau der Gemeinde einzusetzen; seine Offenheit für jedermann und alles, was ihm zur Begegnung mit Christus verhelfen kann, sowie seine Bereitschaft, jederzeit umzukehren, wenn er sich auf einem Weg vorfindet, der ihn von dem gemeinsamen Ziel abbringt.

7. Für den Aufbau einer Gemeinde lassen sich keine Gesetze festlegen. Dennoch ist es notwendig, ein Pastoralkonzept zu finden, das den Beteiligten ermöglicht, ihre Arbeit gemeinsam zu tun. Zusammenarbeit setzt Aufgabenteilung voraus, die der gegenseitigen Absprache und der Zuordnung der Einzelaktivitäten bedarf.

8. Ein Pastoralkonzept muß sich ja nach den Ortsverhältnissen korrigieren lassen. Es betrifft ausschließlich die Form, nicht aber den Inhalt des gemeinsamen Tuns.

II. Abgrenzung und Struktur einer Seelsorgeeinheit

1. Jeder einzelne Christ trägt Verantwortung für seine Mitmenschen. Die Probleme der Anderen dürfen ihm nicht gleichgültig sein. Ihre Bewältigung übersteigt aber oft die Möglichkeiten des einzelnen. Die gemeinsame Lösung solcher Probleme ist Aufgabe der *christlichen Gemeinde.*

2. Die Verantwortung der Gemeinde erstreckt sich auf alle Menschen – gleich, ob sie kirchlich aktiv sind oder nicht. Damit niemand „vergessen" wird, müssen die Seelsorgeeinheiten geographisch umschrieben werden (territorialer Gesichtspunkt).
Da andererseits der Dienst an den Menschen nur dann wirkungsvoll geleistet werden kann, wenn die Anzahl der gemeinsamen Probleme, die Anzahl der beteiligten Personen und die Kommunikationsformen in

einem bestimmten Verhältnis stehen (funktionaler Gesichtspunkt), sind bei der Abgrenzung einer Seelsorgeeinheit folgende Gesichtspunkte zu beachten:

Gruppenpsychologische Voraussetzungen:

Die Arbeitsweise des Gruppengespräches ist nur bis zu einer Anzahl von 12 Personen möglich (Aktionsgruppe). – Mit Hilfe der Methode 66 ist eine Arbeit möglich bis zu einer Beteiligung von $6 \times 12 = 72$ Personen (Aktionsgemeinschaft etwa in einem Wohnviertel).– In größerer Form kann die Arbeit weitergeführt werden, als Publikumsgespräch, bei dem für je 72 Personen einer auf dem Podium sitzt und für sie spricht. Ein Podium ist maximal durch 6 Teilnehmer besetzt ($6 \times 72 = 432$).

Folgerungen für die Struktur einer Seelsorgeeinheit:

Ist bei 432 Personen eine Zusammenarbeit noch möglich, so ist diese Zahl Richtmaß für die Größe einer praktizierenden Gottesdienstgemeinde. Da zu vermuten ist, daß auf einen Gottesdienstbesucher 6 andere Katholiken kommen, ergibt sich für die Gesamtzahl einer Pfarrgemeinde $6 \times 432 = 2592$ Gemeindemitglieder.

Pfarrei = 2600 Katholiken (1 Priester bisherigen Stils)
Pfarrverband = $6 \times 2600 = 15.600$ Katholiken (6 Priester)
Dekanat = $6 \times 15.600 = 93.600$ Katholiken (36 Priester)

3. Die hier ermittelten Zahlen verstehen sich jeweils nur als Richtmaß zur Abgrenzung einer Seelsorgeeinheit. Die Aufteilung muß variabel gestaltet werden, da eine relative Geschlossenheit der Seelsorgeeinheit (hinsichtlich sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Gesichtspunkte) anzustreben ist. Die Grenzen der politischen Gemeinden sollten in jedem Fall berücksichtigt werden.

III. Analyse einer Seelsorgeeinheit

1. Die Art und Weise, *wie* sich in einer Gemeinde der Dienst an den Menschen vollziehen muß, hängt davon ab, *was* zu tun ist. (Die Form richtet sich nach dem Inhalt.)

2. Welche Probleme sind in einer Seelsorgeeinheit vorhanden?

Einzelprobleme: z. B. Familiäres Zusammenleben; Überlastung; Freizeit; Krankheit; Mußehe; uneheliche Kinder; persönliche Schicksalsschläge; Schuld ...
Strukturprobleme: z. B. Gastarbeiter; Pendler; Kindergarten; Altersversorgung; Lehrlinge; Betriebsklima; Überrationalisierung; Krankenversorgung; Schulsituation ...

3. Welche Spezialisten und Spezialistengruppen zur Lösung der Probleme sind in der Seelsorgeeinheit vorhanden?
Einzelspezialisten auf sprachlichem, pädagogischem, organisatorischem, werbungstechnischem, journalistischem, theologischem ... Gebiet.
Gruppen mit Spezialaufgaben: Förderungsgemeinschaften für öffentliche Einrichtungen (sozial-caritativ); Altenheim; Schulen; Familienkreise; Freundeskreise; Männerkreise; Frauenkreise; andere Gruppen mit Problemausrichtung: Freizeit; Kindererziehung; Zeitungen; Sozialamt; Jugendamt; Jugendverbände; kulturelle Einrichtungen ...

4. Welche Verbindungen bestehen zwischen den einzelnen Problemen und Spezialisten? Welche Spezialisten haben mit mehreren Problemen zu tun?
An welchen Problemen vereinigen sich welche Spezialisten?

5. Analyse der Problemzusammenhänge
Beispiel 1: Welche Probleme spielen bei der Gastarbeiterfrage eine Rolle? Arbeitsmarkt, Wohnungsmarkt, Gettomentalität ...
Beispiel 2: Welche Probleme spielen bei der Kindergartenfrage eine Rolle? Arbeitsmarkt, Wohnungsmarkt, Stellenangebote, Frauenarbeit, Interesse von Betrieben (Gewinn) und Konsum (Steuern); vorschulische Erziehung ...

6. Analyse der Korrelationsverhältnisse von Problemen und Spezialisten gegenseitig und untereinander.

IV. Aufgabenstellung

1. Die beschriebene Aufgabe muß *getan* werden: Alles reflektieren und Reden darüber hat dem Tun, der Aktion (im weitesten Sinn des Wortes) zu dienen.
2. Die Aktionen sollen nicht nur im konkreten Fall die Zustände verändern, sondern auch eine breite, bewußtseinsverändernde Wirkung haben.

3. Welche Probleme müssen aufgegriffen werden?
Nach der Aufdeckung und Analyse der Probleme ist eine „Problemhierarchie" zu erstellen. Die Gemeinde wird dort zuerst helfend eingreifen, wo das Unglück am größten ist (sei es hinsichtlich der Anzahl der Betroffenen; sei es hinsichtlich des Grades der Existenzbedrohung). Dabei sind die Möglichkeiten der Gemeinde zu berücksichtigen (d. h. die Anzahl und die Leistungsfähigkeit der Hilfswilligen).
Bei einem bestimmten Grad der Dringlichkeit hat die Gemeinde die Probleme sofort anzugehen (die Probleme, die oberhalb der Dringlichkeitsschwelle liegen).

V. Arbeitsteilung

1. Damit das Bemühen der Gemeinde Erfolg hat, d. h. daß ihr Dienst wirkliche Hilfe für die Menschen ist, müssen die Aufgaben entsprechend der Kompetenz und der Leistungsfähigkeit des einzelnen verteilt werden.

2. Bei den Verantwortlichen in der Gemeindearbeit wird unterschieden zwischen:
Spezialisten (ihre volle Autorität erstreckt sich allein auf ihren Fachbereich) und *Leitern* (sie haben volle Autorität nur insofern, als sie Teilnehmer zum Gespräch verpflichten können. Auf den Ausgang des Gespräches haben sie keinen Einfluß).

3. Gruppen, aus denen die Aktivität, das Leben der Gemeinde wächst:

Reflexionsgruppen

Aufgaben: Aufdeckung und Analyse der Probleme und Problemverbindungen; Darlegung und Erörterung der Zielvorstellungen; Untersuchung möglicher Mitarbeit.
Die Reflexionsgruppen sind auch verantwortlich für die Gestaltung des Gemeindegottesdienstes: Formulierung des Gebetsanliegens (Darstellung des Problems); Auslegung des Evangeliums mit seinem Bezug zum Problem (Darstellung der Zielvorstellungen); Darstellung des Angebotes: Was können wir tun?

Mitglieder: Je ein Mitglied der Aktionsgruppen (als Sachverständige der Problematik); ein Theologe (zur Formulierung der Zielvorstellung); ein Journalist, Methodiker (zur Gestaltung des Beitrags).

Aktionsgruppen

Aufgaben: Probleme den davon Berührten bewußt machen; Wege zur Problembewältigung finden.

Mitglieder (am Beispiel des Problems: Obdachlose): die betroffenen Bewohner der Notunterkünfte (aktiv Leidende); die betroffenen Bewohner der Siedlerumgebung (passiv Leidende).

Spezialisten: Sachverständige (mit den Problemen vertraute Juristen, Sozialarbeiter . . .) und Fachverständige (die die Strukturen freilegen, innerhalb derer das Problem bewältigt werden soll: Finanzfachmann, Werbungstechniker . . .); Diskussionsleiter (koordiniert innerhalb der Gruppe); Sprecher (stellt Verbindung nach „außen" her).

Koordinationskreis

(= Pfarrgemeinderat, Dekanatsausschuß usw.)
Aufgaben: Verbindung zwischen den einzelnen Aktionsgruppen herstellen; Verbindung zur nächst größeren bzw. kleineren Seelsorgeeinheit herstellen; Einigung zu einer Schwerpunkt-Aktion herbeiführen; Vermittlung zwischen Hilfebedürftigen und Hilfswilligen betreiben.

Mitglieder: Sprecher der Aktionsgruppen (als Sachverständige der Problematik); Verantwortliche der Wohnviertel (für die Meinung der Basis); Theologen (zur Darstellung der nächst größeren bzw. kleineren Seelsorgeeinheiten). Die Theologen werden aus dem Kreis gewählt und vom nächst größeren Gremium bestätigt.

4. Die Wohn- und Lebensverhältnisse der hauptamtlichen Mitarbeiter richten sich nach der ihnen gestellten Aufgabe. Leiter, die verschiedene Gremien zu koordinieren haben, leben nach Möglichkeit im Wohnbereich der jeweiligen Kreise.

5. Mit der Übernahme einer leitenden Funktion in einer größeren Seelsorgeeinheit bleibt die Verantwortung für den kleineren Verband bestehen (z. B. der Bischof bleibt Pfarrer seiner Gemeinde).

VI. Überregionale Zusammenarbeit

1. Die Gemeinde ist für die Region, in der sie lebt, deutliches Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes; Zeichen und Werkzeug

der Einheit und Zeichen der Hoffnung der Menschen.

2. Eine Gemeinde existiert nicht für sich allein. Die lebendige Anteilnahme an den Erfahrungen und Problemen anderer Gemeinden verbindet diese zur Einheit der Diözese und der Gesamtkirche.

3. Alle Aktionen, die nicht orts-spezifisch sind, sollen auf breiter Ebene und an mehreren Orten gleichzeitig durchgeführt werden („konzertierte Aktion"). Durch gegenseitigen Erfahrungsaustausch können die Aktionen korrigiert und somit verbessert werden.

4. Der Dienst an den Menschen ist nicht Vorrecht der christlichen Gemeinden. Darum müssen die Gemeinden offen sein für die Mitarbeit von Personen, die sich nicht ausdrücklich zur Kirche bekennen. Die Bereitschaft zur Mitarbeit ist grundsätzlich höher zu schätzen als die bloße Zugehörigkeit zu einer Konfession.

5. Besonders ist auf eine Zusammenarbeit mit den Verantwortlichen der Evangelischen Kirche hinzustreben (etwa im Koordinationskreis). Erst in gegenseitiger Absprache und gemeinsamer Aktion wird es möglich sein, *alle* Bewohner einer Seelsorgeeinheit in den Verantwortungsbereich der Gemeinden wirklich einzubeziehen (nicht nur den geringeren Teil, der seine Zugehörigkeit zu einer Konfession bekennt).

Forum

Sind wir liturgiefähig?

Immer wieder wird die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen gestellt. Deshalb hat die Redaktion beschlossen, einigen Persönlichkeiten zwei möglichst allgemein gehaltene Fragen vorzulegen, um durch die Vielfalt der Aspekte, die auf solche Weise gesammelt werden können, Anregungen für das Gespräch und für eine Klärung der Probleme zu bieten. Leider sahen sich einige Fachleute, auf deren Stellungnahme wir großen Wert gelegt hätten, nicht in der Lage, auf solch engem Raum zu dieser breiten Frage Stellung zu nehmen. Auch so ist aber eine breite Palette an kritischen und anregenden Gedanken und Vorschlägen zusammengekommen, die für viele Praktiker eine Ermutigung darstellen mag, die hier skizzierten Wege zu beschreiten oder auf ihnen weiterzugehen. *red*

Die beiden Fragen lauten:
Sind wir Menschen des technischen Zeitalters noch liturgiefähig?
Wie müßte die Liturgie aussehen, damit sie der psychologischen Situation des heutigen Menschen entspricht?

1. Natürlich sind wir liturgiefähig. Auch im nicht-kirchlichen Bereich wird jeden Tag Liturgie vollzogen. Etwa wenn im Betrieb Arbeitsbesprechungen gehalten werden, die meistens ein bestimmtes Ritual haben. Oder wenn eine Versammlung nach festen Regeln abläuft. Ähnlich ist es bei Sportveranstaltungen, angefangen beim Fußballspiel bis hin zur Olympiade. Sie alle kennen ein bestimmtes Ritual. Das gilt auch von den meisten Sendungen im Fernsehen, vom Verhalten an den Produktionsmaschinen, von ärztlichen Operationen. In all diesen Fällen ist die Einhaltung der Verhaltensmuster und Verlaufsformen sogar entscheidend für die Wirkung. Liturgie als „geordnete Leistung für die Gemeinschaft" (so müßte man das griechische Wort heute wohl übersetzen) ist psychologisch gesehen ein Repertoire eingeübter und entlastender Verhaltensformen, die unter bestimmten Umständen einen bekannten Effekt erreichen lassen. Soziologisch sind sie die Voraussetzung für Kommunikation und Gemeinschaftsleistung. Sie sind in unserem Massenzeitalter häufiger nötig und reicher ausgebildet, als in manchen früheren Jahrhunderten.
Wie verhält sich diese Einsicht aber zur traditionellen Liturgie im Kirchenraum? Liegt hier nicht ein anderer Begriff zugrunde? Die Antwort ergibt sich auch aus dem folgenden.

2. Unter kirchlicher Liturgie versteht man oft Verhaltenstechniken im religiösen Bereich, die bestimmte Gotteserfahrung ermöglichen. Treffender spricht man da von „Kult": be-

stimmte sakramentale Riten, kirchlich vorgeschriebene Gesten und Haltungen sollen Gotteserfahrung – wenigstens im Glauben – organisieren. Das gelingt aber kaum noch. Das liegt an dem falschen Gottesbild, das der Kult voraussetzt. Man meint, Gott sei als Erfüllung des Gefühls (Tröster) oder als Absicherung (Gesetzesüberwacher) oder als Nothelfer (Lückenbüßer) herbeiholbar. Eine solche Auffassung von Liturgie – besser „Kult" – herrschte im Heidentum und zur Zeit Jesu im Judentum. Solcher Kult wirkte aber auch damals nicht mehr, und er wurde von Jesus und den jungen Christengemeinden abgelehnt.

Gott ist nicht mit einem Effekt für unser Leben vergleichbar, den wir mit bestimmten Verhaltensformen auslösen können, wann wir wollen. Wir können dagegen aber das, was wir von ihm seit der Botschaft Jesu erhalten haben, weitergeben: die liebevolle Zuwendung zueinander in der Gemeinschaft des Brotteilens, die Annahme der Ausgestoßenen und Sünder als vollberechtigte Geschwister, das Hinterfragen starrer Gesetze nach ihrer lebensstützenden Intention. Wird das in geformte Verhaltensweisen gebracht und in Verlaufsmodellen eingeübt, dann geschieht Liturgie. Dann will man nicht Gottes habhaft werden, sondern nach seinem Verhaltensvorbild handeln. Liturgie beginnt also mit festen Spielregeln, erschöpft sich aber nicht darin, sondern öffnet – wie im Spiel – hinter dem Regelrahmen den Freiheitsraum für unbelastete Einfälle, ohne Zwang und Verschämtheit. Dann kann sich Göttliches zeigen in je überraschenden Einfällen nicht organisierter Liebe, im je Neuen nicht vorgebildeter Prophetie, in der Frische elementarer Erfahrungen nach alten Handlungsmustern. Deswegen versucht auch die Kunst unserer Zeit serielle Strukturen zu zeigen, innerhalb deren erst neue schöpferische Spielformen sichtbar werden (z. B. Beat als Grundstruktur für Pop).

Die heutige Liturgie müßte also

a) nicht Gott herbeizitieren wollen, sondern seine Zuwendungs-Gaben an den Menschen rituell darstellen;

b) diese Riten nur als Rahmen betrachten, der schöpferischen Spielraum schafft;

c) auf diese Weise die Überritualisierung des täglichen Lebens aufgreifend, die Menschen in die willkürlose göttliche Freiheit führen.

Elmar Bartsch, München

1. Der Ausdruck „technisches Zeitalter" scheint mir zur Charakterisierung unserer Zeit keineswegs auszureichen, denn diese ist ebenso auch ein „Zeitalter der Revolutionen" und vielfältiger Neuschöpfungen. Sie ist nicht nur technologisch und rational, sondern in gleichem Maße auch leidenschaftlich, sentimental oder romantisch.
Die Übertragung von ereignishaften (vor allem sozialen und politischen) Werten und von Werten der Dauer (innere Rhythmen und Stimmungen) auf die religiöse Ebene bietet genügend schöpferische Möglichkeiten, so daß man wohl sagen kann; der Mensch von heute bleibt liturgiefähig, genauer gesagt, er bleibt offen für liturgische Feiern, die er selbst gestaltet. Die traditionelle römische Liturgie auch in ihrer erneuerten Form besitzt nur geringe Chance, wirklich verstanden und erlebt zu werden. Diese Tatsache ist zweifellos bedauerlich, doch wird sie fast überall festgestellt.
2. Die eigentliche Frage liegt in der Schwierigkeit, den wesentlichen Linien des christlichen Dogmas treu zu bleiben, ohne sie immer unmittelbar und genau formulieren zu können. Der normale Zugang zum Religiösen eröffnet sich heute nicht von einer theologischen Schau der Welt und ihrer Geschichte, sondern von einem Gesamt tiefster menschlicher Werte her. Es geht darum, diese Werte in einer zugleich einfachen, exakten und dennoch poetischen Weise zu leben und auszudrücken.
Nur wenn man diese Erfahrungswerte als Sprungbrett anbietet, wird der Mensch von heute bereit sein, sich in den Bereich des Glaubens führen zu lassen. Dieser Bereich des Glaubens muß dann allerdings wieder mit den Realitäten des Alltagslebens und mit den heutigen Menschheitsidealen in Einklang gebracht werden – und auch das ist schwierig. Jedenfalls scheint die säkulare, „horizontale" Dimension, von der bei Bonhoeffer, Robinson und anderen Autoren aus jüngerer Zeit (die zumeist etwas einseitig interpretiert werden) die Rede ist, dem Menschen der siebzi-

ger Jahre mit seinem Durst nach Totalität nicht zu genügen. Die „Kommunion", die er anstrebt, greift offenbar über den einfachen zwischenmenschlichen Kontakt hinaus, obwohl dieser natürlich ein notwendiges und zweifellos erstrangiges Element bleibt. Überdies vollzieht sich im Menschen unserer Tage etwas wie eine kontemplative, vielleicht sogar mystische Entfaltung (mag sie den Tendenzen des Yoga oder Zen verwandt sein oder nicht). Sie in die Liturgie zu integrieren wäre äußerst wichtig, weil sich uns hier eine unerwartete Chance bietet, dieser wieder eine Dimension der Innerlichkeit und eine transzendente Richtung zu geben.

Liturgiefeiern in kleinen Gruppen (oder Hausliturgien) sind die einzigen, die uns hier etwas wie eine Synthese bieten. Sie ermöglichen echte Gemeinschaft unter den Anwesenden (Element der inneren Verbundenheit). Sie ermöglichen einen echten Gedankenaustausch über das Tagesgeschehen (Element der gemeinsamen Öffnung nach außen). Sie ermöglichen ein aktives persönliches Gebet, etwa in wirklich innerlich vollzogenen Schweigepausen im Rahmen der Liturgie und in einer Zeit erfüllter stiller Andacht des einzelnen nach der Liturgie (eremitisches Element). Schließlich findet das Fest – ein Phänomen, dessen innere wie ausdrucksmäßige Bedeutung heute von allen erkannt wird – in der Liturgie eine Verwirklichung von außerordentlicher Tiefe und Echtheit (Element der Festlichkeit).

Es ist klar, daß der heutige liturgische Rahmen diesen neuen Bedürfnissen nicht entspricht. Die überwiegende Mehrheit der alten wie der neuen Kirchen machen es den Mitgliedern einer kleinen Gruppe sehr schwer, sich brüderlich um den eucharistischen Tisch zu versammeln und untereinander ein Gespräch zu führen. Noch weniger ermöglichen sie dem einzelnen stille andächtige Sammlung von echter kontemplativer Wachheit. Privathäuser bieten hier einen günstigeren Rahmen, wenn sie zugleich genügend einfach und menschlich ansprechend sind.

Kann eine Erfüllung all dieser Bedürfnisse im Rahmen einer Pfarrliturgie gefunden werden, die mehrere hundert Menschen vereint? Das ist fraglich, abgesehen von den gewiß seltenen Fällen, in denen es gelingt, die oben genannten Werte auf einen größeren Maßstab zu transponieren.

Das Kriterium des Gelingens liegt wahrscheinlich in der Möglichkeit, die einer festgefügten Gemeinschaft immer offen steht, selbst an der Gestaltung ihrer liturgischen Ausdrucksformen mitzuwirken.

Frédéric Debuyst, Ottignies (Belgien)

1. Ehe man heute von der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen spricht oder sie gar leichtfertig verneint, muß man bedenken, daß Liturgie – d. h. Sakramentenvollzug – „Gottes Heilswirksamkeit im Zeichen" ist, nicht bloß – und dann leicht zu unterlassende! – Verfeierlichung solchen Geschehens gelegentlich seiner Realisation. Zeichen oder Symbole sind nur Urphänomene des Humanen, entsprechend der menschlichen Grundbefindlichkeit, rein Geistiges gar nicht anders als im sinnlich Faßbaren auszudrücken: in Sprache, Schrift und Zahl, in Geste, Zeichen oder Naturelement. Als geistbegabtes Wesen erkennt der Mensch das Wesen der Dinge, als Gemeinschaftswesen teilt er alles Erkennbare aber nur mit – aufgrund des Vorverständnisses seiner Gruppe – im sinnlich warnehmbaren „Zeichen". Oder eben gar nicht! Es gibt niemals eine „Sprache von Seele zu Seele", sondern stets nur im sinnlich wahrnehmbaren Medium, das dann die Erkenntnis bewirkt. Liturgie, Sakramentsvollzug, ist nun geradezu Erfahrung von Gottes Heilswirksamkeit im Zeichen sowie die glaubende Antwort des Menschen. Diese dann freilich nicht mehr bloß im Symbolhandeln, sondern „in Geist und Wahrheit", im Wirken des Heils im Leben aus dem Glauben. Liturgie muß ja immer „offen sein zum Leben", wenn sie nicht in tradiertem frommem Getue erstarren will.

Wie jedes Symbol – etwa die Sprache – aus dem Vorverständnis der Gruppe lebt, so jedes liturgische und sakramentale Zeichen aus dem Glauben der Gemeinde. Sonst rückt es sofort fatal in den Bereich des magischen Entsprechungs- und Sympathiezaubers einer prä- oder paralogischen Welt! Liturgie und Glaube sind notwendige Korrelate, wenn auch nicht das Glaubensvorverständnis (wie Luther meint) die Wirkung auslöst, sondern

erst das instrumentale Zeichen des Sakraments. Wie ja auch nicht das Verstehen-Können die Erkenntnis auslöst, sondern erst das gesprochene Wort.
Liturgie ohne Glaube ist ein müßiges Unternehmen; anderseits kann kirchlicher Glaube – wenn er nicht seine Selbstidentität seit Christi Geburt aufgeben will – auch heute nicht der Liturgie entraten. Vor der Liturgiefähigkeit muß man von der Liturgiebedürftigkeit reden! Analphabetentum kann ich statistisch registrieren und nichts tun; ich kann aber auch mit Schmerz feststellen, welches handicap es ist und mir etwas einfallen lassen, wie ichs beseitigen kann, um dem Menschen eine neue Dimension seiner Existenz zu eröffnen. Es gibt eben auch ungenutzte Anlagen im Menschen, die man nicht schlicht konstatieren darf. Oder nur beklagen.

2. Bei den sakramentalen Riten gibt es einen gewissen Grundkanon, der aber gar nicht einmal so groß ist: Waschung und Salbung, Brot und Wein, preisendes Wort, ganz schlichte Gesten wie Handauflegung und Handreichung. Im Grunde wären das schon alle Primärriten der Sakramente. Die anderen sind dann kulturmorphologisch bedingt und nicht absolut zwingend, unaufgebbar oder unwandelbar. Je mehr solche Zeichen aus sich verständlich und ohne Künstlichkeit sind und daher als angemessen empfunden werden, desto besser kann sich der Mensch in ihnen ausdrücken oder ausgedrückt finden. Das Begreifen und Realisieren des ausdrucksmächtigen Zeichens ist Kern aller humanen Bildung, schon in der schlichtesten täglichen Kommunikation, dann vor allem in der Kunst, in der religiösen Welt, eben in der Liturgie. Sorge der Gemeinde und ihres Liturgen muß es sein, daß Zeichen wirklich sprechen, aufmerken lassen, einen Signalwert enthalten, anziehen, ein Angebot deutlich zum Ausdruck bringen, Assoziationen auslösen, eine Selbst-Identifikation ermöglichen. Und vor allem auch: einen Entschluß auslösen und eine Aktion befördern. So sehr das Symbol – von seinem Wesen und seiner Unmißverständlichkeit her – etwas gültig Geprägtes und Geformtes und daher nur sehr begrenzt Variables ist, so sehr ist alle geistlose Routine in seiner Verwendung sein Tod. Wie ja auch Worte dahinplätschern und einschläfern, aber auch wecken können. Das Symbol muß menschlich sein, um überhaupt Symbolwert zu haben. *Johannes H. Emminghaus, Wien*

1. Um den wahren Stellenwert der Frage zu ermitteln, stellen wir eine Gegenfrage: Gesetzt den Fall, wir kämen zur Einsicht, die Menschen unseres Zeitalters wären nicht mehr liturgiefähig; würden wir oder dürften wir dann aufhören, das Gedächtnis des Herrn zu feiern? Nein, denn es ist vom Herrn gestiftet und verfügt, „bis er wiederkommt". So ist also die gestellte Frage sekundär, denn wir müßten auch mit nichtliturgiefähigen Gläubigen die Liturgie feiern, so barbarisch oder ungefüge dies auch gelingen müßte. (Gäbe nicht der Glaube auf jeden Fall eine Liturgiefähigkeit, vielleicht sogar die entscheidende?)
Der Mensch kann nicht wesentlich umgebaut werden. Das Verhältnis seiner Innenwelt zur Außenwelt, seine körperliche Struktur von oben und unten, die Gliederung seines Lebens in Werktag, Freizeit und Feier, das Verhältnis von Mensch zum Mitmenschen, das Verhältnis zu Licht und Finsternis (auch die hellste Neonbeleuchtung macht die Nacht nicht zum Tag!) sind lauter bleibende Symbolverhältnisse, die zwar variiert, nicht aber kassiert werden können.
Freilich ist die Liturgiefähigkeit bedroht, nicht nur in den hochgestochenen Diskussionen intellektueller Snobs, sondern auch im verkitschten, konservativen katholischen Volk. Aktives Sehen und Hören wird ungewohnt; wir wissen mit unseren Händen nichts anzufangen, außer Schaltknöpfe zu betätigen; Brot wird zum nebensächlichen, eher gering geschätzten Lebensmittel, Mahl degeneriert zur Abspeisung einzelner. Aber Liturgiefähigkeit kann und muß gefördert werden als Rettung der Menschen vor Degeneration. Bezeichnend ist dafür die Renaissance der Kerze, der steigende Badekomfort (hier ist eher die römische Kirche blaß in ihrem Taufritus im Gegensatz zum orthodoxen Ritus!). Bei der Bildung der Symbolfähigkeit des Menschen hat die Kirche Bundesgenossen und muß ihre Hilfe annehmen, etwa die moderne Kunst, die unermüdlich ist im Finden von neuen Symbolen, oder die moderne Literatur mit ihren Gleichnissen und Chiffren.

2. Auch hier sei es erlaubt, eine Gegenfrage zu stellen: Entspricht etwa die Mode der Psychologie des heutigen Menschen? Nein, sie wird „gemacht". Die Psychologie unterwirft sich ihr, ändert sich nach ihr, paßt sich ihr an. So wird man auch Psychologie oder Soziologie für keine unüberwindlichen Hindernisse einer gestalteten Liturgie ansehen müssen, sofern diese nur echt, lebendig, gläubig vollzogen wird. Freilich wird die Liturgie heutzutage sparsam in Gesten und Aufwand sein müssen. Eine redliche Armut ist vielleicht der keimhafte Neubeginn für formkräftigere Zeiten. Wir werden nicht davor zurückschrecken dürfen, klein und gering anzufangen, wenn nur urtümliches, saftiges Leben darin wirkt. Wir dürfen vor dieser „Dürftigkeit" ebensowenig erschrecken, wie vor der Primitivität, ja Banalität moderner Kunstformen, in denen aber doch, hoffentlich, zum Teil wenigstens, Samen künftiger größerer Zeiten gesät werden. Moderne Liturgie verträgt kein Getue, keine kleinformatige Symbolisterei, verlangt aber doch echte Feierlichkeit. Der moderne Mensch will in ihr das Verständliche voll verstehen (hieher gehört die noch recht behelfsmäßige Textfrage der Liturgie in der Volkssprache!), aber er muß auch hingeführt werden, das Unbegreifliche in lebendigen, nicht erstarrten Gleichnissen zu schauen und zu verehren. Das Bedürfnis hiezu ist ihm, soweit ich sehe, nicht abhanden gekommen.

Joseph Ernst Mayer, Wien

Wir leben in einer Leistungsgesellschaft, die rationelle Planung und Produktion fordert. Das „technische" Zeitalter hat bedeutende Erfolge in Industrie und Wissenschaft zu verzeichnen. Aber wesentliche Dimensionen des personalen, sozialen und religiösen Lebens verkümmern: das Verständnis für Zeichen und Symbole schrumpft; wir verlernen zu feiern und zu spielen; die Phantasie verarmt; das Verhältnis zur Geschichte ist gestört. In einer stark verzweckten Welt wird es dem Menschen schwer, ein erfülltes Leben zu finden. Er ist isoliert, von der sinngebenden Ganzheit der Wirklichkeit abgeschnitten und reagiert darauf immer häufiger durch Flucht: in den Rausch, die Ideologie, den Aktivismus. Dieses Fluchtphänomen, aber auch positive Neuansätze werden u. a. in der modernen Kunst greifbar: Theater, Musik, Literatur protestieren gegen eine verplante und verzweckte Welt und versuchen, den Menschen aus der Rolle des bloßen Zuschauers und Konsumenten herauszuführen. Ähnliches geschieht im politischen und gesellschaftlichen Leben. Neben der Weigerung sich daran zu beteiligen, stehen Versuche zu einem spontaneren und tieferen Engagement: Happenings, Demokratisierung, partnerschaftliche Diskussion und das Verlangen nach Mitverantwortung auf allen Ebenen kennzeichnen die Situation.
Die genannten Neuansätze sind trotz der oftmals fragwürdigen und unzureichenden Begründung und trotz der indiskreten Vermischung verschiedener Sach- und Kommunikationsebenen (z. B. zwischen Kunst und parteipolitischen oder ideologischen Auseinandersetzungen) als Versuche zu integrierender Sinndeutung zu verstehen. In der Antwort auf solches Suchen liegt die Aufgabe der Kirche und ihres Gottesdienstes. Die Liturgie ist und bleibt soweit und solange relevant und vollziehbar, als sie den Menschen des „technischen" oder irgendeines anderen Zeitalters trifft, d. h. die konkrete Analyse seiner jeweiligen Situation leistet und sie in eine umfassende, die gesellschaftlichen und gegeschichtlichen Dimensionen seines Lebens umgreifende Sinndeutung hinein aufhebt. Sie kann das leisten, weil sie als das die vergangenen Heilstaten und die eschatologischen Verheißungen Gottes feiernde Gedächtnis Vergangenheit und Zukunft umgreift, weil sie den einzelnen in die Gemeinschaft integriert und weil sie beiden den umfassenden Heilssinn ihrer Existenz nicht nur zeigt, sondern vermittelt. Sie wird das aber nur leisten, wenn sie die Symbole, d. h. die Worte, Gesten und gesellschaftlichen Formen der jeweiligen Epoche als Medium dieser Vermittlung ernstnimmt.

Hans Bernhard Meyer, Innsbruck

1. Wenn eine solche Frage überhaupt gestellt wird, kann der Grund entweder in der Liturgie, wie sie eben gefeiert wird, oder in der Verfassung des heutigen Menschen – oder aber in beiden liegen. Ich vermute letzteres.
Vom heutigen Menschen her wäre zu fragen,

wie es mit seinem Glauben steht und mit der Fähigkeit, diesem Glauben Ausdruck zu verleihen. Da Glaube und Liturgie eine soziale Dimension haben, stellt sich die weitere Frage nach den sozialen Bezügen des heutigen Menschen, also etwa: ist die Pfarrgemeinde überhaupt noch eine Realität im Leben des Großteils der Katholiken? In welchen Zusammenhängen erfährt der Mensch heute überhaupt noch Sinngebung seiner Existenz (Beruf, Familie, Freundesgruppen, oder wo...)? In welchen Formen vollzieht sich menschliches Beisammensein heute? Vermögen wir überhaupt noch Feste zu feiern und wenn ja, wie tun wir es?

Von der Liturgie her stellt sich uns die bedrückende Frage, warum sie allzuoft so langweilig ist. Werden in ihr überhaupt die existentiellen Fragen des heutigen Menschen berührt? Und warum ist in ihr so selten spürbar, daß Christentum frohe Botschaft ist? Wo erleben wir, daß die Eucharistie – wie die Apostelgeschichte berichtet – „mit Jauchzen" gefeiert wird?

2. Wenn die Liturgie die heutigen differenzierten Menschen erreichen will, muß sie vielgestaltig sein. Das besagt, daß ihre Gestalt grundverschieden sein muß, je nachdem, ob etwa 300 Menschen in einer Pfarrkirche oder 15 in einer Wohnung Eucharistie feiern. Die Formen auch der erneuerten Liturgie, die für die Pfarrgemeinde recht sein mögen, sind es nicht für die kleine Gruppe (da kann der Priester einfach nicht sagen: „Der Herr sei mit euch!"). Die Formen dafür müssen erst gefunden werden: vor allem müssen sie sehr persönlich sein, nicht einfach objektiv und distanziert (was Guardini noch so sehr an der Liturgie bewundert hat). Ohne Experimente wird das nicht gehen. Damit ist freilich nicht unerleuchtete Experimentiersucht gemeint, sondern die unumgängliche Suche nach dem wesenhaft Richtigen.

Zu fragen ist auch nach der Häufigkeit des Gottesdienstes. Liturgie als Verkündigung hat nicht den gleichen Charakter wie Liturgie als Fest. Ein Wortgottesdienst als Verkündigung und Konfrontation mit der täglichen Wirklichkeit ist allsonntäglich denkbar, nicht aber ein echtes Fest. Feste sind Höhepunkte im Dasein des Menschen, und die erleben wir allemal selten. Wenn die Liturgie nicht eine auf die Dauer penetrant rationalistische Sache werden soll, muß sie wenigstens hie und da festlichen Charakter tragen. Das könnte einigemal im Jahre geschehen, etwa in der Osternacht, oder aus einem besonderen Anlaß. Ein solches Fest müßte gut vorbereitet werden und müßte auch in der Gestaltung den Charakter des Außergewöhnlichen tragen. Die Vorbereitung darf auch nicht nur in der Hand einiger weniger liegen: jeder, der etwas beizutragen hat, sollte willkommen sein.

Glücklicherweise ist das, was hier gesagt wird, nicht bloße Theorie. Es gibt Eucharistiefeiern im kleinen Kreis und Osternachtsfeiern mit Großgemeinden, bei denen man erfährt, daß auch heute noch dem Glauben echt, ungezwungen und freudig Ausdruck gegeben werden kann. Vielleicht ist es gut so, daß das alles von unten her wächst, und vielleicht geht es kaum ohne Widerstand von oben, bis es sich bewährt hat und akzeptiert wird – das war in der ganzen bisherigen Geschichte der Liturgischen Erneuerung so.

Günter Rombold, Linz

In der Kirche macht man sich heute Gedanken und stellt sich manche Fragen über den Vollzug der Liturgie, weil viele Menschen unsere Liturgie nicht mehr verstehen oder keinen Zugang zu ihr haben. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Menschen überhaupt keinen Zugang zu „Formen" hätten.

Die Hauptschwierigkeit dürfte darin liegen: wir versuchen mit einigen Modernisierungen in der Liturgie fehlenden oder gar zerbrochenen Glauben aufzubauen. Aber Glaube bzw. Gottesbezug, Gotteserfahrung ist nicht „machbar", er ist zuerst Geschenk. Wir können uns dafür bereiten, indem wir tun, was das Evangelium sagt. Wenn Liturgie Vollzug des Glaubens ist, muß der Weg umgekehrt gegangen werden, nämlich vom (erneuerten) Glauben zu neuen Formen, die sich daraus ergeben müßten und würden.

Neue liturgische Formen müssen werden, wachsen. Das könnte geschehen von den verschiedenen kleinen Kreisen, Hausgemeinden oder Personalgemeinden her und von den Formen, die diese finden. Das braucht Zeit, Geduld und Offenheit sowohl der Gläubigen wie der kirchlichen Amtsstellen.

Neue Formen setzen voraus, daß unter den Teilnehmern (Gliedern) solcher Kreise Vertrauen, lebendiges Miteinander, die neutestamentliche Brüderlichkeit herrschen. Wo echte Gemeinschaft aus dem Glauben und im Geiste Jesu wirklich *da* ist für alle Lebensbereiche, stellt sich die Frage nach neuen Formen anders oder gar nicht.

Diese Kreise und Gemeinschaften müßten ihr Leben und ihre Formen in die größere Gemeinde miteinbringen, z. B. in die Pfarrei im traditionellen Sinn. So könnte der Pfarrgottesdienst aus der Anonymität und Unverbindlichkeit herausgebracht werden. Bei der Fluktuation der Bevölkerung wäre so die Pfarrei das umgreifende Ganze – für alle Gläubigen. Auf diesem Weg könnte unsere Liturgie nicht nur von leeren Formen befreit werden, sondern auch wieder eine Gestalt gewinnen, die den ganzen (!) Menschen anzusprechen vermag. Die Frage nach liturgischen Formen stellt sich auch noch anders: Kann man heute überhaupt noch Formen (Gesten) für die Kirche in allen Teilen der Welt verpflichtend machen? Könnte nicht auch von den farbigen Völkern ein Beitrag für unsere Frage nach dem Glauben und dem Gottesdienst geleistet werden?

Im Ganzen stellt sich – insbesondere für den Liturgen – die Frage nach der Wahrhaftigkeit bzw. Redlichkeit und nach der Offenheit für den Menschen, für die gesamte Wirklichkeit unseres Lebens. Sich Sorge um die Liturgiefähigkeit der Gläubigen machen, hieße dann: sich Sorge um den Glauben und dessen Verkündigung machen, um die Möglichkeit des Glaubens, des gelebten Evangeliums heute.

Elmar Weiler, Hinterzarten

1. Zunächst müssen wir uns fragen, welche Liturgie hier überhaupt gemeint ist, die hier in Frage gestellt wird. Ist es die Liturgie, die uns als Gestaltung einer inneren Gesinnung des Menschen gegenübertritt? Oder sind es die verschiedenen Vorstufen, wie etwa das interessierte Zuhören einer rhythmischen oder klassischen Messe oder die grundsätzliche Bereitschaft, wieder einmal in der Pfarre vorbeizuschauen, in der man geheiratet hat, von der man unlängst einen recht netten Kaplan kurz im Haus getroffen hat, in der man das eine oder andere Fest mitfeiert, weil einem zu Hause auch keine bessere Gestaltung einfällt? Mag sein, daß solche Vorstufen ein grundsätzliches „Nein" zur Liturgie verhindern, ja, daß darin sogar echter Zugang zur Liturgie liegt. – Hier soll die Rede sein von Liturgie als Gottesdienst im Sinne echter Dankbarkeit, also bewußt vollzogene Tat des Glaubens; eine Dankbarkeit gegen Gott, die Liebe zu den Mitmenschen im Gefolge hat. Der Vollzug einer solchen Liturgie stößt heute tatsächlich auf Schwierigkeiten, die wir zu nennen versuchen wollen:

Gemeinsame Feier der Liturgie erfordert das Finden von Ausdrucksformen, die uns wirklich gemeinsam sind. Das aber wird in einer so pluriformen Gesellschaft wie der unsrigen nur schwer gelingen. Denn was für den einen auf gedecktem Tisch das schön geschmückte Glas mit einer Andeutung von Wermut ist, sind für den anderen drei hintereinander getrunkene Flaschen Bier ohne Glas ... Liturgie darf ja nicht nur als Sache einer bestimmten Bevölkerungsschichte betrachtet werden. Es gibt nicht wenige Kreise, wo es heute kaum mehr gemütliches Essen, Gute-Nacht-Geschichten für die Kleinen, große Geburtstagsfeiern oder mit Spiel und Spaß gestaltete Kinderjausen gibt. Was geblieben ist, sind spontane Formen, wie Fuchsschwänze am Moped, die neu gestrichene Zimmertür und vereinzelte Liebes- oder Zornergüsse über die Kinder. Viele dieser Formen ergeben sich weit mehr, als daß sie bewußt vollzogen sind. Und setzt Liturgie als Feier der Gemeinde, sei es in Taufe, Bußandacht oder Eucharistie, nicht z. B. festgesetzte Zeiten voraus?

Schauen wir weiter in das Leben eines nicht geringen Teiles von uns Menschen: Bewußt oder oft auch verdrängt empfinden wir unser Leben immer mehr auch als Gefährdung, mag das nun für manchen älteren Menschen allein durch die Tatsache eines überhandnehmenden Verkehrs gegeben sein, für junge Intellektuelle durch die nicht beantwortete Frage zunehmender Manipulierbarkeit des Menschen. Ein neues Familien- und Wohnungsgefühl ist im Entstehen – meine vier Wände, die mir gehören, wo ich mich vor den Anforderungen und auch den Gefahren des Lebens sicher fühle. Deshalb sucht der Mensch keine Bindungen, von denen er nicht

vorher weiß, was sie bringen, und er unterhält Mitmenschlichkeit und Gemeinschaft gerade noch im Kreis seiner Verwandten und wenigen „Freunde", wobei seine Hilfsbereitschaft vielleicht etwas weiter reicht, in dringenden Situationen auch zu den Hausnachbarn. Wie sollte dieser Mensch dann Sehnsucht nach Liturgie haben, die Bereitschaft zur Verwirklichung des Glaubens und zum Herausgehen aus den vier Wänden erfordert? Das umsomehr, als er Liturgie doch kaum – was sie allerdings doch sein könnte – als Lebensvollzug einer Mitmenschlichkeit in seinem kleinen Persönlichkeitsbereich erleben kann, sondern nur als unpersönliche Veranstaltung in einer unpersönlichen Kirche. Solcherart „Veranstaltungen" gibt es heute viele und interessantere. – Dem Jugendlichen gegenüber steigert sich die Problemtiefe: Denn Erwachsene, die trotz der oben genannten Schwierigkeiten einen Weg zum liturgischen Vollzug gefunden haben, lieben das Gleichmaß, das Geordnete, das Gesicherte. Die Jugend hingegen will versuchen, sie will allein und nicht „eingegliedert" sein, sie will momentane Einfälle verwirklichen.

2. Wie könnte nun ein Wiederbelebungsversuch der Liturgie aussehen? Was können wir konkret tun? Wir gestalten Liturgie in kleineren Gruppen untereinander bekannter Menschen; wir lassen alle Vorstufen von Liturgie gelten, um sie nach Möglichkeit zu vertiefen; wir sind bereit zu einer Fülle liturgischer Formen, auch solchen, die irgendwo aus der Situation heraus entstehen; wir wollen auch den Bereich liturgischen Lebens schätzen, in dem der Mensch das Paradox unpersönlicher Mitmenschlichkeit sucht, nämlich im „volksfestartigen" einer Mette, eines Palmsonntags. Vor allem aber haben wir die Hoffnung, daß der Glaube, der von und in der Kirche in echter Mitmenschlichkeit vollzogen wird – durch Hausbesuche aus echter Anteilnahme, durch soziale Hilfen, die gerade in der Großstadt nicht immer Nachbarschaftshilfe sein werden, durch das ehrlich gemeinte persönliche Wort, das die „Volksfestliturgie" einer Taufe, eines Begräbnisses, heute auch noch einer kirchlichen Trauung glaubwürdig macht, durch unser Dasein als Mitmensch, nicht zuletzt durch das Herabsteigen aus verlogenen Sicherheitsstellungen in ein Mitfürchten und Mitsuchen in unserer Mitwelt –, daß also ein so verkündeter Glaube Verständnis, ja sogar den Wunsch schafft, ihn auszudrücken als Bekenntnis des Grundes unserer Hoffnung.

Peter Zitta, Wien

Glosse

Michael Pfliegler, ein Prophet des 20. Jahrhunderts

Der nunmehr 80jährige Michael Pfliegler gehört zu den großen Männern und Führungsgestalten des österreichischen Katholizismus. Bei der raschen Entwicklung der letzten fünfzig Jahre ist es kein Wunder, daß sein Name den Älteren mehr sagt als den Jungen.

Michael Pfliegler ist eine prophetische Gestalt; selber armer Leute Kind, hat er sich hochgearbeitet, ohne je die Verbindung zum einfachen Volk zu verlieren. Seine wichtigste Funktion war, Volkstribun d. h. Anwalt der Arbeiter gewesen zu sein, als die Kirche durch die Entwicklung gedrängt wurde, sich von der allzu engen und selbstverständlichen Verbindung mit der bürgerlichen Welt zu lösen. Pfliegler sprach laut und eindeutig aus, was heute für die österreichische und europäische Kirche weithin selbstverständlich ist: die Kirche darf sich an keine politische Partei binden, und wo sie es getan hat, muß sie sich davon energisch und vollständig lösen. Pfliegler hielt große Volksversammlungen und setzte sich für eine nach links und rechts gleichmäßig unabhängige Kirche ein. Man erinnere sich, daß der spätere Erzbischof von Wien, Kardinal Innitzer, vorher Minister der katholischen Volkspartei war; der vielgeschmähte „Prälat ohne Milde" Dr. Seipel war Bundeskanzler, und wegen seiner Politik traten Hunderttausende von erbitterten Arbeitern aus der Kirche aus. Pfliegler erkannte mit seltener, ja prophetischer Klarheit den verhängnisvollen Irrtum und trat undemagogisch, aber entschieden dagegen auf. Schon damals verkündete er den Primat der Seelsorge – heute eine Selbstverständlichkeit, da-

mals aber vollzog sich die Umstellung unter schweren Erschütterungen und Kämpfen. Pfliegler war Lehrer und Menschenführer. Tausende waren in der Mittelschule seine Schüler oder gehörten der von ihm zusammen mit Karl Rudolf gegründeten und geleiteten Katholischen Mittelschuljugend an; eine Generation von Priestern wurde durch ihn erzogen oder doch tief beeinflußt. Zahlreiche Menschen, denen er persönlich viel bedeutet hat, blieben oder wurden um seinetwillen katholisch. Seine Strahl- und Wirkungskraft war überaus groß, wie selten bei einem Priester dieser Generation.

Pfliegler war ein bedeutender Schriftsteller. Hellsichtig erkannte er die großen Themen und schrieb darüber mit Eifer und Klarheit. Seine pädagogischen und theologischen Bücher erreichten mit Recht große Auflagen.

Pfliegler war kein Revolutionär. Er hat es sich nie leicht gemacht. Mit Klugheit und Verantwortungsgefühl legte er Zeugnis ab von seiner Meinung. Kein Wunder, daß er auf Widerstand stieß, daß er große Schwierigkeiten hatte, unter denen er sehr litt. Daß er noch den Humor aufbrachte und in seiner vornehmen Art zu lachen verstand und andere mitriß, gehört zum Geheimnis seiner Persönlichkeit.

Heute, da sich die Sonne seines Lebens neigt und er uns in der Öffentlichkeit entrückt ist, spüren wir um so mehr, was wir ihm verdanken, und wie wir ihm verbunden sind. Schmerzlich vermissen wir Priestergestalten von seinem Format im kirchlichen Leben unseres Landes heute.

Franz Jantsch, Hinterbrühl b. Wien

Bücher

Osmund Schreuder (Hrsg.), Der alarmierende Trend. Ergebnisse einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1970.

In den letzten Jahren häufen sich die soziologischen Untersuchungen über das Priestertum. Eine der hervorragendsten Arbeiten ist die von Osmund Schreuder durchgeführte Befragung des holländischen Klerus, deren Ergebnisse im vorliegenden Werk veröffentlicht sind. Die Untersuchung bildet ein vortreffliches Bild der Einstellung der holländischen Priester, Diakone und Subdiakone zu Fragen des Zölibats. Die größte Bedeutung hat diese Arbeit für das Anliegen einer Diagnose der Situation der Kirche. Nur auf dem Hintergrund wissenschaftlicher Untersuchungen ist es für die Kirche möglich, sich ein Urteil über die tatsächliche Situation zu bilden. Gerade von diesem Anliegen her wäre allerdings wünschenswert gewesen, wenn der Leser eingehender über die Formulierung der Untersuchungshypothese und über die Art der Durchführung informiert worden wäre. Gemäß dem zum Teil veröffentlichten Grundriß der Leitthese hatte die Untersuchung ja das Ziel, auch den Zusammenhang zwischen den Einstellungen zum Zölibat und der Beurteilung anderer Probleme aufzudecken. Dabei zeigt es sich, daß jene, die eine Änderung der Zölibatsgesetzgebung erwarten, auch ähnliche Anschauungen in bezug auf die Reform der Kirche haben; während sich aber nur 5 Prozent der Antworten für die Beibehaltung des Zölibatsgesetzes in der bisherigen Form aussprechen, bilden die Meinungen über die möglichen Änderungen ein Mosaik ganz unterschiedlicher Färbung, entsprechend den Einstellungen über das Kirchenbild und die gesamte Amtsauffassung. Der Status und die Rolle des Priesters korrelieren also miteinander. Dieses Anliegen nimmt aber keine bevorzugte Stelle ein und wurde nicht ganz konsequent zu Ende geführt. Trotzdem können die Autoren des etwas populär abgefaßten Buches den Leser überzeugen, daß das Problem des Status der Priester im Zusammenhang mit den verschiedenen Aspekten seiner Rolle behandelt werden muß. Es genügt also nicht, lediglich in der Zölibatsfrage Änderungen vorzunehmen, sondern die Reform muß das gesamte Rollenverständnis und die Funktion des Priesters erfassen. Eine in diesem Sinn noch deutlicher ausformulierte Leithypothese könnte der Theorie des Funktionalismus mit dem Begriff der Kirche als System und dem des Priestertums als Sub-

system eine noch breitere Basis eröffnen und die wechselseitigen Beziehungen und Wechselwirkungen aufdecken. Auf diese Weise könnte auch die Beglaubigung der soziologischen Hypothesen ähnlich gut erreicht werden, wie die Vermittlung der gesammelten Informationen an die Öffentlichkeit. Dieses Ziel könnte noch besser erreicht werden, wenn die Darstellung des Materials nicht nur auf eine Reihe von Tabellen beschränkt wäre, die die Prozente bzw. die Teil- oder Gesamtkorrelation angeben, sondern wenn z. B. auch Diagramme verwendet würden, mit denen die Dynamik der Ereignisse eindrucksvoller dargestellt werden könnte. Unnötig war es auch, eine Vollerhebung bei allen holländischen Priestern durchzuführen; dieselben Ergebnisse hätte man bei einer Stichprobe von 1500 Befragten erhalten und wesentlich niedrigere Kosten gehabt. In einem Buch, das sich an eine breite Öffentlichkeit wendet, sollte auch die Faktorenanalyse erläutert werden. – Redaktionell besonders gelungen ist die Typologie der holländischen Priester. Das Buch bildet trotz einiger methodologischer Wünsche ein hervorragendes Ereignis auf dem Gebiet der Religionssoziologie, und man möchte nur wünschen, daß möglichst viele Länder zur Vorbereitung der Bischofssynode im Herbst über solche Dokumentationen verfügen. *Marian Radwan, Lublin*

Emerich Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969.

Hermeneutische Reflexion gab es in der Kirche immer, aber erst in den letzten Jahren entwickelte sie sich zu einer theologischen Grundwissenschaft auch im katholischen Bereich. Das theologische Verstehen ist *das* Grundproblem nicht nur von Exegese und Dogmatik, sondern auch der Praktiker bedarf der Klärung der Grundfragen der Hermeneutik. Der Verfasser, Ordinarius für Philosophie an der Universität Innsbruck, führt im ersten Kapitel zunächst in die Problemgeschichte von Schleiermacher bis zu den Bultman-Schülern G. Ebeling und E. Fuchs ein. In den darauf folgenden drei Kapiteln werden Wesen und Struktur des Verstehens, sein Verhältnis zur Geschichte und zur Wahrheit erörtert. Verstehen wird als Sinnerfassung im Horizont des komplexen Gesamtphänomens der „Welt" definiert. Die „Welt" im Sinne der menschlich-geschichtlichen Erfahrungswelt bedeutet eher eine inhaltliche Bestimmtheit, während der Begriff des „Horizonts" ihre formale Funktion zum Ausdruck bringt. Die Bewegung des Verstehens zwischen Verstehenshorizont und Einzelinhalt macht seine Zirkelstruktur aus. Der hermeneutische Zirkel ergibt sich als unvermeidbare Konsequenz der wesenhaften Endlichkeit menschlichen Erkennens und ist von ganz anderer Struktur als der logische Zirkel. Er ist kein „circulus vitiosus", eher ein spiralförmiges Fortschreiten, in welchem das Ganze der Verständniswelt durch jedes neue Verständnis angereichert und vertieft wird und gerade so ein volleres Verstehen des einzelnen Sinngehalts ermöglicht. In diesem lebendigen Geschehen vermittelt sich jene Unmittelbarkeit von Sinn und Wahrheit, in der jedes Erkennen sich vollzieht. Aus diesen Überlegungen heraus ergibt sich die Grundstruktur des Verstehens: die Horizont-, Zirkel-, Dialog-, und Vermittlungsstruktur. Schlüsselwort der Hermeneutik ist die Geschichtlichkeit des Verstehens. Das geschichtliche Verstehen unterscheidet sich von dem Phänomen des personalen Verstehens nicht in dem größeren oder geringeren Abstand, der zu überwinden ist, sondern einzig darin, daß im einen Fall einem ein lebendiger Mensch begegnet, mit dem sich ein Gespräch entfaltet, im anderen Fall nur ein totes, endgültig fixiertes Zeugnis vorliegt. Die Grenzen des historischen Verstehens bedeuten nicht nur einen Rückstoß, sondern werden eben dadurch zum Anstoß, die eigene Verständniswelt zu erweitern. Im unerläßlichen Dialog mit der Tradition erschließen sich die Sinnschichten des Verstehens. Gerade in der praktischen Anwendung einer existentialen Interpretation stellt sich mit ihrer ganzen Wucht die Frage nach der Wahrheit. „Denn nur dasjenige, was ‚in sich' selbst wahr und gültig ist, ist ‚für mich' sinnvoll und bedeutsam" (164). Im vierten Kapitel wird aufgezeigt, daß „die Unverborgenheit des Seins" (Heidegger) und Gadamers Auffassung von der Wahrheit als geschichtlich-dialogischem Geschehen die Frage nach der Wahrheit des Verständnisses

eines Textes offen läßt. Die notwendige Einbeziehung des Vorverständnisses als geschichtlich-gesellschaftliches Apriori in die Reflexion auf das menschliche Erkennen macht die transzendentale Reflexion auf das metaphysische Apriori nicht überflüssig. In all unserem Fragen und Erkennen, Wollen und Handeln erfahren wir die Unbedingtheit des Wahren, des Guten und des personalen Seins. Diese bedingte Unbedingtheit – unser Ur-Teil – weist über sich hinaus an das Ganz-Unbedingte, das die Teile unserer Erfahrungswelt in ihrer Gemeinsamkeit und Verschiedenheit voneinander begreifen läßt. Der besondere Wert dieses Werkes scheint dem Rezensenten in der geglückten Lösung zweier Grundschwierigkeiten der Hermeneutik zu liegen. Dem ausgezeichneten Hegel-Kenner gelingt es, das Problem des hermeneutischen Zirkels (250 ff) mit der von Hegel entwickelten Kategorie der Vermittlung, näherhin der Vermittlung der Unmittelbarkeit einer Lösung näher zu bringen (104–114). Eine andere Grundschwierigkeit einer jeden Hermeneutik, die Frage nach der Wahrheit, wird auf das Verhältnis zwischen Hermeneutik und Metaphysik zurückgeführt, und es wird einsichtig gemacht, daß Hermeneutik als Lehre vom Verstehen, das sich selbst verstehen will, nur möglich ist, wenn sie sich übersteigt und vollendet in einer Metaphysik, die das menschliche Verstehen aus der letzten Bedingung seiner Möglichkeit zu verstehen sucht: aus der Offenheit des Seins (199). Unter den hermeneutischen Aufgaben (215 f.) fehlt ein Hinweis auf die Vermittlung der Notwendigkeit der Interpretation, die einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Auf Grund bestimmter philosophischer Positionen wird vielfach die Problematik selbst nicht gesehen und die Berechtigung jedweder Interpretation geleugnet. Wer nämlich der Auffassung ist, daß bestimmte Worte bestimmten Begriffen entsprechen, und die Begriffe durch eine Art Intuition der formal unterschiedlichen Aspekte der Dinge gewonnen werden, dem kann man die Notwendigkeit und Berechtigung der Interpretation nie einsichtig machen. Da diese Schwierigkeit primär die hermeneutische „Aufgabe" belastet, vermißt der Rezensent eine ausdrückliche Konfrontation des erstaunlich beharrlichen ungeschichtlichen Denkens mit den Grundeinsichten der neueren Philosophie.

Zum Schlusse sei noch auf die überaus eingängige Darstellungsweise des Verfassers hingewiesen, die sowohl die Lektüre des Buches erleichtert als auch ihren Ertrag vergrößert. *Thomas Nyiri, Budapest*

Rudolf Bohren, Prophet in dürftiger Zeit. Auslegung von Jesaja 56–66, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereines, Neukirchen-Vluyn 1969.

Joachim Becker, Isaias – der Prophet und sein Buch, Verlag katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968.

Ferdinand Dexinger, Das Buch Daniel und seine Probleme. Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 36, Verlag katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969.

„In unserer Zeit ohne Wunder, da die Christen müde sind, kommt das Prophetenwort noch einmal zu uns; es soll und es wird eine Veränderung geben mit unserer Kirche, mit unserer Welt: noch ist dürftige Zeit, aber das Heil hat sich in Bewegung gesetzt. O daß wir Augen hätten, diese Bewegung zu sehen; Ohren, diese Bewegung zu hören!" (14). Mit klingenden und geübten Worten versucht Bohren, Jesajatexte der Gemeinde vorzusprechen, auszudeuten. Ist die Zeit dürftig? Oder gar der Prophet? Jedenfalls ist in diesen Texten viel Bekanntes gut vorgetragen wiederzufinden, ohne deshalb auch schon jene Bewegung sehen und hören zu lassen, in die „das Heil sich gesetzt hat". Worte allein tun es nicht, auch wenn „es Leute geben soll, die noch nicht gemerkt haben, wie sehr sie Predigten brauchen" (7). Was sie vor allem aber brauchen, ist ein „Wort Jahwes". Dieses ist nicht einfach verfügbar und vor allem auch nicht so ohne weiteres erkennbar.

Joachim Becker stellt sich in der vorliegenden Studie einige wesentliche Fragen nach dem ursprünglichen Sinn der echten Isaiasworte, die nicht immer in ihrer ganzen Zeitgebundenheit erkannt werden, und wendet sich dann der vernachlässigten oder sogar völlig außer Acht gelassenen redaktionellen Aussage des Buches zu. Die Darlegungen möchten jedem Bibelleser zu unbefangenerem Hören der Botschaft des Buches verhelfen. Er soll

ein positives Verhältnis zu den „unechten" Partien des Buches gewinnen (vgl. 5). Was aber sind diese „unechten" Partien anderes, als ein Zeichen dafür, daß sich das Prophetenwort grundsätzlich nicht institutionalisieren läßt? Es ist innerhalb von Institutionen geradesogut wie außerhalb, es ist bei Trägern bekannter Namen (z. B. Isaias) wie auch bei denen, die unter diesem Namen ediert wurden, weil sie das Wort sprachen. Es ist das Problem der Kirche von Anfang an gewesen, dieser Tatsache Rechnung zu tragen und dennoch nicht in die Gefahr unverbindlich schwärmerisch-religiöser Existenz zu verfallen. Das dürfte zumindest den europäischen Großkirchen gelungen sein. Sie sind institutionell abgesichert – selbst Isaias und alle seine „unechten" Mitarbeiter in der Prophetie haben ihren gebührenden Platz erhalten. Aber damit scheinen die vorgesehenen Plätze besetzt, und offenbar kann es so etwas nicht geben: Planposten für Propheten innerhalb der kirchlichen Gremien. Was nicht verfügbar ist, ist auch nicht einplanbar. Aber vielleicht könnte es eine Bekehrung der Institutionen geben. Vielleicht dringt ins Bewußtsein, was Becker in seinem I. Abschnitt (Isaias als Prophet in seiner Zeit) zum Prophetentum überhaupt und zu den Formen und Erscheinungsweisen der Verkündigung des Isaias auszuführen hat. Dann könnte es sein, daß zuerst gehört wird, ehe an die „Verwaltung der Sakramente" gegangen wird. Dann könnten kirchlich „unechte" Namen wie Bob Dylan, Rolling Stones, Schaper, Grass, Celan usw. zusammen mit Franz v. Assisi, Mary Ward, Bonhoeffer und Don Mazzi abgehört werden, nach dem lebendigen Wort Gottes. Es müßte nur das alles ernst genommen werden, was unter dem Stichwort „Charisma" in den Dokumenten des II. Vatikanums zu finden ist. Und dabei würden wir ganz von selbst jenen Weg finden, um den sich Papst Paul VI. sosehr müht: die Tradition nicht zu verraten und dennoch die Erstarrung vermeiden.

Gerade dies sucht Ferdinand Dexinger in seiner Studie zu zeigen. Das Buch steht sicher nicht im Zentrum des gegenwärtigen Interesses an der Bibel, dennoch ist es in jenem geistigen Milieu entstanden, das sehr wesentliche Ansätze des späteren neutestamentlichen Gedankengutes vorbereitet hat (vgl. 7). Dazu genügt es, neben dem Begriff der Apokalyptik die Stichworte „Menschensohn" und „Auferstehung" zu nennen. Die Entstehung des Buches, seine Geschichte und sein geistiger Mutterboden werden nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung dargestellt. Es ist fast eine Aufforderung, wenn als Summe des vorgelegten Materials gesagt wird: „Für die Zukunft bedeutsame Vorstellungen finden sich eingebettet in die Geschichtsauffassung des Buches, nämlich das Bild des Menschensohnes und die Hoffnung der Auferstehung . . . , die zur Bewältigung einer bestimmten Zeitsituation ausgesprochen, doch wieder offen sind für eine künftige Weiterentwicklung. Gerade in unseren Tagen wird durch das Bewußtwerden des Unterschieds von jüdischer und griechischer Anthropologie der Entwicklungsprozeß dieser eschatologischen Aussage auch im christlichen Raum wieder in Gang gesetzt (75 f). Wie immer man sich auch sträuben mag, die „Last Gottes" (I. F. Görres) ist nicht leichter zu tragen, wenn man auf der Stelle verharrt. Das Weitergehen ist oft nicht einfach, muß aber einer Kirche zugemutet werden, die seit 1700 Jahren die Schriften von Propheten (aller Art!) in den Kanon der Hl. Schrift aufzunehmen bereit war. Nicht unsere Zeit ist dürftig an Propheten, sondern unsere Vorstellung, wie sie aussehen könnten. *Richard Picker, Wien*

Heinz G. Schmidt (Hrsg.), Zum Gottesdienst morgen, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal-Verlag J. Pfeiffer, München 1969.

Die Experimente im Bereich der Liturgie sind zahlreich, aber nur von wenigen Versuchen und Überlegungen erfährt eine größere Öffentlichkeit. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, mit welcher Ausdauer sich „die Kirche als Organisationsträger des Christentums" jeder Infragestellung alter Formen und der Erprobung möglicher neuer Formen einer Gottesdienstgestaltung widersetzt. Aber die Glaubwürdigkeit der Kirche leidet, wenn sie nicht auf die veränderte Umwelt und Einstellung der Menschen Bedacht nimmt. Ein neues Verständnis von Gemeinde, Feier und Ritus erzwingt eine Änderung der bisherigen Gottesdienstformen.

Ein evangelischer und ein katholischer Verlag legen hier gemeinsam einen Band vor, in dem Beiträge zum Problem der Liturgiegestaltung gesammelt wurden. Die Autoren nehmen zu grundsätzlichen Fragen Stellung und bringen Beispiele von Versuchen mit neuen Formen (Politisches Nachtgebet, Schalom, Bochumer Modell, u. a.). Sie sind einhellig der Meinung, daß der christliche Kult in seiner jetzigen Form unserem Denken und Fühlen fremd geworden ist. Und sie versuchen, die Gründe dafür aufzuzeigen und Auswege zu finden (vgl. S. 97).

Welch große Diskrepanz in Fragen der Liturgie zwischen den Äußerungen der Amtskirche und den Erfordernissen der Gegenwart besteht, wird besonders deutlich, wenn man dem obigen Zitat die vatikanische Liturgieinstruktion vom November 1970 gegenüberstellt, die grundsätzlich alle Experimente untersagt und die verbietet, „etwas zu ändern, zu ersetzen, zu kürzen oder etwas hinzuzufügen". Damit soll eine Liturgiereform abgeschlossen sein, die statt zeitgemäßer Entwürfe lediglich kosmetische Korrekturen unter Beibehaltung der genau reglementierten römischen Meßfeier brachte.

Man muß jedoch grundsätzlich bereit sein, auch Gestaltungselemente in den Gottesdienst aufzunehmen, die bisher noch nicht vertreten waren, die aber den Menschen ein besseres Verständnis ermöglichen. Denn in zunehmendem Ausmaße werden Verpflichtungen („Sonntagspflicht") nicht mehr automatisch erfüllt, wenn nicht die Einsicht in den Sinn und die Notwendigkeit vorhanden ist. „Solange der Gottesdienst gekennzeichnet war durch eine Verfeierlichung des Kultes, durch eine fremde Kultsprache, war es möglich, den christlichen Gottesdienst als einen allgemeinen Gottesdienst mißzuverstehen" (23). Aber es geht nicht um die Befriedigung religiöser Bedürfnisse, Beruhigung der eigenen Unsicherheit oder um Kultfeiern für einen imaginären Gott; es geht um die Erfahrung der Heilstat Gottes, um eine Aktualisierung der Versöhnungsbotschaft Christi. – Viele Christen machen neue menschliche Erfahrungen, die auch ihr Glaubensbewußtsein verändern. Vieles an der Religion entspricht nicht mehr ihren Vorstellungen, und so tauchen auf dem Weg zu einem vollziehbaren Glauben vielfältige Fragen auf. Aber bei dem Bemühen um eine Antwort sind sie oftmals allein. Die Suche nach Gottesdiensten, in denen kompetent über ihre Probleme gesprochen wird, in denen das eigentlich Gemeinte neu erfaßt und ausgedrückt wird, bleibt meist erfolglos. Zaghafte Versuche, die Aufgabe, die aus dem geänderten Glaubensbewußtsein gestellt ist, zu lösen, werden durch das römische Dekret untersagt, „damit auf dem Gebiet der Liturgie endlich wieder die fruchtbare und ersehnte Einheit erstehe." Aber die Gemeinden sind in ihrem Aufbau und ihrer Zusammensetzung so verschieden, daß „frühere Vorstellungen von einem Ideal der Gleichförmigkeit nicht aufrechterhalten werden können" (13). – Das Buch bietet vor allem in den Aufsätzen und Plädoyers wertvolle Anregungen und hilft mit, zu verhindern, daß aus „alten etablierten Ordnungen neue etablierte Ordnungen" werden. Durch den ausführlichen Dokumentationsteil mit Textbeispielen, Literaturregister und einem Adressenverzeichnis von Gemeinden und Personen, die sich um eine zeitgemäße Liturgiegestaltung bemühen, wird es zu einem brauchbaren Handbuch.

Ch. Twaroch, Wien

Hugo Schwendenwein, Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts. Die „Institutio sacerdotalis" in der vom II. Vaticanum geprägten Rechtslage. Kirche und Recht, Band 9. Beihefte zum Österreichischen Archiv für Kirchenrecht, herausgegeben von *Willibald M. Plöchl,* Verlag Herder, Wien 1970.

Das vorliegende Buch, das der Theologischen Fakultät der Universität Graz als Habilitationsschrift vorgelegt wurde, hat sich die Aufgabe gestellt, die Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Priesterbildung einer genauen Analyse zu unterziehen. In erster Linie geht es also um eine Kommentierung des vom Konzil verabschiedeten Priesterbildungsdekrets „Optatam totius" vom 28. 10. 1965. Schwendenwein vermeidet die bei Arbeiten dieser Art naheliegende Gefahr einer reinen Verbalexegese; er unternimmt es mit großem Geschick, den Leser in theologisch-ekklesiologische Zusammenhänge der „Institutio sacerdotalis" einzuführen, was einmal mehr die vorwiegend auf die Bedürfnisse

der Pastoral ausgerichtete Haltung des II. Vatikanums zum Ausdruck bringt. Insbesondere wird stark der biblisch-liturgische Aspekt des neuen Modells der Priesterbildung herausgearbeitet, sowie die stärkere Betonung dessen, was den Priester mit dem Leben in der Welt verbindet, und es wird auf die legitime Autonomie und Eigenständigkeit der irdischen Dinge verwiesen. Auf diese Weise bietet sich nicht nur ein juristischer Kommentar zu einem Gesetz dar, sondern es wird das geistige Gesamtkonzept des Konzils aufgezeigt, insofern es in der Frage der Priesterbildung zum Ausdruck kommt. Aus der Tatsache, daß das Konzil die Einheit der katholischen Kirche nicht mit zentralistischer Uniformierung gleichsetzt, ist u. a. die Folgerung gezogen worden, daß in der Frage der Priesterbildung den regionalen bzw. nationalen Besonderheiten weitestgehende Berücksichtigung zuteil wird. Darüber hinaus ist das bisher überwiegend statische Kirchenrecht, das den sich rasch ändernden Lebensbedingungen mitunter nur schleppend gerecht wurde, in dem in Rede stehenden Bereich dynamisch-flexiblen Normen gewichen, die von vornherein die periodisch vorzunehmende Anpassung und Erneuerung festlegen. Aus diesen, mit außergewöhnlicher Sorgfalt herausgeschälten Elementen der konziliaren Richtlinien kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß ein künftiges Kirchenrecht aller Wahrscheinlichkeit nach neue, vom Kollegialitätsbegriff, von der Partnerschaft und vom Mitspracherecht getragene Modelle schaffen wird. Indem der Verfasser so die kanonistischen Konsequenzen aus dem vom II. Vatikanum gezeichneten Bild der Kirche zieht, ist es ihm gelungen, die Verankerung des Kirchenrechts in der Theologie aufzuzeigen, näherhin in dem geänderten Bild von der Kirche, die nicht mehr vorwiegend unter dem Gesichtswinkel der „societas perfecta", sondern mehr unter dem des Volkes Gottes betrachtet wird. – Die Arbeit geht über den Charakter einer kanonistischen Untersuchung weit hinaus. Sie zeigt nicht nur die Maximen des Konzils für die Priesterbildung auf, soweit sie sich im Bereich des Rechtlichen niederschlagen, sondern läßt die Leitlinien für das Priesterbild von morgen erkennen.

Bruno Primetshofer, Linz

Paula Seethaler, Die vier Evangelien. Eine praktische Lesehilfe, Verlag Herder, Freiburg –Basel–Wien 1970.

Dieser Band soll dem biblisch ungeschulten Leser den Zugang zu dem bleibenden Gehalt der bliblischen Schriften erleichtern, setzt aber doch eine gewisse Kenntnis der Fragen der neutestamentlichen Einleitung, des Fachvokabulars und der Grundzüge heutiger exegetischer Tendenzen voraus. Man könnte vorliegendes Buch als einen populärwissenschaftlichen Kommentar bezeichnen, wobei der Akzent auf „wissenschaftlich" liegt, obwohl auf den umfangreichen Apparat verzichtet ist. Wer sich rasch und fachlich richtig über die moderne Auslegung der Evangelien informieren will, wird gern zu diesem Band greifen. Wünschenswert wären ausführlichere Einleitungen zu den Evangelien (2 Seiten sind zu wenig), ein Register und ein kurzes Glossar, das die wichtigsten Fachausdrücke erklärt. Insgesamt ist das Buch ein Paradigma dafür, wie man wissenschaftliche Erkenntnisse ohne Substanzverlust für den „Hausgebrauch" übersetzen kann. Aus diesem Grund kann es für Prediger, Religionslehrer und Leiter von Bibelkreisen bestens empfohlen werden. *Peter Schlor, Prigglitz*

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Werner Bulst, Wir beten an. Eucharistische Gebete für das Kirchenjahr, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1971

Christen wollen das eine Abendmahl, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Dienst des Christen an der Welt, Fastenerziehung 1971, Hoheneck-Verlag, Hamm 1971

Alfred Focke, Für und wider die Zeit oder Die streitende Kirche, Verlag Herold, Wien – München 1971

Karl Frielingsdorf, Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit, Frankfurter theologische Studien, Bd. 6, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1970

Albert van Gansewinkel, Katholische Sexualethik im Wandel. Kritische Texte, Bd. 6, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971

Klaus Gotto, Die Wochenzeitung Junge Front/Michael. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Anton Grabner-Haider, Sprachentwertung in den Kirchen. Kritische Texte, Bd. 7, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971

Elmar Gruber, Von den Toten auferweckt. Überlegungen zu den biblischen Ostererzählungen, Don Bosco Verlag, München 1971

Hermann Häring – Josef Nolte (Hrsg.), Diskussion um Hans Küng „Die Kirche". Kleine ökumenische Schriften Bd. 5, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Viktor Hahn – Michael Kratz (Hrsg.), Ich glaube und bekenne. Ansprachen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Offene Gemeinde, Band 11, Lahn-Verlag, Limburg 1971

Gotthold Hasenhüttl, Füreinander dasein. Brennpunkte moderner Glaubensproblematik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Heribert Heinrichs (Hrsg.), Sexualerziehung und Aufklärung in Elternhaus, Kindergarten und Schule, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1971

Helmut Hucke – Erhard Quack – Karlheinz Schmidthüs (Hrsg.), Neues Psalmenbuch. Einstimmige Kantorenausgabe für den Gottesdienst, Christophorus-Verlag, Freiburg 1970

Heinrich Kahlefeld – Otto Knoch (Hrsg.), Die Episteln II Aschermittwoch bis Ostersonntag Lesejahr C; Die Episteln III 2. Ostersonntag bis Pfingsten Lesejahr C; Die Evangelien VI 2. Sonntag nach Ostern bis 17. Sonntag im Jahreskreis Lesejahr C, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main – Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971

Jan Kerkhofs – Hermann Stenger – Jan Ernst, Das Schicksal der Orden – Ende oder Neubeginn, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

H. M. Kuitert, Gott spricht – was heißt das? Anleitung zum Verständnis der Heiligen Schrift, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1971

Erhard Kunz, Christentum ohne Gott? Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Fritzleo Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. Frankfurter theologische Studien Bd 4, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1970

Valentin Löhr, Wer diesen Christus glaubt. Biblische Betrachtungen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Johannes B. Lotz, Die Stufen der Liebe. Eros – Philia – Agape, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Rolf Lüpke – Georg Friedrich Pfäfflin, Herausforderung durch die dritte Welt. Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Die fächerübergreifende Unterrichtseinheit. Reihe RPP Religionspädagogische Praxis, Calwer Verlag, Stuttgart – Kösel-Verlag, München 1971

Georg May, Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Verlag Herold, Wien – München 1971

Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft, 24. Jahrgang 1971, Heft 1 (Jänner/Februar 1971), Verlag Schnell & Steiner, München 1971

Franz Mußner, Geschichte der Hermeneutik. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von Michael Schmaus – Alois Grillmeier – Leo Scheffczyk, Bd I, Das Dasein im Glauben Faszikel 3c (2. Teil), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Wolfgang Nastainczyk, Biblische Unterweisung zwischen gestern und morgen, Seelsorge Verlag, Freiburg 1971

Jean Paillard, Christ unter Atheisten, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Ansgar Philipps. Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Wiener Beiträge zur Theologie Bd XXXIII, Verlag Herder, Wien 1971

Franz Pöggeler (Hrsg.), Die Zukunft der Glaubensunterweisung, Seelsorge Verlag, Freiburg 1971

Karl Rahner, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Religion heute: *Horst Heinemann*, Wie lesen wir das Neue Testament? *ders.*, Himmel und Hölle; *Siegfried Vierzig*. Der ausgelieferte Mensch; *Siegfried Vierzig – Friedhilde Grenz*, Religionskritik; *Thomas Bruinier*, Alle Jahre wieder; *Botho Hermann*, Die Zukunft der Familie, Hermann Schroedel Verlag, Hannover – Benziger Verlag, Zürich – Köln 1970

Rudolf Schnackenburg, Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, Kösel-Verlag, München 1971

Leo M. Schölzhorn, Tantum ergo Sacramentum, Fatima-Verlag, Graz 1970

Josef Seuffert, Fürbitten. Anleitung und Modelle, Don Bosco Verlag, München 1971

Raymund Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970

Richard Shauli, Befreiung durch Veränderung, Systematische Beiträge Nr. 3, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970

Dorothee Sölle – Fulbert Steffensky (Hrsg.), Politisches Nachtgebet in Köln, Bd. 2, Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Anmerkungen und Hinweise

Otto Mauer ist Akademikerseelsorger und Domprediger in Wien und Chefredakteur von „Wort und Wahrheit".

Dietmar Mieth ist Assistent am Katholisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen.

Norbert Scholl ist Dozent an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg.

Hermann Reifenberg ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-theologischen Hochschule Bamberg.

Johannes Neumann ist Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Tübingen.

Gonsalv Mainberger, Dr. phil., ist Dominikaner in Zürich.

Elmar Bartsch ist theologischer Lektor im Kösel-Verlag, München.

Frédéric Debuyst ist Chefredakteur der belgischen Zeitschrift „Art d'Eglise".

Johannes Emminghaus ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien.

Joseph Ernst Mayer ist Pfarrer in Wien-Hetzendorf.

Hans Bernhard Meyer ist Professor für Moraltheologie und Liturgiewissenschaft an der Universität Innsbruck.

Günter Rombold ist Chefredakteur der Zeitschrift „Kunst und Kirche" und Konsulent der oberösterreichischen Landesregierung für Kunstpflege.

Elmar Weiler ist Pfarrer in Hinterzarten, Baden-Württemberg.

Peter Zitta ist Kaplan der Teampfarre Wien-Machstraße.

Leitartikel

Widerruf des Konzils?

Während die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg nicht zuletzt durch die Gestalt des Papstes Johannes XXIII. sowie durch das II. Vatikanische Konzil und die damit verbundenen Reformbewegungen für viele Menschen ein Zeichen der Hoffnung darstellte, schwindet die Glaubwürdigkeit der Kirche in letzter Zeit immer mehr dahin. Viele unserer Zeitgenossen stellen sich die Frage, welchen Sinn die Kirche für das Leben der Gesellschaft und für ihr eigenes Leben hat; sie fragen, ob diese Kirche, wie sie sich in manchen kirchlichen Amtsträgern und in amtlichen Verlautbarungen darbietet, noch die Kirche Jesu Christi sei. Indizien für diese abnehmende Glaubwürdigkeit der Kirche sind etwa die steigenden Zahlen der Kirchenaustritte, die fallenden Zahlen der Gottesdienstbesucher, die steigende Zahl von Laisierungen von Priestern, die fallende Zahl der Priesteramtskandidaten.

Ein bestürzendes Moment der heutigen kirchlichen Situation ist das wachsende Auseinanderleben von Kirchenleitung und Kirchenvolk. Auf der einen Seite sind viele Kirchenglieder bereit, die anstehenden Probleme gemeinsam mit den Amtsträgern zu diskutieren und sich für ihre Lösung einzusetzen, sofern sie als mündige Partner ernst genommen werden. Das zeigen verschiedene nationale und diözesane Synoden ebenso wie bestehende Pfarrgemeinderäte. Andererseits aber erweist es sich in letzter Zeit immer mehr, daß viele Amtsträger, vor allem an der römischen Kurie, nicht zur Kenntnis nehmen oder nicht zur Kenntnis nehmen wollen, was die einzelnen Kirchenglieder und Gruppen von Gläubigen bewegt, was in kirchlichen Gemeinden und in verschiedenen Diözesen schon an Reformen verwirklicht wurde und was die theologische Wissenschaft erarbeitet hat. So öffnet sich immer mehr die Schere zwischen dem Glaubensbewußtsein großer Gruppen des Volkes Gottes und vielen offiziellen Stellungnahmen und Erlässen der Kirchenleitungen.

Nicht zu übersehen ist die wachsende Bereitschaft zur Wiederversöhnung der getrennten christlichen Kirchen, vor allem in breiten Schichten der Glieder dieser Kirchen. Gerade an der Basis der Kirche finden sich immer mehr Christen, Gruppen von Christen und kirchliche Gemeinden verschiedener Konfessionen zu gemeinsamen konkreten Aktionen, zu religiösen Gesprächen und auch zu gemein-

samen Gottesdiensten zusammen. Vorurteile werden in zunehmendem Maße abgebaut. Man wird hier von einem epochalen Ereignis sprechen können. Demgegenüber kann man sich aber oft des Eindruckes nicht erwehren, als ob beide Kirchenleitungen diese zunehmenden Bemühungen an der Basis der Kirchen mit großer Zurückhaltung, ja mit Angst verfolgen und eher restriktiv gegenüber dieser Bewegung reagieren.

Ein weiteres Moment der Situation der Kirche ist die wachsende Gefahr der Gettoisierung der Kirche. Viele Christen haben zwar die Schizophrenie der Aufspaltung ihres Lebens in einen religiösen Bereich und einen profanen Bereich überwunden und zu einer neuen Integration gefunden. Auch viele Gemeinden beweisen, daß sie sich mitten in dieser Welt dem Dienst an den Menschen verpflichtet wissen. Aber andererseits zeigen sich auch starke Tendenzen, die Kirche zu einer Sekte werden zu lassen, d. h. die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht ernst zu nehmen, ein Getto neben der Gesellschaft zu bauen und die Kirche auf die sogenannten rein religiösen Aufgaben zu beschränken.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Kirche in eine Krise geraten ist, die wohl mit der Krise der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts zu vergleichen ist. Wie damals reagieren viele kirchliche Amtsträger mit Zeichen von Angst; Glaubensunsicherheit und Glaubensnot sind unter den Kirchengliedern weit verbreitet. Krisen sind aber nicht nur negativ zu werten. So verbirgt sich auch hinter der Glaubensnot vieler Christen ein oft leidenschaftliches Interesse an religiösen Problemen, an der Frage nach dem heutigen Sinn des Evangeliums, nach dem genuin christlichen Ethos, nach der Möglichkeit also, die humane und befreiend-erlösende Botschaft Jesu von Nazareth in der heutigen Menschheit glaubwürdig und wirksam zu machen.

So impliziert die hier nur kurz skizzierte Situation sowohl spezifische Gefahrenpunkte wie auch große Chancen für die Kirche. Das Bestürzende aber ist, daß sich die Reaktion der römischen Kurie in letzter Zeit fast ganz darin erschöpft, Dekrete, Gesetze und Arbeitspapiere herauszugeben, die auf Grund ihrer theologischen Ausrichtung und ihres einseitigen juridischen Charakters die Situation nur verschärfen, anstatt eine konstruktive brüderliche Hilfe und eine pastorale Orientierung zu bieten. Das sei an fünf Dokumenten kurz dargestellt.

Am 5. 9. 1970 wurde die *dritte Instruktion für die Ausführung der Liturgiekonstitution* erlassen (vgl. Herderkorrespondenz 24, 1970, 557–559). Die Grundtendenz dieser Instruktionen widerspricht der durch das Konzil und die

nachkonziliare Erneuerung eingeleiteten Neubesinnung auf das Wesen der Liturgie. Die rubrizistische und legalistische Betrachtung herrscht vor. Allen Experimenten soll ein Ende gesetzt werden. Dafür erscheinen wieder unchristliche, tabuisierende Vorstellungen wie z. B. die, daß niemand ohne Weihe die Gefäße mit der Eucharistie tragen darf. Die Diskriminierung der Frau in der Kirche wird beibehalten.

Am 25. 11. 1970 wurde in Rom von der Klerikerkongregation ein Entwurf über den *„Pastoralrat und seine Beziehungen zum Priesterrat"* verfaßt und mit Brief von Kardinal Wright vom 12. 3. 1971 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen mit der Bitte um Stellungnahme bis zum 15. 6. 1971 verschickt. Der *Pastoralrat (Seelsorgerat)* wird auf eine rein beratende Funktion festgelegt. Es gibt keine Frage, zu der der Bischof den Pastoralrat auch nur anhören muß. Der Pastoralrat kann nur *die* Fragen behandeln, welche der Bischof zur Beratung vorschlägt. Der Bischof ist in keiner Weise an die Beschlüsse gebunden. Ob der Pastoralrat überhaupt konstituiert wird, hängt allein vom Willen des Bischofs ab. Der Pastoralrat kann nur zusammentreten, wenn der Bischof es wünscht. Bei Sedisvakanz hört er auf zu existieren. „Die Mitglieder des Pastoralrates werden nicht von den Gläubigen der Diözese gewählt, sondern sie werden vom Bischof ausgewählt". Sie stellen keine Repräsentation der Diözese dar. – Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sowohl die genannten Bestimmungen wie auch ihre theologische Begründung dem Geist und weithin auch dem Buchstaben der Konzilsdokumente frontal widersprechen. Falls dieses Dokument in Kraft tritt, könnte es praktisch den Tod der Pastoral- und Pfarrgemeinderäte, wie sie sich unter anderem auch im deutschsprachigen Bereich entwickelt haben, bedeuten.

Am 15. 2. 1971 wurde in Rom ein Dokument über *„Das priesterliche Dienstamt"* herausgegeben, eine Arbeitsgrundlage für die Diskussion in der allgemeinen Bischofssynode. Hier gewinnt man den Eindruck, daß dieses Dokument sowohl an den Ergebnissen der theologischen Diskussion wie auch an den Problemen, die sich den Priestern heute stellen, fast ganz vorbeigeht bzw. diese durch eine einseitige supranaturalistische und monophysitische Sicht überspielt (vgl. dazu die Ausführungen von W. Kasper in diesem Heft).

Am 12. 3. 1971 wurde durch den Osservatore Romano der wesentliche Inhalte der *„Regeln für die Diözesan- und Ordensbehörden zur Behandlung von Laisierungsfällen mit Dispens von den Weiheverpflichtungen"* veröffentlicht (vgl. den ganzen Text in der Herderkorrespondenz 25, 1971, 194–197, sowie den Beitrag von A. Dordett in diesem Heft).

Obwohl diese Regelung gegenüber der von 1964 in einzelnen Punkten einen gewissen Fortschritt bedeutet, widersprechen diese Regeln dem grundlegenden Gebot der christlichen Nächstenliebe und den heutigen pastoralen Erfordernissen. Immer noch werden den laisierten Priestern diskriminierende Auflagen gemacht, werden ihnen allgemeine Rechte der Christen vorenthalten und werden sie dadurch zu Laien geringerer Ordnung herabgewürdigt. In Fällen, „in denen es notwendig erscheint, ist ein Priester auf Grund schlechten Lebenswandels oder wegen theologischer Irrtümer oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nach einer notwendigen Untersuchung zu laisieren und aus Barmherzigkeit von seinen Verpflichtungen zu entbinden, damit er nicht in die Gefahr ewiger Verdammnis gerät". Eine solche Zwangslaisierung, bei der der Betroffene nicht einmal angehört zu werden braucht, ist entschieden abzulehnen.

Am bedenklichsten aber ist die vierte Fassung der *„Lex fundamentalis"* (vgl. den ganzen Text in der Herderkorrespondenz 25, 1971, 239–249). Ohne den Entwurf hier einer detaillierten Kritik unterziehen zu können, sei auf einige Aspekte hingewiesen: Dieses Dokument wurde unter Ausschluß der kirchlichen Öffentlichkeit erarbeitet, und das Volk Gottes konnte in keiner Weise daran Anteil nehmen noch seine Zustimmung oder Ablehnung äußern, was doch für ein Grundgesetz nicht unwichtig wäre. Dem vorliegenden Entwurf liegt eine völlig unbiblische, monophysitische Christologie und eine entsprechende Ekklesiologie zugrunde. Bezeichnend für den Kirchenbegriff ist die Gleichsetzung der Kirche mit der Hierarchie, was an mehreren Stellen ausdrücklich geschieht, und die Einteilung des Volkes Gottes in Hirten und Herde nach dem – vom II. Vatikanum überwundenen – Schema der absoluten Autorität. Das Dokument relativiert die Rechte aller Christen durch eine fast unbeschränkte Vollmacht der kirchlichen Amtsträger, anstatt diese Rechte klar zu formulieren und uneingeschränkt zu schützen. Es zitiert zwar zahlreiche Konzilsstellen, verleugnet aber durch die einseitige Auswahl den Geist des II. Vatikanums. Es ist in einer schwülstigen und für heutiges Empfinden peinlichen Sprache abgefaßt, anstatt eine auf den Dokumenten des Konzils und auf der theologischen Reflexion basierende, aber in rechtlich klarer Sprache formulierte Sammlung von grundlegenden Bestimmungen über die Struktur der Kirche, über die Zugehörigkeit zur Kirche, über die Rechte und Pflichten der Gläubigen, über Fragen der Kollegialität und Subsidiarität, über das Verhältnis von Gremien und Ämtern u. ä. darzustellen. Dem vorliegenden Text fehlt auch eine geeignete und sinnvolle

Systematik. Diese Lex fundamentalis ist nicht zu verbessern; man kann sie nur ablehnen. Vor einem eventuell neuen Entwurf müßten auf jeden Fall die theologischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen für ein Grundgesetz der Kirche geklärt, der Entwurf selbst müßte dann einer öffentlichen Diskussion zugänglich gemacht und auf einer Bischofssynode behandelt werden. (Vgl. dazu auch: Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen mit Beiträgen von J. G. Gerhartz, W. Kasper, J. Neumann, Mainz 1971.)

Obwohl diese fünf Dokumente und andere von der römischen Kurie in der letzten Zeit gemachte Äußerungen verschiedene Probleme behandeln, muß man sie auch als Ganzes sehen. Aus ihnen spricht ein Geist, der dem Werk und dem Auftrag Jesu, wie sie uns in den Schriften des Neuen Testamentes überliefert wurden, in wichtigen Punkten zu widersprechen scheint. Die bereits erlassenen und die Inkraftsetzung der geplanten Dokumente gefährden allen Ernstes das II. Vatikanische Konzil. Sie errichten für die Wiederversöhnung der getrennten Christen und christlichen Kirchen fast unüberwindbare Barrieren. Sie nehmen die Ergebnisse der neueren theologischen Forschung einfach nicht zur Kenntnis. Sie enttäuschen zutiefst die Erwartungen vieler Christen und Nichtchristen an die Kirche. Wenn diese Dokumente und viele Bestimmungen einer solchen Lex fundamentalis in Kraft bleiben oder treten, wird es dazu führen, daß sich viele Christen, die der Sache Jesu, den Traditionen der Kirche und den Erfordernissen des heutigen Kairos verbunden sind, in ihrem Gewissen nicht darauf verpflichtet wissen. Die Gefahr einer weiteren Emigration wird dann nur noch erhöht.

Die Redaktion: Günter Biemer — Maria Bührer — Helmut Erharter — Norbert Greinacher — Ferdinand Klostermann — Otto Mauer — Alois Müller — Heinz Schuster.

Artikel

Walter Kasper

Das priesterliche Dienstamt

Bemerkungen zu der Vorlage für die Bischofssynode 1971

Die Vorlage für die Bischofssynode über „das priesterliche Dienstamt" ist den meisten Lesern dieser Zeitschrift hinlänglich bekannt, denn sie wurde in deutscher Übersetzung (nach der im folgenden zitiert wird) allen Priestern in den deutschsprachigen Ländern im Auftrag ihrer Bischöfe zugeschickt. Sie hat wohl selbst bei jenen Lesern, die noch stärker von der – von Karl Rahner in den Vorlesungen so oft kritisierten – Schultheologie herkommen, ein Unbehagen ausgelöst, da sie so selbstverständlich über die heutigen Probleme hinwegdoziert. Die kritische Analyse eines Dogmatikers und Dogmenhistorikers artikuliert dieses verbreitete Unbehagen und zeigt im einzelnen auch die theologischen Schwächen dieses Dokuments auf. So mag der folgende Beitrag eine willkommene Hilfe der Theologie zur Vertiefung und Beantwortung der Fragen um das priesterliche Amt darstellen. red

Das Studium der Vorlage für die Bischofssynode 1971 „Das priesterliche Dienstamt" hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Sieht man von einzelnen Formulierungen ab, über die man geteilter Meinung sein kann, so ist vom Standpunkt der traditionellen katholischen Dogmatik aus alles mehr oder weniger richtig. Trotzdem läßt die Lektüre des Dokuments völlig unbefriedigt. Man gewinnt den Eindruck, daß keines der uns heute bewegenden Probleme wirklich verstanden und ernsthaft aufgegriffen wurde, geschweige denn, daß man auch nur in einem einzigen Punkt einer Lösung näher gekommen ist. Es werden theologische Richtigkeiten wiederholt, die man längst kennt und die doch keinen Schritt weiterhelfen. Das Dokument ist für jeden, der sich von der Synode noch etwas erhofft hat, eine einzige Enttäuschung.

Woher kommt dieser merkwürdige Zwiespalt? Will man nicht von vornherein annehmen, daß die theologische Wahrheit notwendig „unpraktisch" und daß Orthodoxie und Orthopraxie einen Gegensatz darstellen, dann muß man sich fragen, ob vielleicht nicht doch in den theologischen Grundlagen des hier vorliegenden Dokuments etwas falsch und schief ist. Dieser Frage sollen die folgenden Grundlagenüberlegungen nachgehen.

I. Zu den theologischen Grundlagen

1. Zur Methode

Der Lehrteil des vorliegenden Dokuments ist von der Absicht bestimmt, die Lehre der Kirche über das priesterliche Amt darzustellen: Was das Wesen des priesterlichen Amtes ist, erkennen wir allein aus der Offenbarung, welche uns durch das kirchliche Lehramt authentisch interpretiert wird. Infolgedessen müssen die Human- und Sozialwissenschaften, wenn es um die Frage nach dem Wesen des priesterlichen Amtes geht, von vornherein ausscheiden (S. 10 f). Abgesehen davon, daß an dieser Stelle das Lehramt der Kirche der Synode gegenübergestellt und übergeordnet wird, als ob die Synode nicht selbst lehramtliche Funktionen hätte, wird hier ein Doppeltes vergessen:

a) Es ist zwar unbestreitbar richtig, daß das Zeugnis der Offenbarung der Ausgangspunkt des theologischen Nachdenkens über das priesterliche Amt sein muß. Die Offenbarung ergeht jedoch jeweils in konkreter geschichtlicher Gestalt; sie inkarniert sich in geschichtlich bedingten gesellschaftlichen und kulturellen Formen. Wir haben sie niemals „chemisch rein". Auch heute muß die Offenbarung wieder in den Lebensformen unserer Gesellschaft Fleisch annehmen. Das bedeutet, daß man die Bedeutung der Human- und Sozialwissenschaften nicht so minimalisieren darf, wie es in der Vorlage geschieht. Ein solcher Supernaturalismus und eine solche Abwertung des „natürlichen" Wissens widerspricht der katholischen Tradition, wie sie auf dem Vatikanum I definiert wurde. Natürliche und übernatürliche Erkenntnis müssen aufeinander bezogen werden und müssen sich gegenseitig interpretieren (DS 3016–19). Die einseitig supernaturalistische Position des Dokuments widerspricht auch dem Vatikanum II, das deutlich herausgestellt hat, daß die „Zeichen der Zeit" eine hermeneutische Funktion haben, für das rechte Verständnis des Glaubens (Gaudium et spes 40, 44, 62; Dekret über die Priesterausbildung 16; Dekret über Dienst und Leben der Priester 19).

b) Die Handreichung verweist auf die Lehre des Tridentinums und des Vatikanum I, daß die Schrift im Licht der Tradition und daß Schrift und Tradition im Licht der authentischen Interpretation des kirchlichen Lehramtes verstanden werden müssen. Aber sie vergißt, daß es ebenso übereinstimmende Tradition der alten Kirche ist, welche das Vatikanum II aufgegriffen hat, daß das Lehramt unter dem Wort Gottes steht und daß die Exegese die Seele, d. h. das Lebensprinzip der Theologie ist (Dei Verbum 10, 24; Dekret über die Priesterausbildung 16; vgl. Ench. bibl. 114, 483). Die lehramtlichen Aussagen müssen also *auch* von der Schrift her interpretiert werden. Hier besteht ein gegenseitiges Verhältnis. Diese Wechselseitigkeit wird in dem gesamten

Dokument nicht gewahrt. Die Schrift wird vielmehr absolut vorkonziliar nach der Art der neuscholastischen Theologie als Steinbruch für dicta probantia benützt. Ohne ernsthafte bibeltheologische Reflexion und Argumentation wird die alte Schulbuchtheologie wiederholt. So bleibt das Dokument ohne biblische Inspiration. Es fällt weit hinter die Fortschritte zurück, die in dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt erreicht waren.

2. Zum theologischen Denkansatz

Der Ausgangspunkt des theologischen Nachdenkens über das priesterliche Amt ist für das vorliegende Dokument die Aussage, das priesterliche Amt sei ein Mysterium und gründe im eschatologischen Amt Christi (S. 10). „Es ist also ein Geheimnis, das nur durch den Glauben erkannt werden kann . . ." (S. 11).

Das ist grundsätzlich nicht zu bestreiten. Dennoch fällt auf: Das Geheimnis ist hier nicht etwas, auf das man am Ende des Suchens stößt, sozusagen der äußerste Horizont, der sich aller menschlichen Denkbarkeit, Planbarkeit und Machbarkeit entzieht. Geheimnis ist hier vielmehr ein heuristisches Prinzip, das man von vornherein in die Rechnung einbezieht, das von menschlichem Denken und Argumentieren dispensiert, und über das man nachher dennoch ernstaunlich viele und exakte Aussagen machen kann. Das Geheimnis wird zu einem Gegenstandsbereich neben anderen; man kann darüber praktisch ebenso Bescheid wissen wie über anderes auch, nur eben im Glauben und unter Leitung des Lehramtes. Die theologische Kategorie des Geheimnisses ist damit zutiefst verdorben. Das Dokument treibt mit diesem Begriff einen ausgesprochenen theologischen Mißbrauch. Die Folgen dieses Mißbrauchs werden deutlich, wenn man bedenkt, daß nach der Überzeugung des christlichen Glaubens das Geheimnis Gottes in Jesus Christus Menschengestalt angenommen hat. Die wahre und volle Menschheit Christi ist aber nicht nur eine Verkleidung der Gottheit. Ihr kommt vielmehr Heilsbedeutung zu. So kommt die Erlösung nach christlichem Glauben, im Unterschied von der Gnosis, nicht nur „von oben", sie ist *auch* eine „Frucht der Erde" und kommt *auch* „von unten". Anders wäre weder für die Menschheit Christi noch für die Mariologie Platz. Man wird dem Dokument darum den Vorwurf eines Kryptodoketismus nicht ersparen können. Wer in dieser Weise einen Heilsbereich neben und über der Welt annimmt, der steht der Gnosis näher als dem Neuen Testament.

Ähnliches läßt sich an der Art und Weise zeigen, wie der für das gesamte Dokument offenbar zentrale Begriff „eschatologisch" verwendet wird. Was darüber positiv gesagt wird

(S. 10, Anm. 4), ist in sich nicht falsch, sondern voll und ganz zu unterstreichen. Entscheidend ist aber auch hier, was nicht gesagt wird und wo praktisch die ganze theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte über die Eschatologie übergangen wird. Die Eschata kommen zweifellos unableitbar „von oben", aber sie ereignen sich in der Geschichte und beziehen die Geschichte mit ein. Anders wäre es unmöglich – wie es auch das Dokument tut – von Heils*geschichte* zu reden. Diese Heilsgeschichte hat in Jesus Christus ihre innergeschichtliche Vollendung erreicht. Dennoch steht die Kirche nicht nur im Zeichen des „Schon", sondern ebenfalls des „Noch-Nicht". Sie ist noch pilgernde, suchende und fragende Kirche. Der Hl. Geist, der das Werk Christi vergegenwärtigt, ist nicht nur ein langweiliger Repetitor, sondern lebendige und schöpferische Macht, die sowohl erinnert (Jo 14,26; 16,13 f) wie das Künftige kundtut (Jo 16,13) und sogar noch Größeres wirkt als das, was die Jünger bei Christus erfahren haben (Jo 14,12). Unterschlägt man diesen geschichtlichen Charakter der Kirche zwischen den Zeiten, dann verfällt man der von Paulus und der gesamten kirchlichen Tradition bekämpften Vollendungseschatologie des Enthusiasmus: Das neue Jerusalem ist schon da! Wer wollte da noch daran denken, etwas zu ändern. Ist ja alles schon so prima! Höchstens da und dort läßt sich am „System" noch etwas verbessern, von grundlegender Umkehr und Erneuerung darf jedoch nicht mehr die Rede sein.

3. Zur Situationsanalyse

Das vorliegende Dokument bezeichnet die gegenwärtige Priesteramtskrise als eine Glaubenskrise (S. 5 ff). Wieder wird man zustimmen. Jeder, der die Situation kennt, weiß, daß das Verständnis für Transzendenz auch in der Kirche im Schwinden und eine mehr oder weniger immanentistische Sicht im Wachsen begriffen ist. Daß dies kein guter Boden für Priesterberufe ist, liegt auf der Hand.

Dennoch macht sich das Dokument die Sache zu leicht. Wer alles auf die Glaubensfrage setzt, nimmt auf den ersten Blick einen sehr radikalen Standpunkt ein. In Wirklichkeit macht er es sich überaus bequem. Er braucht sich um Argumente gar nicht mehr zu kümmern, er kann jede Diskussion von vornherein verweigern, er braucht sich auf schwierige Fragen nicht mehr einzulassen und er braucht vor allem an dem bestehenden Verhältnis nicht das geringste zu ändern. Er setzt jeden andern von vornherein ins Unrecht und nimmt selbst einen Unangreifbarkeitsstandpunkt ein. Das Dokument hält es deshalb nicht einmal für nötig, auch nur das allerwichtigste Zahlenmaterial über die Entwicklung der Priesterberufe, die Zahl der aus dem Amt scheidenden Priester,

die Ergebnisse der in verschiedenen Teilen der Welt bereits vorliegenden Priesterumfragen vorzulegen. Eine solche Pseudoanalyse überführt sich selbst ihrer ideologischen Voreingenommenheit.

Eine solche Flucht in die sturmfreie Zone des Übernatürlichen widerspricht dem katholischen Glaubensverständnis:

1. Nicht nur der Rationalismus, auch der Fideismus ist eine durch das Vatikanum I ausdrücklich verurteilte Häresie (DS 3033). Man kann den Glauben zwar nicht beweisen; aber es gibt Gründe für den Glauben. Der Glaube ist ein rationi consentaneum obsequium (DS 3009); man muß ihn deshalb intellektuell verantworten. Ein blinder Vertrauensglaube ist keine katholische Möglichkeit. Man kann also nicht jede konkrete Nachfrage, wie es denn nun mit dem Priesternachwuchs weitergehen soll, mit einem Verweis auf Gottes Vorsehung abtun und sich dadurch von jeder vorausschauenden Planung dispensieren.

2. Die Glaubwürdigkeit des Glaubens hängt nach dem Vatikanum I entscheidend mit ab von der Glaubwürdigkeit der Kirche als Zeichen in der Welt (DS 3031 f). Ist also der Schwund der Glaubenssubstanz und die geringer werdende Transzendenzerfahrung vielleicht Zeichen einer mangelnden Zeugniskraft der Kirche? Die Glaubenskrise ist auch eine Institutionskrise. Sie läßt sich nicht allein mit moralischen Appellen und frommen Exhorten lösen; es bedarf auch kluger und mutiger Reformen. Dies nicht gesehen zu haben, ist der Hauptmangel der vorliegenden Situationsanalyse.

Zusammenfassend läßt sich sagen:

1. Falsch ist das vorliegende Dokument nicht so sehr auf Grund dessen, was es sagt, sondern auf Grund dessen, was es nicht sagt. Aber nicht nur viele Einzelaussagen, auch der theologische Denkansatz und die Methode sind einseitig. Das Dokument nimmt aus der katholischen Tradition eine einseitige Auswahl vor.

2. Kennzeichnend für das ganze Dokument ist eine supernaturalistische und fideistische Einstellung. Es ist klar, daß man sich mit einem solchen Ansatz jede Möglichkeit verbaut, die konkreten Probleme, wie sie heute anstehen, anzupacken. Aber entspricht eine solche extrem welt- und geschichtslose Theologie katholischer Tradition?

II. Zu Einzelfragen

Die Vorlage für die Bischofssynode macht eine Reihe von Aussagen über das priesterliche Amt, denen jeder katholische Theologe selbstverständlich zustimmen muß. Das gilt insbesondere von der These, daß man das priesterliche Dienst-Amt als spezifische Teilnahme am Priestertum

Christi sehen muß, daß es durch besondere Sendung unter Handauflegung und Gebet verliehen wird, daß es nicht allein eine äußere Funktion darstellt, daß es vielmehr ausgeübt wird durch den Dienst am Wort, an den Sakramenten und in der Leitung der Gemeinde, daß man Amt und Charisma nicht gegeneinander ausspielen darf, und daß das Amt eine innere Tendenz auf Endgültigkeit hin besitzt. Alles dies ist heute auch in der Kirche nicht mehr ohne weiteres selbstverständlich, und es ist gut, daß es in dem vorliegenden Dokument deutlich herausgestellt wird. Freilich sollten diese traditionellen Aussagen nicht nur wiederholt werden; man hat es versäumt, sie in eine Sprache zu übersetzen, die heute verständlich ist. Die Sache würde es verdienen, daß man sie nicht als tote, sondern als lebendige Tradition behandelt. Dieser Mangel hängt zusammen mit dem schiefen und einseitigen theologischen Ansatz des Gesamtdokuments. Das ändert freilich nichts daran, daß die genannten Aussagen wahr und richtig sind. Sie sollen durch die folgenden Einzelausstellungen in keiner Weise in Frage gestellt werden.

1. Zum Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum

Hier liegt wohl der Kern der gegenwärtigen theologischen Krise um das Priesteramt. Deshalb würde man S. 13 f eine genaue Verhältnisbestimmung von Amt und Gemeinde, des Amtscharismas zu den anderen Charismen erwarten. Doch nichts davon! Das Dokument setzt voraus, was erst begründet werden müßte und was heute vielen nicht mehr selbstverständlich ist: das gemeinsame und das hierarchische Priestertum unterscheiden sich dem Wesen und nicht nur dem Grade nach. Zumindest könnte man erwarten, daß das Dokument wenigstens erklärt, worin dieser Wesensunterschied besteht. Aus dem Gesamtzusammenhang kann man schließen, daß die Verfasser diesen Wesensunterschied in besonderen sakramentalen Vollmachten sehen. Damit kommen sie aber mit dem Vatikanum II und mit sich selbst in Widerspruch, da sie an anderer Stelle (S. 30 ff) sehr wohl wissen, daß das besondere Priestertum nicht nur durch den Dienst an den Sakramenten, sondern auch durch die Verkündigung und die Auferbauung der Gemeinde ausgeübt wird. Wo aber ist der Wesensunterschied zwischen der Predigt eines Laientheologen mit kirchlicher Mission und der Predigt eines ordinierten Priesters? Wo der Wesensunterschied zwischen der Seelsorgstätigkeit einer Pfarrhelferin und der Leitungsfunktion eines Diözesanjugendleiters einerseits und den entsprechenden Tätigkeiten eines Kaplans andererseits? Wird bei den genannten Tätigkeiten von Laien nicht auch Christus als Haupt der Kirche repräsentiert? Die These von

einem Wesensunterschied braucht damit nicht geleugnet zu werden; sie müßte aber erklärt und konkret gemacht werden.

Falscher Ausgangspunkt: vom Amt und seinen Vollmachten

Den Weg zu einer sachgemäßen und konkret verständlichen Verhältnisbestimmung von gemeinsamem und besonderem Priestertum versperrt sich die Arbeitsgrundlage durch einen theologisch völlig verengten und den Grundintentionen des Vatikanum II widersprechenden Einstieg in die Problematik. Während das letzte Konzil versuchte, die Dienst-Ämter der Kirche von der umfassenderen Sendung der Kirche her zu verstehen, geht das Dokument genau den umgekehrten Weg und stellt die Sendung der Kirche unter den Maßstab der faktisch gegebenen, geschichtlich gewordenen Ämterstruktur. Das geht so weit, daß verschiedentlich (S. 17, 30, 39) zentrale Texte der Kirchenkonstitution (Nr. 12; 31; 22), welche jeweils von der Sendung des ganzen Volkes Gottes sprechen, völlig einseitig als Belege für die besondere Leitungsfunktion des kirchlichen Amtes zitiert werden. Auf S. 13 wird sogar grundsätzlich behauptet, daß Jesus seine Kirche „durch das priesterliche Amt" „nährt, erhält und sie als seinen Leib wachsen läßt". Damit scheint geleugnet zu sein, daß jeder Getaufte eine Unmittelbarkeit zu Gott und zu Christus besitzt. Wird denn jede Gnade durch das kirchliche Amt vermittelt? Hier spricht sich in dem Dokument ein einseitig klerikalistisches Kirchenbild aus, das seit dem Vatikanum II überwunden sein sollte.

Will man in der Frage der Verhältnisbestimmung von gemeinsamem und besonderem Priestertum weiterkommen, dann darf man eben nicht von der Frage nach besonderen, exklusiv dem ordinierten Priester zukommenden Vollmachten ausgehen. Wer in dieser Weise nach dem Proprium und Specificum des Amtes fragt, verrennt sich sehr bald in alle möglichen ausweglosen Sackgassen. Die Folge ist dann die manchmal fast neurotisch anmutende Unsicherheit vieler Priester hinsichtlich ihres priesterlichen Selbstverständnisses. In Wirklichkeit leitet sich der Sinn der Ordination nicht davon ab, daß sie etwas gibt, was sonst in der Kirche überhaupt nicht gegeben wäre. Ihr Sinn ist vielmehr, den der Kirche als ganzer gegebenen Auftrag als Sendung der Kirche zu vollziehen. Der Ordinierte kann und soll also in der kirchlichen Öffentlichkeit für die Kirche handeln und sprechen; er ist für die Kirche bzw. Gemeinde als ganze verantwortlich und soll sie zurüsten, damit sie die ihr aufgetragene Sendung recht erfüllt (vgl. Eph 4,12). Von daher kommt dem Ordinierten auch der Vorsitz bei der Eucharistiefeier zu, da sich hier Kirche am „dichtesten" verwirklicht. Da dieser besondere Auftrag nicht einfach aus dem Auftrag der Ge-

meinde ableitbar ist, sondern von Christus verliehen wird, kann man – wenn man will – von einem Unterschied des Wesens und nicht nur des Grades zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum sprechen. Die entscheidende Frage ist aber nicht: was ist uns besonders vorbehalten?, sondern: was ist uns besonders aufgetragen? (so andeutungsweise S. 38).

Die konkrete Frage ist, ob diese Verantwortung für das Leben der Kirche bzw. Gemeinde als ganzer in wesentlichen Teilbereichen nicht bereits heute von solchen ausgeübt wird, die wir als Laien bezeichnen (z. B. Laien mit kirchlicher Missio für die Predigt, Seelsorgehelferinnen, Laien in zentralen kirchlichen Führungspositionen). Müßte man theologisch sachgerechter nicht sagen, daß solche „Laien" in Wirklichkeit am Dienstamt der Kirche teilhaben? Das eine Amt der Kirche läßt also offensichtlich verschiedene Ausgestaltungen und Ausgliederungen zu. Hier ergäbe sich ein theologischer Ansatz, um auf die in dem Dokument S. 47 f gestellte Frage nach der Spezialisierung und die auf S. 38 aufgeworfene Frage der Pastoralassistenten und „Laien"-Mitarbeiter einzugehen.

2. Zur Wesensbestimmung des priesterlichen Amtes

Mit Recht grenzt sich das Dokument in zweifacher Richtung ab: Das priesterliche Amt ist nicht allein eine äußere Funktion (S. 13 f, 22, 28), und es läßt sich nicht allein politisch verstehen (S. 33 f). Diese beiden Positionen werden jedoch in solcher Simplifizierung dargestellt, daß sich eine Widerlegung schon gar nicht mehr lohnt. Das Dokument geht an der wesentlich differenzierteren theologischen Problemstellung völlig vorbei, ja wertet sie von vornherein ab. Anderslautende Meinungen werden kurzum als Unwissenheit und Mangel an theologischer Bildung (S. 8, 38), ja als Einbildung (S. 16) abgetan. Ganz so leicht sollte es sich auch ein bischöfliches Dokument mit fremden Meinungen nicht machen. Damit ist nämlich jeder differenzierten theologischen Problemstellung und Urteilsbildung von vornherein der Weg verstellt. Wenn man dazuhin bedenkt, daß in manchen Teilen der Welt Priester um ihrer politischen Einstellung und ihres Einsatzes für Freiheit und Gerechtigkeit willen verfolgt, eingekerkert und gefoltert werden, dann mutet die generelle Abqualifizierung politischer Tätigkeit als „Neoklerikalismus" und als Versuch, „den Laien ihre Ansichten aufoktroyieren" zu wollen (S. 34), geradezu makaber an. Ein Wort der Solidarität wäre hier sicher am Platz gewesen. Die billige Polemik kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es dem Dokument nicht gelingt, ein eigenes konkretes Leitbild für den priesterlichen Dienst heute zu entwickeln.

Es werden lediglich traditionelle Formeln wiederholt, welche kaum inspirierend sind für junge Priester und solche, die es werden wollen. Alles bleibt dogmatisch-abstrakt, wirklichkeits- und lebensfremd.

Fragwürdige Aussagen zum character indelebilis

Historisch und sachlich fragwürdig ist vor allem, was über den character indelebilis gesagt wird (S. 18 ff). Man ist nicht nur an allem vorbei gegangen, was die historische und systematische Theologie in den letzten Jahren zur Erhellung dieses schwierigen Punktes beigetragen hat, man ist auch hinter das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe zurückgefallen, das dazu sehr differenzierte Aussagen macht. Dadurch, daß man das Trienter Konzil zitiert (S. 20 f), hat man noch wenig gesagt. Auch ein Konzil muß man historisch und sachlich interpretieren. Hier kann nur auf ein paar Punkte aufmerksam gemacht werden:

– Daß der character indelebilis „eine ontologische Realität" (S. 19) ist, steht im Text des Trienter Konzils nicht. Das ist ein scholastisches Theologumenon, das als solches nicht verpflichtend ist. Bei Augustinus meint der Charakter eine ekklesiologische Größe und eine besondere Funktion in der Kirche.

– Der Sinn der Unauslöschlichkeit des character indelebilis ist dogmengeschichtlich eben nicht, daß die Weihe „immer verfügbar bleibt" (S. 19), sondern daß sie der Verfügung entzogen ist. Es geht nicht um eine „stabile" ontologische Realität in sich, sondern um die unwiderrufliche Zusage der Treue Gottes, auf die man immer vertrauen darf, über die man aber nicht verfügen kann.

– Es geht nicht primär um ein individuelles Zeichen, das dem einzelnen Geweihten „eingeprägt" ist, sondern um ein Zeichensein für die Gemeinde. Es geht also darum, daß der Betreffende eine Funktion für die Gemeinde hat, die in dem Sinn objektiv ist, daß sie nicht abhängig ist von der persönlichen Heiligkeit oder von kirchenamtlicher Einflußnahme. Der Charakter ist also auf seine Weise Ausdruck des Dienstcharakters und des totalen Verfügtseins des Geweihten. Er besagt: Das Amt ist für die Gemeinde da, nicht die Gemeinde für das Amt. Das bedeutet: Jede theologische Interpretation ist sinnwidrig, welche den Charakter zum Hindernis und Hemmschuh für den heute geforderten Dienst hochspielt. Sachgemäß kann aus ihm nur gefolgert werden: Das Amt muß konkret so gestaltet werden, daß es den pastoralen Erfordernissen in höchstem Maß entspricht.

Wenn man von dem eben formulierten theologischen Grundsatz ausgeht, dann lautet die entscheidende Frage hinsichtlich des Zölibats nicht, ob die Ehelosigkeit dem Priesteramt angemessen ist (S. 44 ff; 43 f) – was man nicht

grundsätzlich zu bestreiten braucht –, sondern welche Lebensform sich heute für die Priester empfiehlt, damit eine möglichst ausreichende Zahl am besten den notwendigen seelsorgerlichen Dienst an den Gemeinden leisten kann. Eschatologisches Zeichen ist nach dem NT nicht eine Lebensform in sich, sondern der konkret ausgeübte Dienst für die Basileia, ein Dienst freilich, der „gedeckt" sein muß durch das persönliche Zeugnis des Lebens.

3. Zur Verhältnisbestimmung von Bischof und Presbyterium

Hier macht sich das Dokument eines Widerspruchs schuldig. Einerseits wird es nicht müde zu betonen, daß der Priester am Priestertum Christi Anteil hat. Die Lehre vom character indelebilis bringt überdies zum Ausdruck, daß diese Partizipation keiner kirchlichen Verfügbarkeit unterliegt. Daraus müßte logisch folgen, daß der Priester eine Unmittelbarkeit zu Christus hat. In der Eucharistischen Feier repräsentiert er ja nicht den Bischof, sondern Christus. Jetzt aber heißt es, die Priester nehmen nur an der Verantwortung der Bischöfe teil, sie seien zwar nicht nur ausführende Organe, aber doch ihre Helfer (S. 26). Das Dokument versteigt sich sogar zu der Behauptung, die Priester empfangen in der Priesterweihe „die Aufgabe des Zusammenarbeitens mit den Bischöfen im Heiligen, Leiten, Lehren" (S. 17). Das ist eine Verkürzung. Nicht die Teilnahme aller am Amt des Bischofs, sondern die Teilnahme aller am Amt Christi konstituiert die Einheit des Presbyteriums. Der Bischof macht diesen Zusammenhalt nur sichtbar, wie es S. 37 richtig heißt. Von dort her läßt sich ein mündiger Gehorsam durchaus begründen. Falsch und unbiblisch ist es dagegen, den Bischof als Vater zu bezeichnen (S. 37). Dies ist zumal heute umso verkehrter, als es den Eindruck erweckt, es solle romantisierend und archaisierend ein patriarchalisches Verhältnis zwischen Bischof und Presbyterium suggeriert und legitimiert werden. Falsche Theorien haben falsche praktische Konsequenzen zur Folge. Wird die Einheit des Presbyteriums statt in Christus im Bischof gesucht, dann kann selbstverständlich jeder Konflikt zwischen Bischof und Presbyterium und innerhalb des Presbyteriums als illegitim verurteilt werden. Dann muß man aber auch jede Eigenverantwortung des Priesters ausschließen. Praktisch wird diese Frage bei der Behandlung der Priestervereinigungen (S. 38, 46). Das Dokument spricht hier sehr undifferenziert. In Wirklichkeit schließen sich viele dieser Priestervereinigungen nicht gegen den Bischof zusammen, sondern sie tun sich aus ihrer eigenen und unabtretbaren Verantwortung für ihre Gemeinden zusammen, um sich gegen Formen und Strukturen in der Kirche zu wehren, welche nach ihrer

Überzeugung dem Evangelium und der Seelsorge entgegen stehen. Darüber mag man verschiedener Meinung sein, aber Konformismus dürfte nicht das sein, was einer Gemeinschaft am ehesten nützt und dem S. 46 beschworenen Korpsgeist am meisten entspricht. Zwar lehnt das Dokument mit Recht Pressure-groups als neue Formen der Herrschaft ab; aber es vergißt, die alten Formen der Herrschaft, welche auch nicht unbedingt dem Evangelium entsprechen, ebenso abzulehnen. Nicht selten sind diese alten Herrschaftsformen die Ursache der neuen Formen der Herrschaft.

III. Schlußbemerkungen

Es ging in den vorstehenden Ausführungen in erster Linie um die dogmatischen Fragen des vorliegenden Dokuments. Es sollte deutlich gemacht werden, daß in dem Dokument eine verkehrte und einseitige Dogmatik der Bewältigung der Praxis im Weg steht. Auf diese Weise ist ein weitgehend welt- und lebensfremdes Dokument entstanden, hinter dem ein Supernaturalismus steht, wie er der katholischen Tradition fremd und unassimilierbar ist. Würde er sich durchsetzen, müßte die Kirche zur Sekte werden, die kommunikationslos neben der Gesellschaft herlebt. Das jedoch wäre nicht mehr die katholische Kirche.

Zu den praktischen Detailfragen werden sicher genügend andere Stellung nehmen. Hier soll nur noch soviel gesagt werden: Die primäre Aufgabe der Synode kann es nicht sein, eine systematische Theologie des kirchlichen Amtes zu verkünden, sondern vielmehr auf der Grundlage einer soliden Theologie die konkreten anstehenden Fragen zu entscheiden oder doch wenigstens einer Lösung näher zu bringen. Als solche konkrete Fragen seien genannt:

a) Konkrete Planungen, wie in Zukunft das Problem des Priestermangels und des Priesternachwuchses gemeistert werden soll.

b) In diesem Zusammenhang die Frage der Ordination von in Beruf und Ehe bewährten Männern.

c) Frage der Spezialisierung und der Aufgliederung des Amtes, sowie die Frage der Pastoralassistenten.

d) Frage des Priesters auf Zeit.

e) Frage eines angemessenen Lebensunterhalts für Priester.

f) Beteiligung der Gläubigen an der Wahl ihrer Pfarrer.

g) Frage der Weiterverwendung von aus dem Amt scheidenden Priestern.

h) Frage der Priesterausbildung und der Priesterweiterbildung.

An solchen und ähnlichen Fragen wird man in der Öffentlichkeit Erfolg oder Mißerfolg der Synode messen. Taten ohne Worte sind stumm, Worte ohne Taten sind leer.

Leo Karrer

Die Funktion des Theologen in Kirche und Gesellschaft

Versuch einer Funktionsbestimmung

Dieses Thema ist eine Frage, die uns herausfordert und überfordert, denn sowohl Gesellschaft als auch Kirche und Theologie sind Begriffe, die uns auf schillernde, in Fluß geratene Realitäten hinweisen. Weder das eine noch das andere ist heute abgesichert zu definieren oder gar in der ganzen Vielschichtigkeit der inliegenden Problematik in den Griff zu bekommen.
Eine kurze Analyse der heutigen Situation tut not, damit wir an die heutige Wirklichkeit nicht naiv herantreten, sondern an den Problemen und Fragen anknüpfend eine mögliche Antwort suchen.

I. Die Horizonte unserer Fragestellung

1. In seinem Artikel: „Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften"[1] schreibt Jürgen Moltmann: „Wissenschaftliche Aufklärung der Natur, der Geschichte und der Menschen ist das Schicksal der Neuzeit und eine wissenschaftlich-technische Zivilisation darum unsere Aufgabe." Dieses Schicksal, durch welches der Mensch von der Natur unabhängig wird und die Natur vom Menschen abhängig, und die von daher auf den Menschen zukommende Aufgabe der Naturbeherrschung sind für den modernen Menschen zur Skylla und Charybdis geworden, zwischen denen hindurch die Odyssee in die Zukunft versucht und gewagt werden muß, von der man aber nicht weiß, ob sie wirklich eine Heimkunft nach Ithaka in sich birgt. – Der heutige Mensch muß nicht mehr mit dämonischen Schicksalsmächten und mit undurchsichtigen Naturgewalten leben, sondern mit der H-Bombe, mit drohenden Hungerkatastrophen, mit immer weniger entwirrbaren Herrschaftsmechanismen, mit den Chancen wesentlich verändernder biologischer Eingriffe in die menschliche Person, mit der „seelenlosen Automation", mit den technischen und zivilisatorischen Möglichkeiten, das Ende der menschlichen Geschichte selbst zu veranlassen. Mit diesen vorerst neutralen, aber in ihren Ausmaßen und Konsequenzen unheimlichen Möglichkeiten soll die menschliche Gesellschaft fertig werden. Man spürt heute diese Aufgabe als Herausforderung. Man wird ratlos angesichts der unabsehbaren Reichweite menschlicher Manipulation und der geschichtlichen Entscheidungsvalenz menschlicher Planung. Der Mensch, der über solche eigene Potenzen aufgeklärt ist und der sich zudem das Instrumentarium zur Verwirklichung dieser Möglichkeiten schaffen wird, kann gar nicht mehr in den gesellschaftlichen Strukturen früherer geschichtlicher Phasen atmen oder in den engen und für ihn fremd gewordenen geistigen Horizonten der Vergangenheit seine

1 In: Kontexte, Bd. 4, Stuttgart 1967, 88.

Sinnfrage stellen. Diese muß bestimmt sein von seinem Schicksal und seiner Aufgabe heute und in Zukunft. Die geschichtliche Entwicklung trotzt somit der menschlichen Gesellschaft wohl oder übel einen Exodus aus ehemals gangbaren Strukturen und Herrschaftsformen ab und drängt den Menschen letztlich zur radikalen Frage nach sich selbst, nach seiner Sinnfrage, ob er es will oder nicht.

Dadurch zeigt sich, daß sich der heutige Mensch als ein solcher erfährt, der sich selbst kaum mehr versteht, weil er zu mehr imstande ist, als er zu verkraften vermag. Seine eigenen Werke scheinen ihm über den Kopf zu wachsen. Das Eindringen in die Natur und die wissenschaftliche und technische Beherrschung der Welt entpuppen sich plötzlich auch als mögliche sklavische Formen neuer Abhängigkeit. Der Mensch muß mit seinen neu errungenen Potenzen erst zu leben versuchen. Er kann diese Potenzen nicht mehr intim privatisierend verbergen oder individuell hegen, sondern er muß in Gemeinschaft mit anderen mündig werden, das heißt, den Versuch wagen, diese Möglichkeiten zu humanisieren.

Solidarisiert sich die Kirche mit den Fragen der Menschheit?

2. Und die Kirche? Erleben und gestalten wir sie im Bewußtsein dieser Welt-Sorgen und in Solidarität mit diesen brennenden Fragen der Menschheit? Ist auch ihre Sorge der Mensch? Oder ist sie von einem Selbstverständnis befangen und in Strukturen verstrickt, die höchstens eine partielle Solidarisierung mit dieser Sorge um den Menschen erlauben? Verstehen nicht viele die Kirche noch zu sehr als Selbstzweck? Ohne Zweifel partizipiert die heutige Kirche an den Krisen, Hoffnungen und Fragen, die die menschliche Gesellschaft bewegen. Die Kirche ist ja kein Gegenüber zur Gesellschaft, sondern zum Teil identisch mit ihr. Frage bleibt nur: ist dieser Umbruch in der Kirche und der Versuch eines Wandels in eine neue Zukunft hinein das Ergebnis der Besinnung auf ihre wesentliche Voraussetzung, nämlich Jesus Christus, oder ist hier nicht zuerst die Profangesellschaft in den isolierten Sakralraum der Kirche eingedrungen, so daß ihr das Gesetz des Handelns gleichsam „von außen" aufgedrängt und sie erst unter diesem Anstoß die Metanoia zu ihrer eigentlichen Dienst-Funktion zu vollziehen beginnt? Ist nicht die Immobilität weiter Kreise des Volkes Gottes, der Laien, Folge eines allzu lange nicht verwirklichten Individualsinnes und des Mangels an echter persönlicher Gewissensbildung? Die Lethargie „von unten" gegenüber manchen Reformmöglichkeiten, die das II. Vatikanum doch geöffnet hat, ist scheinbar die Konsequenz verkümmerter Anlagen. Zwar sind seit dem II. Vatikanum manche Korrekturen früherer Mentalitäten erfolgt, auch Reformen sind einge-

leitet worden. Aber da und dort gewinnt man den unbehaglichen Eindruck, man fürchte den vom Konzil entfachten Mut und möchte doch noch am liebsten abblasen. Der immer wieder vorgenommene Regreß auf die Lehrautorität (z. B. Humanae vitae, in der jüngsten Zölibatsdiskussion usw.) kann aber auf die Dauer kein Alibi für die Hintansetzung sachlicher Auseinandersetzungen sein.

Die Kirche kann nicht für voll genommen werden, wenn sie sich nicht auf die drängenden und bedrängenden Fragen der Menschen in Kirche und Gesellschaft sachlich und unter Ausnützung aller möglichen „Rationalität" zur Wirklichkeitserfassung einläßt. Wenn das nicht kraftvoll versucht wird, kann manch einer die Spannung zwischen heutiger gesellschaftlicher Notwendigkeit und innerkirchlichem Druck (mit Formen und Sorgen von gestern) nicht mehr verkraften und löst dieses Problem, indem er für seine Person die zwei scheinbar „unvereinbaren Größen" trennt und sich notgedrungen wenigstens äußerlich der Kirche entfremdet. Die kirchliche Situation ist sicher von einer Autoritäts- bzw. von einer Institutionskrise befallen, jedoch entscheidender von einer lähmenden Verlegenheit und Phantasielosigkeit, wie und welche Impulse des Glaubens heute zu mobilisieren sind. Früher galt die Kritik nicht dem Gesamt der Kirche, sondern nur vereinzelten Zu- und Mißständen. Heute wird das Ganze in Frage gestellt. Man akzeptiert eklektisch lediglich noch dies und das, und man ist gerne sein eigener Theologe. Man macht sich z. T. zu eigen, was man intellektuell verkraftet oder die geistigen oder gesellschaftlichen Anpassungsmechanismen noch dulden und erlauben.

II. Der Dienst des Theologen

Die Frage, die uns im folgenden näherhin beschäftigt, ist die nach der Funktion des Theologen. Oder anders gefragt: Wie und warum kann man sich als Theologe gegenüber den Mitmenschen legitimieren und verantworten?

Ganz lapidar könnte man den Dienst des Theologen in der jeweils zeitgenössischen Vermittlung der Botschaft Jesu bzw. in der eindringlichen Reflexion über sie definieren. Er trägt Verantwortung für die Übersetzung des geschichtlich einmal ergangenen Wortes Gottes in den Denk- und Lebenshorizont der Zeitgenossen, was die Freilegung der Impulse aus dem Evangelium für provokative Handlungsmodelle notwendigerweise einschließt. Vor allem in der katholischen Kirche spüren wir zur Zeit gerade in dieser Hinsicht einen indispensablen Nachholbedarf. Die Gründe mögen u. a. darauf zurückzuführen sein, daß in der gegenreformatorischen Reaktion seit Trient (Reform und Gegenreformation sind ja nicht identisch) die sakramentale und rechtliche Dimension

der Kirche sich zusehends verfestigte und die Versuche einer Neuinterpretation (man denke z. B. an Richard Simon, den „Begründer" der Bibelkritik oder an die „Modernismuskrise" um die Jahrhundertwende etc.) als fundamentale Abweichungen beargwöhnt worden sind. Der diesbezügliche Nachholbedarf wird auch von vielen Theologen und Seelsorgern als eine vordringliche und herausfordernde Aufgabe der kirchlichen Gegenwart betrachtet. Dieser Dienst am Wort wird allerdings nur insofern Dienst sein können, als er in den Dienst am Menschen mündet und aus der Botschaft bzw. Handlungsweise Jesu Kriterien für das Menschsein und für die Bestimmung des Humanum gewonnen werden. – Muß es den „Theologen" um der Sache willen nicht bekümmern, daß plötzlich humanistische Ideale als normierende Kriterien an die Theologie herangetragen werden, aber kaum umgekehrt? Manifestiert sich dahinter nicht ein Funktionsverlust der Theologen in ihrem notwendigen Dienst gegenüber den Mitmenschen?

1. Enthüllung des Menschseins von Jesus Christus her (Anthropologische Theologie)

Kaum ein Theologe spricht mehr von der Theologie als einer „erhabenen Gottgelehrsamkeit", sondern wir sehen vielmehr in ihr eine in relationaler Distanz zum Glaubens- und konkreten Lebensvollzug der Kirche reflektierte Theorie. Diese Theorie des gelebten und erfahrenen Christentums erlebte in jüngerer Vergangenheit eine eindeutige Hinwendung zum Menschen als dem Hörer des Wortes Gottes. Sie vollzieht, aus verschiedenen Quellen genährt (z. B. Existenzphilosophie, geschichtliches Seinsverständnis, Sprachphilosophie, Vorherrschen technischer, naturwissenschaftlicher und soziologischer Denkweisen etc.), eine anthropologische (nicht anthropozentrische) Wende. In der Frage nach dem Menschen ist auch die Frage nach Gott enthalten und umgekehrt. Die konkrete Existenz des Menschen ist danach nicht das Objekt einer gleichsam von außen kommenden Heilsinitiative Gottes bzw. seiner Gnade, sondern die den Menschen wesentlich konstituierenden Bestimmtheiten sind schon von vornherein und von sich her in ihren Möglichkeiten auf Gott bezogen (das unermüdlich zu „zeigen" ist ja ein Anliegen u. a. von Karl Rahner). – In unserem Zusammenhang geht es jedoch um keinen Parademarsch theologischer Schulen, sondern um die Frage, inwiefern und warum theologische Arbeit ein Dienst zur existentiell provokativen Erhellung des Verständnisses vom Menschen sein kann. Oder anders gefragt: Welche Wirkung deckt nun diese theologische Neuorientierung, die – etwas verkürzt formuliert – im Menschen nach Gott fragt und Gott im Menschen sucht?

a) Das Christliche kein Sonderbereich

Als erstes ist zu bedenken, daß das spezifisch Christliche kein ausgesparter Sonderbereich neben der Wirklichkeit und der Erfahrbarkeit der konkreten Welt sein kann. Es würde dadurch in Gegensatz zur Profanität unseres Lebens gesetzt und letztlich unverletzlich und unverbindlich bleiben, weil es außerhalb von uns „existiert"; das wäre ein sakralisiertes Christentum, das den Menschen – streng genommen – nicht mehr erreichen könnte. Das Typische an der christlichen Botschaft ist nicht das Sakrale, sondern seine Sakramentalität, das heißt seine Transparenz für ein anderes, seine „Durchlässigkeit" inmitten der kreatürlichen Wirklichkeit für die Heilsinitiative Gottes, für das radikale Ja Gottes zum Menschen. Das Christentum hat somit insofern Existenzberechtigung, als es sich in diesem Sinn als Dienst am Menschen wagt und vollzieht, also in seiner Zeugnis- und Zeichenfunktion[2]. Die sich selbst am dichtesten mitteilende Wirklichkeit ist jedoch der Mensch, vor allem durch die Gabe der Sprache und durch seine auf Mitmenschen angewiesene bzw. dialogische Konstitution (Person!). Der Mensch ist somit auch der kommunikativste und aussagekräftigste Ort der Wirklichkeit. Doch dieser Mensch als Adressat und der gläubige Mensch als Zeuge der Heilszusage Gottes erfahren sich nur in ihrem Hineinverflochtensein in die Natur und in die jeweilige geschichtliche, kulturelle und gesellschaftliche Gegenwart. Der Mensch erlebt seine menschliche Existenz als Spannung und Brennpunkt zwischen verschiedenen Dimensionen und Polen, zwischen Individualität und Sozialität, zwischen Gelingen und Scheitern, zwischen der Determiniertheit und den Bedingungen möglicher Freiheit etc. Die Integration aller Wirklichkeitsbezüge und somit des Ganzen gelingt ihm kaum. So ist er auch nur annäherungsweise sich selbst durchlässig für den Sinn und die Vielfalt der ganzen Wirklichkeit, er ist – wenigstens teilweise – sich selbst, den Mitmenschen und der Welt entfremdet. Wie leicht verallgemeinern oder totalisieren wir z. B. Teilaspekte des Lebens oder rationalisieren wir unerfüllte Wünsche zum Ganzen der Wirklichkeit und unterliegen Ideologien? Deshalb schwankt der Mensch „zwischen Hoffnung und Angst, Großmut und Kleinmut, Selbstsucht und Selbstweggabe. Aber er hört nicht auf, nach der wahren Menschlichkeit seines Menschseins zu fragen und zu suchen"[3].

Die Ansprechbarkeit und Hellhörigkeit des Menschen auf diese seine Fragen im Horizont von Lebenssinn, Wagnis der

2 Vgl. hierzu: *W. Kasper*, Was heißt eigentlich christlich? Bericht des Fleckenhorster Kreises über die Studientagung vom 20. bis 22. August 1969 (Manuskript), 4 f.
3 Ebd. 4.

Freiheit, Verantwortlichkeit etc., die er letztlich deshalb stellt, weil er diese Frage und Suche selber ist, erfährt in der christlichen Botschaft jene herausfordernde Anleitung zum Menschsein, die der vieldimensionalen Spannungsbreite des menschlichen Lebens und der Menschheitsgeschichte am ehesten sinnvoll entspricht.

Die einmalige Chance dieser Botschaft ist nun nicht eine patente Theorie oder eine befremdlich übergestülpte Erlösung, sondern die Verkündigung des vollendeten Zeichens und des Modellfalles des erfüllten Menschseins in Jesus Christus. Von ihm her öffnet sich dem Menschen die Freiheit zum Wagnis seiner ganzen Existenz und zur Hoffnung auf volles Menschsein. Jesus Christus ist in dieser Sicht – die letztlich nur dem gläubigen (nicht fideistischen) Blick zugänglich ist – Zeichen und Ur-Sakrament heilshaften, d. h. erfüllten Menschseins. Oder in einer Kurzformel ausgedrückt: Der Christ glaubt, daß in Jesus Gott zum Menschen radikal Ja gesagt und daß sich darin das radikale Ja des Menschen zu Gott unwiderruflich ermöglicht und ereignet hat. Der Christ hofft nun, daß gerade durch die menschliche bzw. die individuelle und gesamtmenschliche Geschichte hindurch, durch das konkret in Liebe und Solidarität engagierte Leben und durch das Sterben hindurch sich das verheißt, was er von Jesus glaubt: das Ja der Liebe Gottes zum Menschen, das das menschliche Ja der Liebe zu Gott ermöglicht.

b) Christus als Kriterium des Menschseins

Jesus Christus ist somit in dieser seiner Funktion, die er ist, das Typische und Spezifische des Christentums. Er ist aber in dem eben aufgezeigten Sinn auch Maß und Kriterium, ja Zukunft des Menschseins. Wenn nämlich Christus in der aufgewiesenen Weise des Dia-Logos[4] zwischen der Welt und Gott ist, in dem er beide innerlich eint, dann wird er für jeden Menschen und die Menschheit zum Anlaß und zum Gericht für die eigene Verwirklichung des Menschseins.

Christus ist demnach Zeichen der Entscheidung. Ein Christ bestimmt sein Menschsein, seinen Lebensentwurf und seine Verhaltensweise von Jesus Christus her und ist demzufolge bereit, auf dieser Basis zu bewerten, zu handeln, zu diskutieren, zu interpretieren und sich in diesem Sinn redlich zu engagieren.

Man kann demzufolge Jesus nicht dazu gebrauchen bzw. mißbrauchen, daß man seine eigenen Weltinterpretationen oder Ideologien mit ihm zu autorisieren versucht, wie es

4 Siehe hierzu: *E. Simons* und *K. Hecker*, Theologisches Verstehen, Düsseldorf 1969, 157 ff.

formal z. B. in einzelnen Publikationen des „Kritischen Katholizismus" z. T. geprobt wird: Jesus wird nicht an seinem ganzen und eigenen Anspruch, sondern nur seiner Bedeutung und Relevanz für eine gerechte Welt in einem bestimmten sozialistischen Sinne gemessen[5].

Es kann hier die an sich notwendige dogmatische Begründung für den Sachverhalt, warum wir sagen können, daß in Jesus sich das Menschsein im Vollsinn des Wortes relevant und geschichtsmächtig verwirklicht hat, nicht geleistet werden. Es soll aber unsere Aufmerksamkeit dafür geschärft werden, daß es Jesus in letzter Konsequenz um den Menschen geht. Das bezeugt schon seine Handlungsweise, aus der ein beispielloses Ernstnehmen der Gleichheit aller Menschen (der Sünder, Zöllner, Armen, aber auch seiner Freunde und der Mitglieder des Hohen Rates, Pilatus usw.) bzw. der Brüderlichkeit herausspricht. Jesus ist somit auch in seinem Tun und Verhalten Modell für unsere Handlungsweise. Er ist kein Sachwalter oder Treuhänder des Systems oder etablierter Ordnungen, sondern aktivierendes und „richtendes" Kriterium überall dort, wo Werden und Reifen zum Menschsein bedroht, verschüttet und zu kurz gekommen sind und wo es darum geht, geknechtete und in Armut darniederliegende Menschenexistenz zu menschenwürdigem Dasein zu befreien. Man denke in diesem Zusammenhang nicht nur an jene, deren Leben von bitterer Armut und Not gekennzeichnet ist, sondern auch an all die Satten, denen der Reichtum die Verwirklichung echten Menschseins verhindert. Das ist auch menschliche „Armut", die befreit werden muß. Jesus ist aber auch „richtendes" Kriterium dort, wo seine Botschaft vom gottgewirkten Heil der Menschen in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden (vgl. Reich Gottes) — vereinfachend ausgedrückt — in nebulösen bzw. utopischen „Futurismus" formalisiert wird und wo die Härte seines Scheiterns und des Kreuzes „umgangen" wird. Vielleicht wird dieses Ärgernis gerade heute als eine (auf Tod und Leben) beanspruchende Herausforderung gespürt. Vor allem die jüngeren Theologiestudenten stehen oft entmutigt und ratlos vor der Frage, ob man doch nicht als Theologe angesichts der rasanten Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik, angesichts des fortschreitenden Bemühens um die Menschen in den ökonomischen Wissenschaftsbereichen und angesichts der empirisch soliden Beiträge der Psychologie und Soziologie zu akuten Gegenwartsproblemen zu einem Nachbeter dieser Wissenschaften (was allerdings Wissenschaftsgläubigkeit voraussetzt) oder

5 Vgl. z. B. *Ben van Onna*, Kritischer Katholizismus, Fischer Bücherei 1015, Frankfurt/M. 1969, 37, 43 usw. — Siehe dazu: *S. Berger*, Was sollten wir sagen? Auf dem Weg und Irrweg zu neuer Kirchenpraxis, in: Civitas 24 (1969) 995–999.

zu einem „Volkshochschullehrer" wird, der atavistisch an Gott erinnert. Gerade die so oft mißverstandene „politische Theologie" kann ihre berechtigte Relevanz für die jeweilige Gegenwart dadurch sichern, daß sie die innere Kohärenz von Glauben und Hoffen wahrt.

Es geht in diesen fragmentarisch gebliebenen Ausführungen nicht um ein Plädoyer für einen modischen Humanismus in der Theologie und in der Kirche, sondern darum, darzulegen, daß es beim spezifisch Christlichen bzw. im Christusereignis nicht um eine Offenbarungsadresse an eine auserwählte Elite ging, sondern letztlich um die engagierte Verwirklichung des Menschseins in der Hoffnung auf die volle Entfaltung und Erfüllung seines Wesens.

Somit ist auch die Aufgabe der Kirche und des in ihr engagierten Verkündigers oder des Theologen grundsätzlich vorgezeichnet.

2. Spezifische Funktionen des Theologen

Die Enthüllung des Mensch-Seins von Jesus Christus her muß – soll sie glaubwürdig erfolgen – in das Geschehen der Humanisierung von Kirche und Gesellschaft münden. Subjekt dieses Zeugnisses durch Wort und Tat ist die ganze Kirche, nicht nur eine herrschende Kaste oder eine theologische Elite in ihr. Die Kirche kann keine Botschaft anbieten, in der erlöstes, d. h. befreites Mensch-Sein verheißen wird, wenn sie nicht selbst leidenschaftliche Verfechterin humaner Realitäten und Rechte ist. Ihre Gemeinschaft und ihre Institutionen müßten zuerst Schauplatz der Gerechtigkeit, des Respektes vor der Freiheit und Individualität des Menschen und des Versuchs echter und tragender Solidarität sein. Darin läge auch ihre gesellschaftsrelevante und gesellschaftskritische Bedeutung in der Welt (vgl. J. B. Metz). Die Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) muß sich stets in ihrer Funktion und Fruchtbarkeit für die Orthopraxie (rechtes Handeln) erfüllen. Es ist ein kritisches Omen, wenn Orthodoxie vor der Orthopraxie entscheidendes Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche ist.

Das konkrete Zeugnis des an Jesus Christus fundamental orientierten Bekenntnisses kann letztlich so viele Modelle erlauben, als es wirkliche Zeugen findet. Aber diese Zeugen, die glaubenden Menschen, bedürfen u. a. des elementaren Dienstes der Theologen. Diese Aufgabe muß sich sowohl am Pol „gegenwärtige Welt" als auch am Pol „allgemeiner, vom Neuen Testament her normierter Glaubenssinn der Kirche" orientieren.

a) Selbstverantwortung des Glaubens ...

Die Situation des Einzelmenschen und der Gesellschaft fordert durch ihre je unterschiedliche Gestalt und Gegeben-

heit die jeweils assimilierbare Selbstverantwortung der Glaubenden vor ihrer eigenen Um- und Mitwelt. Die Menschen verlangen eine kritische Rechenschaft über einen Glauben, der zu solchen Hoffnungen provoziert. Wie aber sollte ein Theologe dieser Aufgabe genügen und aufweisen, daß es in der Offenbarung um die Adressaten selber geht, wenn er nicht den Sprachhorizont und die ganze naturhafte und gesellschaftliche Wirklichkeit, in der der Mensch lebt und seine Menschwerdung wagt, zur Basis und zum hermeneutischen Ausgangspunkt seines Dienstes macht? Der Mensch vollzieht seine Existenz in einer pluralen Wirklichkeit, und nur da kann er demnach auch definiert werden. Der existentielle Ansatz verpflichtet somit den Theologen zu harter Arbeit im Dialog mit und im Befragen all jener Bereiche und Wissenschaften, die Entscheidendes vom Menschen aussagen und zum Menschen hinführen können.

... im Dialog mit der Welt

— Von diesen Überlegungen her wird auch offensichtlich, daß die ganze Wahrheitssuche, die in der Offenbarung nach dem Menschen fragt und im Menschen nach der Offenbarung, ein partnerschaftliches und dialogisches Geschehen sein muß. Die Einschränkung des theologischen Bemühens auf eine Gruppe (Kleriker) und auf ein Geschlecht (die Männer) fördert die soziale Isolation dieser so gettoisierten „Elite".

Die Frage, die in diesem Zusammenhang höchst interessant wäre, ist die, ob die Gesellschaft (Jugend, Arbeiter, Akademiker, Minderheiten etc.) ihrerseits vom Theologen etwas erwartet. Der Staat, die Parteien etc. erwarten vielleicht Stabilisierung der ethischen Zuverlässigkeit der Bürger, die Eltern wünschen moralische Wegweisung für die Jugend oder die Menschen allgemein eine gewisse Beruhigung des sogenannten „metaphysischen Bedürfnisses". — Da Glaubensakte des Menschen auch innerpsychische und der Empirie zugängliche Vollzüge sind, kann der Tiefenpsychologe den Theologen befragen, aber auch korrigieren und auf Pseudoformen des christlichen Glaubens (z. B. Befriedigung seelischer Bedürfnisse oder religiöser Autismen) aufmerksam machen. Gesellschaftsrevolutionäre Gruppen wollen vom Theologen vielleicht die theoretische Legitimation. Der individuelle Mensch verlangt von ihm eine wirklichkeitsbezogene Sinnerklärung menschlicher Existenz. Die Frage kann noch weiter urgiert werden: erwartet man vom Theologen wirklich das, was er selber als seine eigene Funktion versteht? Gehört er wirklich, um es höchst anspruchsvoll zu formulieren, zu den „Experten für Menschlichkeit"? Unternehmen die Theologen so etwas wie Bedarfsanalysen, um Erwartungen zu entdecken? Wären dann

die Prioritäten der Theologen (z. B. Liturgie, kirchliche Strukturfragen etc.) wirklich die Prioritäten derjenigen, die die Kirche erreichen möchte?
Wenn die Theologen durch diesen Dialog immer mehr auch zu Fragenden würden, dann könnte deren Erfahrung auf die existentielle Ebene des Glaubens und des kirchlichen Lebens in dem Sinn zurückgekoppelt werden, daß man wieder den Fragecharakter des biblischen Glaubens stärker artikuliert. — „Die christlichen Kirchen, die immobil seit langem auf richtige Antworten abonniert sind, wären dann besser beraten, sich als Gemeinschaften des Fragens zu verstehen, welche auf Machtäußerungen und deren Lobby folglich verzichten können"[6].

b) Dienst am Glaubenszeugnis

Theologie ist jedoch nicht nur kritisch reflektierte Verantwortung des Glaubens, sondern Dienst am Glauben der Kirche, der aus sich heraus auf Verkündigung und Bekenntnis ausgerichtet ist. Sie ist dadurch unbedingt auf Praxis hin angelegt, d. h. sie hat Stabsfunktionen zuhanden der Kirche. Die Farce theologischen Betriebes kann darin liegen, daß nur das verbale Interpretieren einer „abstrakt" bleibenden Wahrheit herauskommt, aber kein Tun, das Wirklichkeiten setzt oder Tatsachen ändert. Die Aufgabe der Theologie erschöpft sich jedoch nicht nur in der aktuellen und gegenüber Kirche und Gesellschaft kritischen Erschließung der Offenbarung; vielmehr ergibt sich gerade aus dieser Aufgabe der Imperativ zu Entwürfen situationsbezogener Handlungsmodelle. Ansonsten wird die Theologie zu einer bequemen und in diesem Sinn zu einer „praktischen" Theorie (auch „politische Theologie" muß noch nicht „politisch" sein), zu einem verhandelnden Objekt statt zu einem herausfordernden Subjekt.
Um jener Funktion entsprechen zu können, ist der Theologe seinem Thema verpflichtet. Unter anderem ist von ihm zu erwarten, daß er die Polarität der Spannung zwischen dem Wort Gottes und dem Hörer dieses Wortes nicht aufhebt, sondern immer wieder versucht, es in neuen Fragehorizonten darzustellen und zu verfechten. Er wird sich gegen jede Vereinseitigung denkerisch und konkret-existentiell vermittelnd bemühen müssen: gegen die „Vertikalisierung" der Offenbarung, die den Menschen vergißt, und gegen die „Horizontalisierung" der Offenbarung, die die Heilsinitiative Gottes in Mitmenschlichkeit verdünnt und aufhebt. Er muß sich gegen wirklichkeitsverfremdende Spiritualismen

6 *H. D. Bastian*, Theologie der Frage, in: Kontexte 4, Stuttgart 1967, 64 f. — In dieser Blickrichtung wäre u. a. auch die Funktion der Päpstlichen Theologenkommission zu sehen oder die Rolle Theologischer Fakultäten, vorab der Pastoraltheologie etc.

wehren, sich aber auch hüten, modischen Ideologien und aktuellen Humanismen auf den Leim zu gehen. Oder gibt es nicht auch heute so etwas wie Hoftheologen? Erliegen nicht manche der Tendenz – bei aller Berechtigung und erklärten Notwendigkeit, psychologische, soziologische und andere relevante Impulse als Fragen zu integrieren –, sich das Thema gleichsam von „modernen" Wissenschaften geben zu lassen und formal sich „exterritorial" zu gebärden? Müßte man nicht da und dort wieder strenger das eigentliche Thema der Theologie suchen und wagen?

Darstellung der Sinnfrage des Menschen

Die den Theologen zukommende Aufgabe läge u. a. dann auch darin, den Menschen und seine Sinnfrage, die Gott nicht fliehen kann, als Kriterium für alle Politik und gesellschaftlichen Interessen zu verteidigen und darzustellen; seine begründete Kritik anzumelden, wo Herrschaftsformen und gesellschaftliche Strukturen, natürlich auch in der Kirche (wo sind die christlichen Proteste gegen die jüngsten Laisierungs-Verordnungen?), den Menschen am Mensch-Sein hindern, ihn knechten oder zur geistigen, seelischen oder materiellen Armut verurteilen.

Der Theologe muß global – und eben nur global gesagt – Vertreter und Deuter einer menschengerechten Humanität von Jesus Christus her sein. In der Vergangenheit hat er klar definiert, wer Sünder und wer ein Heiliger ist. Nun kommt es leidenschaftlich darauf an, zu sagen, was der Mensch ist. Er muß allerdings auch bezeugen, daß diese Humanität sich erst darin voll aussagt, wenn sie offen bleibt und über sich hinaus weist, allerdings nicht auf ein blindes Fatum, sondern auf eine Treue hin, die sich uns in Christus geschichtlich zugesagt hat. Der Mensch muß verstehen können (nicht müssen), daß das Evangelium letzten Endes von seinem grundsätzlichen Anspruch her eine zu Entscheidung drängende und den ganzen Menschen treffende Botschaft ist.

Darin liegen allerdings ein Anspruch und eine dauernde Kritik, die zu unbequem sind, als daß sie nicht widersprochen oder belächelt ankommen sollten. Darin liegt ein Maßstab und Anspruch, den der Theologe selbst und auch die Kirche leicht kompromittieren. Deshalb kann der Dienst des Theologen von Mißerfolg, Scheitern und Entmutigung gefährdet sein, weil das Ganze sich nur im Zeugnis prozeßhaft und im Respekt vor der Freiheit der Person vermitteln läßt und somit auch von allen an diesem Prozeß Beteiligten Grenzen gesetzt werden können. Dazu kommt, daß der Theologe gleichsam dort theoretisch Experte und Fachmann ist, wo er mit jenen, denen er seine Dienste anbietet, existentiell auf gleicher Stufe und in gleicher Be-

drängnis steht. Der „Glaubensexperte" ist nicht unbedingt ein tiefgläubiger Christ oder Vorbild menschenfreundlicher Humanität.
Seine Legitimation liegt jedoch im Dienst an der Botschaft Jesu begründet: Die christliche Botschaft kann Maßstäbe für Freiheit, Frieden und neue Gerechtigkeit anbieten und den Menschen wachhalten für eine Hoffnung über alle geschichtliche Gegenwartserfahrung hinaus. Sie kann ihm zumuten, daß er sich in der Gegenwart begrenzt auf den hin wagt, der sich in der endgültigen Zukunft unbegrenzt zugesagt hat.
Indem nun der Theologe und letztlich jeder Christ diesen Dienst bejaht und durchträgt, hilft er dem Menschen, sich selbst zu finden, hilft er dem Menschen, seine Menschwerdung hoffend auf Gott hin zu wagen, hilft er dem Menschen bzw. der Menschheit, sich selbst nicht zu verfehlen.

Bernhard Stoeckle

Religiöse Erziehung im Internat

Hatte sich der Beitrag von N. Scholl in Heft 3 mit dem Glauben des jungen Erwachsenen auseinandergesetzt, so appliziert Stoeckle ähnliche Einsichten auf die Situation und Aufgabe einer religiösen Erziehung im Internat. Viele Tausende von Jugendlichen erfahren ihre Ausbildung und ihre Erziehung in kirchlichen Internaten. Ob diese jungen Menschen das Angebot des christlichen Glaubens annehmen und reifen lassen, wird entscheidend auch davon abhängen, wie es ihnen gerade in der spezifischen Internatsatmosphäre angeboten wird. Um hier einige grundsätzliche und praktische Überlegungen einem weiteren Kreis anzubieten, veröffentlichen wir die etwas gekürzte Fassung eines Vortrages, den Stoeckle auf der Tagung der deutschsprachigen Heimerzieher im Herbst 1970 in Koblenz gehalten hat. red

Gelegentlich einer Beurteilung des Trierer Katholikentages signalisierte Josef O. Zöller die Aufgabe der Kirche für die Zukunft folgendermaßen: „Heute kann und darf nicht mehr die Frage nach Macht und Einfluß der Kirche gestellt werden. Es gilt nur noch die Frage nach dem glaubwürdigen Angebot, das diese Kirche einer seelisch tristen Gesellschaft zu machen hat, und allein aus diesem konkreten Mitwirken heraus kann sich ihr Einfluß ergeben." – Die Frage nach dem glaubwürdigen Angebot ist auch das entscheidende Stichwort für das Anliegen der religiösen Erziehung im Internat.
Wenn wir als christliche Erzieher heute von „religiöser Er-

ziehung" als einem an uns gestellten und von uns an der Jugend zu vollziehenden Auftrag sprechen, so haben wir zunächst allen Grund, Unbehagen und Verunsicherung zu verspüren: ein positives Bekenntnis zu religiöser Erziehung setzt uns nämlich dem Kreuzfeuer einer sehr massiven Kritik aus. Da sind einmal nicht wenige fortschrittlich gesinnte Christen (vor allem Theologen), die argwöhnen, es gäbe für die, welche eine religiöse Erziehung nach wie vor vertreten, immer noch so etwas wie einen vom humanen Bereich abgegrenzten Bezirk, der es allein mit der eigentlich realen Beziehung zu Gott zu tun habe, und als wäre es dieser Art von Pädagogen angelegen, durch mehr oder minder geschickte Maßnahmen den jungen Menschen dort fest und sicher anzusiedeln. Solche Kritiker betonen näherhin ein Doppeltes: Religion stelle sich gerade für den Christen nicht als ein eigener Sektor des menschlichen Daseins dar, in den er nur unter Zurücklassung der anderen Lebensräume einzuwandern vermöge; vielmehr sei für den Christen Gottbegegnung primär, ja ausschließlich in den spezifisch humanen Vollzügen zu realisieren: in Freundschaft, mitmenschlicher Liebe, im sozialen Engagement. Außerhalb dieser Relationen Gott entdecken und mit ihm in Kontakt treten zu wollen, sei ein utopisch-illusionäres Unterfangen. Erwägungen dieser oder ähnlicher Art sind Widerschein der Rede vom „toten Gott", vom religionslosen, anthropozentrisch umgesetzten Christentum. Mag es auch unter christlicher Rücksicht eine religiöse Dimension berechtigterweise geben, so solle man doch als Christ keinesfalls von religiöser „Erziehung" sprechen. Das erwecke nur zu leicht den Eindruck, als könne der Bereich des Religiösen in gleicher Weise erziehungsmäßig betreut werden wie die anderen Felder des heranreifenden Menschen. Der eigentliche und wahre religiöse Erzieher sei aber Gott selbst. Aus der Ecke der weltanschaulich neutralen Kritiker hört man etwa, daß eine religiöse Erziehung den Menschen ideologisiere und indoktriniere, sich selbst entfremde und ihn für die Aufgaben einer modernen, zukunftsgerichteten Gesellschaftsordnung untauglich mache. Diesen Standpunkt hat im Grunde genommen schon L. Feuerbach 1841 in seinem „Wesen des Christentums" ausführlich dargelegt.

Kritik an religiöser Erziehung

Alle diese Einwände, von denen eine eigentümliche Suggestivkraft ausgeht, machen uns schwer zu schaffen. Trotzdem haben wir allen Grund, religiöse Erziehung sowohl im Blick auf das Wort Gottes wie auch vor den Belangen des Humanum als einen unverzichtbaren Auftrag an den unserer Sorge anheimgegebenen jungen Menschen wahrzunehmen. Daß wir dabei so nüchtern und sachlich wie nur

möglich den Realitäten in die Augen blicken, ist eine sehr wesentliche Vorbedingung. Deshalb scheinen einige vorgängige Vergewisserungen unerläßlich.

I. Vorgängige Vergewisserungen

1. Das schlechte Image der Kirche von heute

Der Gesamteindruck, den die gegenwärtige Figur der Kirche (jedenfalls in unseren Regionen) auf den Jugendlichen hinterläßt, ist, ungeachtet konziliarer Erneuerung und theologischen Reformbestrebens, alles andere als ansprechend, attraktiv und anziehend. Fällt das Stichwort „Kirche", so denken die meisten Jugendlichen ganz unwillkürlich an Intoleranz, autoritäre Herrschaftsstruktur, an Zwang, rigorose Moral, Immobilismus, Rückständigkeit und andere negative Inhalte. Dem entspricht die Auffassung, daß der Einfluß der Kirche künftighin noch mehr abnehmen wird. Die Frage an uns lautet demnach: Besteht überhaupt noch eine Möglichkeit, Kirche nicht als dogmatische Wahrheit, nicht (nur) als gesellschaftliche Institution, sondern als gläubiges Ereignis, als positiv geladene Erfahrung dem jungen Menschen nahezubringen? Gelänge das, wären wir eines Großteils der mit der religiösen Erziehung gegenwärtig verbundenen Schwierigkeiten ledig.

2. Das Verhältnis von Religion und Moral

Wie V. Krumm zeigt, sind die meisten Jugendlichen der Ansicht, daß Religion und Moral miteinander identisch sind. Es besteht für sie nach ihren eigenen Angaben kein Unterschied zwischen einem frommen und einem anständigen Menschen. An dieser problematischen, ja unheilvollen Identifikation tragen die Jugendlichen gewiß keine Schuld. Die Verantwortung dafür geht zu Lasten gewisser theoretischer und theologischer Voraussetzungen. Insbesondere im deutschsprachigen Raum wurde der Anschein erweckt, als seien Religion und Moral ein unlösbares Junktim, als seien die Forderungen der Moral nur christlich begründbar. Pädagogisch gesehen steht hier sehr viel auf dem Spiele. Wird nämlich Moral allein theonom begründet, nicht aber zunächst und unmittelbar aus der „Natur der Sache" selbst erhoben und wird Religion gewissermaßen als Krönung des Moralischen selbst eine moralische Angelegenheit, dann ist die Gefahr nicht zu vermeiden, daß dem jungen Menschen mit Ablehnung des theonomen, d. h. religiösen Anspruches auch die Moral in Brüche geht. Ihm entgeht auf diese Weise, daß die moralischen Forderungen grundlegend in sich selber ruhen, aus der Wirklichkeit des erfahrenen Lebens zu gewinnen sind.

Eine solch einseitige Blickrichtung des Religiösen auf die Moral hin schadet schließlich auch der Religion selbst. Denn daß Religion Begegnung mit Gott in Glaube, Hoffnung und

Liebe ist, bleibt so verborgen. Schließlich fördert eine moralisch konzipierte Religion genau das, was Paulus die Selbstrechtfertigung vor dem Worte Gottes nennt, da Moral ja vorzüglich an die eigene Anstrengung und Tüchtigkeit appelliert.

3. Charakteristika und Dimensionen des jungen Menschen

Religionspädagogen sind ziemlich übereinstimmend zu der Auffassung gelangt, daß die radikale Glaubensentscheidung als Möglichkeit erst etwa ab dem 20. Lebensjahr vorausgesetzt werden kann. Vorher ist der junge Mensch weder imstande, sich für den Glauben zu entscheiden, noch dazu fähig, gegen den Glauben zu votieren. Wir können zwar bemerken, daß Jugendliche mitunter recht hoffnungsvolle Starts in Richtung auf dieses oder jenes wertvolle Ziel hin unternehmen. Aber in der Regel vermögen sie solch anfänglichen Impetus nicht durchzuhalten. So ist auch in religiöser Hinsicht mit einem dauerhaften Engagement vor Abschluß der Reife nicht zu rechnen, vielmehr mit einem ständigen Auf und Ab von spontan kurzfristigem Interesse und teilnahmsloser Apathie.

Gleichwohl dürfen diese Tatbestände, die eine entwicklungspsychologische Unfertigkeit erkennen lassen, den Blick auf eminent positive Ansätze und Bereitschaften nicht verstellen. Da ist vor allem ein äußerst lebendiger Sinn für Intersubjektivität zu konstatieren. Anzeichen sprechen dafür, daß unter der jungen Generation die orientierende Bedeutsamkeit des konkreten, kritisch erfahrenen Nahbegegnungsraumes zunimmt. Die wachsende Entfremdung der Menschen untereinander im gesellschaftlich-öffentlichen Bereich wird von ihr als seelische Belastung empfunden. Daher der Zug zu „Untergrundliturgien", in denen das Gemeinschaftserlebnis auf der Basis eines personalen Zueinanders besonders betont ist. Die religiöse Relevanz dieses Befundes steht außer Frage. In Zusammenhang damit steht das tiefe Gespür für das menschliche Unvermögen, das den Menschen antreibt, über sich hinauszugehen, menschliche Erfahrung und menschliche Natur in Richtung auf ein „höheres Leben" zu erweitern. Wo dieses Anliegen nicht auf sein eigentliches Woraufhin eingewiesen wird, schießen pseudomystische und pseudoreligiöse Wucherungen aus dem Boden. In der Rauschgiftsucht wie in der aftermystischen Fixierung auf politische oder musikalische Messiasse ist sicher diese Komponente mit im Spiel. Auch das auffallende Interesse zahlreicher Jugendlicher für östliche Religionen sollte uns unter diesem Betracht zu denken geben.

Aus all dem dürfen wir wohl so etwas heraushören wie die Suche nach einer erfahrbaren „Jenseitigkeit",

einer neuen Sakralität, einer Erlebnis- bzw. Erlösungsreligion. Schließlich suchen die jungen Menschen nach völliger Übereinstimmung von Absicht und Verwirklichung, nach Einklang von Theorie und Praxis, nach Wahrheit im Hinblick auf die konkreten Folgen, die sich aus ihr ergeben, im Hinblick auf ihre Tauglichkeit für die Existenz. Von hier aus muß es fragwürdig erscheinen, in Faszination von der vermeintlichen intellektuellen Not des jungen Menschen Religion als Information, als Wissen anzubieten, religiöse Themen zu zerreden und endlos zu diskutieren. Wenn schon Religion, so muß sie praktikabel sein.

II. Fixierpunkt der religiösen Erziehung: das glaubwürdige Angebot

1. Grundsätzliche Erläuterungen

Wir sprechen ausdrücklich vom „Angebot" als dem notwendigen Stigma all dessen, was wir dem Jugendlichen in Sachen unserer ihm zugewandten religiösen Fürsorge zu unterbreiten haben. Damit sollen schon im vorhinein zwei wichtige Dinge ins rechte Licht gerückt werden. Zunächst ist auf eine Konfrontation des jungen Menschen mit den Angelegenheiten und Themen des religiösen Lebens einfach nicht zu verzichten. Mitunter hört man von Internatserziehern – entschuldigend gewissermaßen –, der Jugendliche solle in religiöser Hinsicht nur nicht bedrängt werden; er müsse selber aus sich zur Religion finden; jedes „Ihm-zu-nahe-Treten", gleich von welcher Seite es auch komme, richte erfahrungsgemäß schweren Schaden an, rufe das Gegenteil von dem Beabsichtigten hervor. An dieser Einstellung ist zweifellos etwas richtig. Verstünde man sie aber dahingehend, daß der Erzieher auf eine gezielte Gegenüberstellung des Jugendlichen mit Fragen und Anliegen der Gottesbegegnung verzichten solle, so wäre das rundum verantwortungslos. Genau wie alle anderen Anlagen und Bereitschaften des Menschen kann auch die Glaubensanlage oder der „sensus religiosus" sich nicht unmittelbar aus dem Menschen selbst entfalten, sondern bedarf selbstverständlich des Vermittlungszusammenhanges: mit der sozialen Umwelt, mit den Eltern, einer lebendigen Gemeinde, mit überzeugenden Mittlern, um zum Leben erweckt und der lebendigen Beziehung zu Gott fähig zu werden. Wir wären schlechte Sachwalter des Evangeliums, würden wir dem jungen Menschen die Auseinandersetzung mit dem Glauben ersparen oder sie auf Sparflamme reduzieren wollen. Soll Freiheit sinnvoll gestaltet werden, bedarf es hier wie überall eben einer entsprechenden Anleitung. Im Grund will auch der Jugendliche eine derartige Konfrontation.

Die Forderung, daß der Akzent des in religiöser Hinsicht an die Jugendlichen Heranzuführenden nicht so sehr auf Verpflichtung, sondern auf dem Gestus des Angebotes zu lie-

gen habe, entspricht sodann sowohl dem inneren Duktus der frohen Botschaft als auch der spezifischen subjektiven Disposition der jugendlichen Psyche. Die „frohe Botschaft" ist ja selbst nichts anderes als die große Einladung, das Heranwinken zum Gastmahl, der das menschliche Engagement herauslockende Zuruf. Besonders deutlich tritt dieses Thema in dem für die Apostelbriefe so typischen „Parakalein – Mahnen" hervor. Dieses Mahnen darf indes unter keinen Umständen verwechselt werden mit einem von drohendem Unterton begleiteten Herbeizitieren oder einem anherrschenden moralischen Imperativ. Es ist zwar wohl ein Herbeirufen, aber dies doch mehr im Sinn eines inständigen Bittens, eines Zu-Herzen-Redens. Gerade Paulus verleiht dem Mahnen insofern eine spezifische Fundierung, als er die Adressaten nicht unvermittelt moralisch belehrt, sondern sie durch Gott oder Christus anredet. So denkt er seine Ermahnung vermittelt durch das Erbarmen Gottes (Röm 12,1.3) oder durch unseren Herrn Jesus Christus oder durch die Liebe des Geistes (Röm 15,30), auch durch die Sanftmut und Milde Christi (2 Kor 10,1). Indem so das Mahnen vom Erbarmen, von Sanftmut, Milde und Liebe unterlegt ist, gewinnt es ganz von selbst den Gehalt eines freundlichen Zuredens, eines herzlichen Anbietens. Es kann nun kein Zweifel bestehen, daß alle von uns im Bereich der religiösen Erziehung veranlaßten Zureichungen und Appelle von diesem „Parakalein" bestimmt sein müssen. Es darf unter keinen Umständen ausarten zu einer Zwangsrekrutierung. Falls dem Jugendlichen die religiöse Anforderung als „Gebot" und nicht als Angebot zugetragen wird, tut er nur das, was unbedingt geboten ist, bekommt er auch nur das Verbotene in den Blick. Bekannt ist die Erzählung von Tschechow „Der Mensch im Futteral". Diesem Mann, einem Lehrer, ist nur Verbotenes klar und deutlich. Erlaubtes hingegen erfüllt ihn mit Zweifeln („Ach, daß nur nichts daraus entsteht"). Man soll sich dieser Forderung, Einladung statt Verpflichtung zu verlautbaren, nicht dadurch entziehen, daß man zu der Meinung Zuflucht nimmt: solange der Jugendliche noch in den Kinderschuhen steckt, schadet es nichts, wenn man ihn in ein religiöses „Futteral" steckt. Gewiß, der Mensch in den Kinderschuhen merkt das nicht, allerdings nur solange nicht, als er in den Kinderschuhen steckt. Aber wenn der Jugendliche dann die Stiefel wechselt, wirft er solche ihm auferlegte Zwangsstrukturen von sich; er vermutet nicht zu Unrecht, daß er manipuliert worden sei. Also: statt Gebot Angebot, statt Imperativ motivkräftige Werbung. Unser Bewußtsein krankte bislang daran, daß man meinte, was nicht durch allgemeine Vorschriften sich

Mahnen als Einladung

regeln läßt, sondern der Freiheit anheimgegeben sei, müsse notwendig schiefgehen. Jesus hat offenbar nicht so gedacht (vgl. auch 2 Kor 3).

2. Der Erzieher als das primäre und existentielle Angebot

Auf die Frage nun, was das von uns zu leistende Angebot ausmachen soll, ist zu antworten: Das Angebot – das sind in erster Linie die Erzieher selbst und nicht das, was sie auf Grund ihres Geschicks und ihrer Findigkeit ausbrüten. „Werdet meine Nachahmer, wie ich Nachahmer Gottes geworden bin" (1 Kor 4,16; 1 Thess 2,12 u. a.) vermochte Paulus von sich selbst zu sagen. Bei allem, was wir an „Sachen" anbieten, an Programmen entwerfen und an Einladungen aushängen: der Jugendliche schaut doch immer zuerst auf den, der ihm derlei anbietet. Wenn er wahrnehmen muß, daß zwischen der Persönlichkeit des Anbietenden und dem Angebotenen eine Differenz besteht, daß das Angebotene nicht gedeckt wird von der Existenz des Anbietenden, dann haben wir unsere Aufgabe als vermittelnde Instanz gründlich verpfuscht. Damit soll gewiß nicht gesagt sein, daß wir unsere eigene religiöse Existenz pharisäisch oder exhibitionistisch auszustellen haben. So etwas wäre widerwärtig und berührt in jedem Fall den jungen Menschen peinlich. Aber wir sollten auch nicht glauben, daß eine echte religiöse Persönlichkeit heute überhaupt nicht mehr sympathisch wirken könne. Wir sollten darum auch nicht alles Mögliche aufwenden, um vor den Jugendlichen unser „Von-Christus-Ergriffensein" aus übertriebener Scham zu verbergen. Angesichts der Position des Jugendlichen im „Noch-nicht-Mündigsein" können wir nicht damit rechnen, daß die eigentlich zentralen Themen christlicher Wegweisung vom Jugendlichen schon verstanden und aufgenommen werden. Ihm fehlt für die Nachfolge Christi die Erfahrung, was es heißt, sich ganz und für immer einer Sache oder einem „Jemand" hinzugeben. So muß es ihm durch die vorgelebte, unter seinen Augen geschehende Nachfolge des Erziehers vorgestellt werden. Wenn der Jugendliche im Blick auf uns spürt, daß wir uns gelöst und ehrlich der Sache Jesu annehmen und daß diese Sorge um die Anliegen des Herrn nicht aus irgendwelchen Frustrationen eines im Leben „Zu-kurz-Gekommenen" erwächst, dann haben wir die Bedingung dafür geleistet, daß dem Jugendlichen wirklich aufgehen kann, was es um die Nachfolge des Herrn tatsächlich ist.

3. Gestaltung des themabestimmten Angebotes

Was immer wir als Angebot vorsehen oder vorlegen, ob Eucharistiefeier, gemeinsames Gebet, religiöses Gespräch – soll daraus kein Schlag ins Wasser werden, so muß große

a) Äußere Erfordernisse

Mühe darauf verwandt werden, es in der äußeren Aufmachung attraktiv erscheinen zu lassen. Das Angebot muß etwas Ansprechendes und Anziehendes an sich haben (was freilich nicht bedeuten kann, daß man sich den Jargon moderner suggestiver Werbemethoden zu eigen macht und eine im Grund nur blendende Schau abzieht). Die Attraktivität unseres Angebotes verlangt zunächst einen gewissen Reichtum an Abwechslung. Dies setzt Phantasie und Erfindungsgabe, Mut zum Experiment und zum Durchspielen dieses oder jenes Modells voraus. Während vor einer überladenen, pompösen Aufwendigkeit gewarnt werden muß, braucht man auf stilvolle Elemente und schlichte, durchschaubare Feierlichkeiten nicht zu verzichten. Schließlich verlangt Attraktivität des Angebotes auch eine sorgfältige Kalkulation der Zeitspanne. Darbietungen, denen schon auf den ersten Blick anzusehen ist, daß sie zu viel Zeit beanspruchen, verursachen im vorhinein schon ein Gähnen. Es müßte für eine zügige Durchführung gesorgt sein.

b) Innere Zielsetzungen

Die Frage, was dem jungen Menschen zumutbar ist und was nicht, muß bei allen unseren Dispositionen an erster Stelle stehen. Unter dieser Rücksicht wäre z. B. zu überlegen, ob für jüngere Jahrgänge sich nicht gemeinsame Bußfeiern besser empfehlen, als das Verordnen oder Gewährenlassen der bisherigen Beichtform, die doch eigentlich nur dem erwachsenen Menschen angemessen ist. Unsere religiöse Erziehung muß den Horizont für die Einsicht wecken, daß die Begegnung mit Gott den Menschen in die Freiheit führt und ihm die Freiheit auch garantiert. Daß Religion und Unfreiheit miteinander korrespondieren, ist zwar ein tiefeingewurzeltes Vorurteil, vom Evangelium her gesehen jedoch ohne Fundament: „Solange wir noch unmündig waren, standen wir unter der Knechtschaft der Weltelemente" (Gal 4) — das betont doch: die Botschaft des Heils erst schärft und eröffnet uns den Blick für die mannigfachen Unfreiheiten, für die „Weltelemente" und deren nichtenden Zwang, wie sie uns in den vielfältigen Formen von Manipulationen des „sekundären Systems", in den freiheitsfeindlichen Ideologien und Totalitarismen der verwalteten Welt und in den gesellschaftlichen Zwängen begegnen. Wenn es uns gelänge, den jungen Menschen klar zu machen, daß von der Offenbarung ein ungeheures, leidenschaftliches Stimulans ausgeht für die Gewinnung der Freiheit von allen Zwangsmechanismen und für die Freisetzung zu echter Humanität, dann stünde wohl zu erwarten, daß der junge Mensch, der Freiheit so sehr liebt, Religion und Freiheit miteinander zu assoziieren lernt.

Wir beginnen gegenwärtig langsam zu begreifen, daß der in unserer Gesellschaft vorherrschende positivistische Drang zur Reduktion der Wirklichkeit auf meßbare und inventarisierbare Größen die Gefahr einer Dehumanisierung, einer Entmenschung auf allen Gebieten heraufbeschwört. Gottesdienst, Liturgie, Gotteshaus sind mehr als Religionsinformation, formalistische Zweckbauten, Gebrauchslyrik, Mitmenschlichkeit, humanitäre Philosophie und wie die entsakralisierten, schönen Dinge alle heißen mögen (A. Gehlen). Eine falsch verstandene Entsakralisierung beginnt sich allmählich als Enthumanisierung zu entlarven. Mit einem entsakralisierten Christentum, das seine Aufgabe vorzüglich in der Sozialkritik entdeckt, können wir bei den jungen Menschen keinen Staat machen. Mit Gott-ist-tot-Theologie und religionslosem Christentum ist der Jugendliche vielleicht kurzfristig zu ködern — bleibend Positives in ihm zu verankern, läßt sich damit kaum erreichen. Das Sakrale gegen das Profane auszutauschen und es ihm aus Angst, „daß Religion sonst nicht ankomme", vorzuenthalten, wäre töricht. Wenn wir dem Jugendlichen die Begegnung mit dem Sakralen verweigern, so sucht er es eben anderswo. Dem steht nicht entgegen, daß das religiöse Angebot den anthropologischen Ansatzpunkt möglichst genau zu fixieren hat. In der Auffindung und Integration der menschlichen Basis liegt tatsächlich eine große Chance heutiger religiöser Erziehung. Das stellt insbesondere an die Eucharistiefeier gewisse Anforderungen: sie darf kein am Leben desinteressierter, eigengesetzlicher, nicht kommunikabler Ablauf sein, sie muß vielmehr den Wegen und den Möglichkeiten personaler Selbstverwirklichung des Menschen in der heutigen Welt nachgehen. Überhaupt darf die angestrebte Reinigung, Heiligung und Verwesentlichung des Gottesdienstes insgesamt nicht zum „Selbstläufer" werden. Genau das aber wird sie, wenn sie den in geschichtlicher Entwicklung zu sich selbst kommenden Menschen ausklammert oder ignoriert.

III. Vom Angebot zum Leben — Voraussetzungen für das Aufgreifen des Angebotes

Was hilft schon das beste Angebot, wenn sein Stoß ins Leere geht, wenn es deshalb mißlingt, weil es von denen, welchen es gewidmet ist, nicht seinen Intentionen gemäß realisiert wird. Soll das Angebot wirklich Aussicht haben, von uns abgesetzt und uns abgenommen zu werden, dann sind zwei Dinge unerläßlich:

Personale Kommunikation

1. Das Vorhandensein einer breiten, alle Lebensvorgänge im Internat tangierenden, nichtsdestoweniger dichten personalen Kommunikation, eines permanenten Verständigungskontaktes, eines vertrauensvollen Nahbegegnungsverhält-

nisses zwischen den Erziehern und den ihnen anvertrauten Jugendlichen. Rein äußerlich gesehen schafft das Internat dafür sehr günstige Voraussetzungen. Man befindet sich zueinander in einem ausgesprochenen Nahbegegnungsraum. In religiöser Hinsicht hängt von solcher Nahbegegnung außerordentlich viel ab. Wie können denn junge Menschen wirklich erfahren, daß Gott sie ernstlich liebt, wenn die Menschen in ihrem Nahbegegnungsraum sie nicht ernst nehmen, von ihnen innerlich meilenweit entfernt sind. Die Sache hat allerdings auch ihre Kehrseite: Der geistige Erzieher im Internat befindet sich gegenüber dem Jugendlichen in einer Nah-Position, die es dahin bringt, daß der Jugendliche mitunter nicht mehr über die Distanz verfügt, die notwendig ist, um das Spezifikum der vom Erzieher selbst (vor)gelebten religiösen Lebensform überhaupt noch wahrzunehmen, sie als etwas Besonderes zu empfinden und sich darüber die entsprechenden Gedanken zu machen, um sie in das eigene Leben integrieren zu können.

Kleine Gruppen

2. Die Schaffung von Erziehungseinheiten nach dem Prinzip der „kleinen Gruppe". Noch immer laborieren unsere Heime daran, daß die konkreten Erziehungsgemeinschaften zu groß sind und der Erzieher dadurch zwangsläufig in die Rolle eines Aufpassers verwiesen wird – eine für den Vollzug des religiösen Erziehungsauftrags gewiß sehr hinderliche Selbstdarbietung. Wo die Erziehungseinheiten mehr als 30 Personen umfassen, beginnen die deformierenden Kräfte der antlitzlosen Masse gegen die Formkräfte des individuellen Erziehungskontaktes das Übergewicht zu erhalten. Es tritt das Diktat des „Man" ein: man geht nicht zu den Sakramenten, man bescheidet sich mit einem Minimum von Mittätigkeit. Ein solch negatives Sozialdiktat ist deshalb so wirksam, weil es keine festen Konturen aufweist, insofern als solches gar nicht gezielt angegangen werden kann. Nicht verschwiegen sei, daß für die genannte Erscheinung jene Häuser besonders anfällig sind, in denen es an einem vertrauensvollen Kontakt zwischen Erziehern und Jugendlichen fehlt und in denen zu wenig an geeigneter Anleitung geboten wird.

Unser Auftrag ist ein apostolischer. Er steht demnach auch unter den Bedingungen des Apostolates. Eine dieser Bedingungen ist aus den Worten Petrus' zu entnehmen: die ganze Nacht haben wir das Netz ausgelegt und nichts gefangen. Das ist wohl auch unser Geschick. Aber wir sollten uns ebenso zu Herzen nehmen jenes andere, von Zuversicht getragene Wort des Apostels: Auf Dein Wort hin will ich das Netz nochmals auswerfen! Auf sein Wort hin sollen auch wir Mut zeigen!

Anton Grabner-Haider

Zu Einwänden gegen laisierte Priester

Die römische Bischofssynode wird sich unter anderem mit der Frage befassen, ob auch bewährte verheiratete Männer zum Presbyterat zugelassen werden sollen. Immer mehr Priester suchen um Entbindung von den Zölibatspflichten an und werden laisiert; hingegen nimmt die Zahl der Priesterkandidaten zusehends ab. Das Problem des kirchlichen Leitungsdienstes wird damit immer größer. Zu seiner Lösung ist es sicher auch notwendig, unberechtigte Vorwürfe gegen laisierte Priester abzubauen und die Atmosphäre zu reinigen. Grabner-Haider setzt sich im folgenden Beitrag daher mit zwei der wichtigsten Einwände auseinander, die gegen laisierte Priester erhoben werden. *red*

Denkt man an die gesamtkirchliche Situation, dann sind die Fragen um die laisierten Priester sicherlich nur ein „Randproblem" – wie eine kirchenübliche Formel zu sagen nahe legt. Es gibt wichtigere Problemkreise, denen sich die Kirche heute stellen muß: Fragen nach der verstehbaren Verkündigung ihrer Botschaft, der Bewahrung der Glaubenstraditionen ohne Abstriche, der Autorität und des Lehramtes. Bei den laisierten Priestern handelt es sich um einen sehr kleinen Personenkreis, dazu noch um eine inhomogene Gruppe. Dennoch sollten den Kirchenleitungen und der praktischen Theologie die Fragen und Probleme dieses Personenkreises mehr als bisher ins Bewußtsein kommen. Handelt es sich bei diesen Personen doch um Leute, die sich für die Kirche engagieren oder dies möchten, es zumindest aber einmal taten.

Laisierte Priester sind ihrer Ämter und Verpflichtungen enthoben worden oder haben freiwillig darauf verzichtet. Sie haben den „Stand" gewechselt, sind zu Laien gemacht worden, wie das Wort sagt („Laisierung"), genauer: sie sind wieder zu Laien geworden, was sie vor ihrem Priesteramt waren („Re-Laisierung"). In dogmatischer Hinsicht ist ihr Status („Charakter") nicht eindeutig geklärt, wohl aber in der kirchlichen Praxis: sie gelten den Kirchenleitungen als Laien, haben Rechte und Pflichten der Laien. Ihre Chancen und Rechte in der Kirche aber sind durch einen Makel eingeschränkt: „sie haben ein Wort nicht gehalten", meist das Zölibatsversprechen. Die meisten von ihnen haben um Entbindung von der Zölibatsverpflichtung gebeten. Diese Entbindung wurde ihnen gewährt, aber ohne Ausnahme gekoppelt mit der Enthebung vom Priesterdienst und nicht selten von kirchlichen und sogar von staatlichen Lehrfunktionen. Nur wenige wollten freiwillig mit ihrem Ansuchen um Zölibatsentbindung auch den Priesterdienst aufgeben (weshalb man gewissermaßen von Zwangslaisierung spre-

chen kann). Statistiken über laisierte Priester oder laufende Laisierungsverfahren werden vom Heiligen Offizium in Rom, der dafür zuständigen Behörde, nicht veröffentlicht. Unbekannt ist auch die Zahl derer, die ohne Ersuchen um Zölibatsdispens den priesterlichen Dienst quittieren.
Vor allem sind es zwei Vorwürfe, die sich laisierte Priester von seiten der Kirchenleitungen gefallen lassen müssen: „Sie haben ein Wort nicht gehalten", das sie einmal gegeben haben; welchen Wert haben deren Worte dann noch? Sie sind im kirchlichen Dienst nur bedingt weiterverwendbar. — „Sie weichen dem Kreuz Jesu aus", das sich im Zölibat manifestiert; sie suchen ein gemütliches und bürgerliches Leben, vor der Evangeliumsverkündigung. Diese beiden Einwände sind auch unter dem Kirchenvolk verbreitet, und sie werden in die Zölibatsdiskussion geworfen.

1. „Sie haben ein Wort nicht gehalten"

Die nun laisierten Priester haben bei ihrer Weihe der Gemeinschaft der Kirche gewiß Ehelosigkeit versprochen, und sie haben nach einer bestimmten Zeit diese Gemeinschaft, der ihr Versprechen galt, um Entbindung davon gebeten. Wurde hier aber einfach ein Wort gebrochen? Was hat es um das Wort eines Menschen, um ein Versprechen im besonderen, überhaupt an sich? Was um das Wort eines Christen? Es ist nicht wenigen Theologen fraglich, ob es seit Jesu striktem Schwurverbot in der Kirche so etwas wie Schwur und Eid geben kann. Dennoch ist mit dem Zölibatsversprechen ein Wort gegeben worden, das nicht einfach einseitig gelöst werden kann. Es muß zu einem Einverständnis kommen mit dem, dem es gegeben wurde. Aus welchem Grund und in welcher Situation kann einer ersuchen, ihn von einem Wort zu entbinden?
Das Wort[1] eines Menschen korrespondiert mit seiner Überzeugung, es sagt aus, was einer tatsächlich denkt und vor allem, was er tut. Anders ist es wertlos. Das Wort drückt Bewußtsein aus. Nun können sich Überzeugung und Bewußtsein eines Menschen ändern. Die Gründe dafür sind vielfältig. Es können Erfahrungen sein, die einer neu gemacht hat, oder Informationen, die ehedem nicht gegeben waren. Bewußtsein kann gewiß zur Oberfläche tendieren, es kann sich aber auch vertiefen. Wo sich aber Bewußtsein verändert, muß sich das auch im Wort ausdrücken, soll es weiterhin glaubhaft sein. Es muß mit einer Existenz, dem tatsächlichen Leben, übereinstimmen. Nicht immer aber ändern sich tat-

1 Zur Problematik des menschlichen Wortes vgl. *R. Müller-Schwefe*, Die Sprache und das Wort, Hamburg 1961; *F. Franzen*, Ferdinand Ebners Philosophie der Sprache in der theologischen Bedeutung für die Anthropologie, Münster 1964; *H. G. Gadamer*, Zur Problematik des Selbstverständnisses, in: Einsichten. Festschrift für G. Krüger, Frankfurt 1962, 85 ff.

sächlich Worte, wenn Bewußtsein und Situation verändert erscheinen. Sprachentwertung ist dann die Folge.

Wandlung des Bewußtseins

Laisierte Priester sind nun Menschen, deren Bewußtsein sich einschneidend geändert hat, sei es, daß sie zur Überzeugung gekommen sind, daß Zölibat für sie nicht das richtige sei, oder daß dieser gar nicht zur Forderung Jesu gehöre, der eigenen Entfaltung und Verwirklichung im Wege stehe usw. Dieses Bewußtsein kann sich durch theologische Information und Umwelterfahrung einerseits, durch konkrete Begegnung mit einem Menschen anderseits gewandelt haben. Auch der zölibatär lebende Mensch will und soll sich vor Begegnungen mit Menschen, auch des anderen Geschlechts, nicht verschließen. Menschliches Leben ist nicht planbar, eigentlich auch nicht manipulierbar. Wo eine Begegnung trägt und Dauer bekommt, wo die Erfahrung von Geliebtsein und Liebenkönnen konkret wird, dort kann sich ein gegebenes Wort für den Betroffenen als falsch erweisen. Dann stimmt es nicht mehr mit seiner Existenz, seinem Erleben überein. Dann kann die Notwendigkeit eintreten, um Entbindung von einem Versprechen zu ersuchen, will der Betroffene nicht die Identität mit sich selbst verlieren. Ein Versprechen ist sehr weit entfernt von einem magischen Wort. Das Leben steht immer vor dem Wort. Dieses kommt aus jenem, oder es ist Leerformel, totes Wort.

Immer mehr spricht die Theologie heute davon, daß Dauerreflexion wesentlich zum christlichen Glauben gehöre, also das jeweils neue Überdenken und Überprüfen des eigenen Standpunkts, der konkreten Überzeugung und Erfahrung. Glaube, so wird gesagt, hänge mit immer neuer Entscheidung zusammen, er könne sie zumindest ständig zur Folge haben. Es wird vom „Exodus" gesprochen, vom Ausziehen aus dem Gesicherten, Gewohnten, vom Aufbruch in Ungewißheit, vom je neu möglichen Anruf Gottes. Solche Theologie des Glaubens wird auch für unser Problem ernst zu nehmen sein. Anruf Gottes mag auf sehr verschiedene Weise geschehen, gewiß auch durch Begegnung mit einem Menschen, die zum Tragen kommt. Dies nicht zu sehen, würde bedeuten, die innere Dynamik des Glaubens zu verkennen, vor allem aber, die Realität des Lebens eines Menschen und der Liebe nicht ernst zu nehmen. Die Erfahrung menschlicher Liebe schafft ein neues Wort. Dieses aber kann die Rücknahme eines früheren Wortes, die Entbindung von ihm, zur notwendigen Folge haben. Die Begegnung mit einer Frau, die Erfahrung von Liebe und deren mögliche Realisation auf der ganzen Breite des Menschseins bis hin zur Ehe dürfte demnach auch der häufigste Grund sein, um die Entbindung von der Zölibatsverpflichtung zu bitten.

Es kann aber auch sein, daß einer nicht mehr mit dem kirchlichen Funktionsmechanismus, mit der konkreten Kirchenpraxis, einverstanden sein kann. Er konnte dies wohl alles einmal, als er zur Weihe hintrat, wenn auch mit manchen Vorbehalten oder illusionären Hoffnungen umgeben. Auch hier muß davon ausgegangen werden: Bewußtsein hat sich verändert oder ändert sich, sei es aus vertieften Informationen oder aus bisher ungeahnten Erfahrungen heraus. Hier soll nicht übersehen werden, daß zu solcher Bewußtseinsänderung gerade gewisse kirchenamtliche Haltungen beitragen können. Gerade wenn einer die Freiheit zur Ehe anstrebt, wird er nicht selten in eine fast ausweglose Situation, je nach Milieu und religiöser Vorgegebenheit, hineinmanövriert. Viele handeln dann trotzdem mit nüchterner, wohlüberlegter Entschiedenheit. Manche aber verfallen Kurzschlußreaktionen und protestieren auf unzulängliche Weise gegen das bestehende Kirchenrecht, indem sie etwa ohne Gesuch um Entbindung von ihren Versprechungen den priesterlichen Dienst quittieren. Die Gemeinschaft, der das Wort gegeben wurde, die Kirche mit ihren Vertretern, ist sich der Problematik menschlicher Entscheidungen offensichtlich nicht immer bewußt und handelt dementsprechend. Sie sollte aber nicht verurteilen, sondern bedenken, daß sie möglicherweise Worte und Versprechen, hinter denen kein Leben und keine Realität mehr sind, toleriert, daß sie aber lebendiges, konkreten Glaubensentscheidungen verpflichtetes Wort verdrängt.

Nicht mehr geeignet für den kirchlichen Dienst?

So können es laisierte Priester, die weiterhin voll im Dienst der Kirche und der Glaubensverkündigung bleiben wollen, kaum verstehen, daß sie wegen der ihnen von der Kirche erfüllten Bitte um Entbindung von der Zölibatsverpflichtung nun überhaupt in ihrem Wort als unzuverlässig, weil als „wortbrüchig" hingestellt werden, ja daß man nicht selten auf sie verzichten möchte. Machen sich die Kirchenleitungen hinreichend darüber Gedanken, daß ein von der Kirche anerkanntes und angenommenes Charisma, etwa des Katecheten oder Jugendseelsorgers, sich auch weiterhin entfalten will und auch muß? Oder darüber, was in den Betroffenen für menschliche Konflikte entstehen müssen, wenn diese Entfaltung völlig behindert oder umfunktioniert wird? Was in solchen Situationen entstehen kann, vermögen vermutlich nur Psychologen genauer zu sagen. Da soll auf einmal das, wofür sich einer in den schöpferischsten Jahren seines Lebens eingesetzt hat, oder was er als Berufung erfahren hat, nicht mehr möglich sein: laisierte Priester werden aus Lehrämtern abgezogen, von theologischer Forschung fast lückenlos ferngehalten, in direkter Verkündigung nicht

mehr eingesetzt usw. Die Formel „Die ein Wort nicht hielten" und die damit gemeinte Sache mögen wohl etwas differenzierter zu bedenken sein.

2. „Sie weichen dem Kreuz Jesu aus"

Der zweite Einwand, der wie der erste von kirchlichen Amtsträgern häufig ausgesprochen wird und damit bei vielen Gläubigen Gewicht erhält: „Sie weichen dem Kreuz Jesu aus." Zölibat und Kreuz werden hier einfach gleichgesetzt, der Zölibat wird als bevorzugte Realisation des Kreuzes angesehen. Nun mag Ehelosigkeit es sehr wohl mit Jesu Kreuz zu tun haben. Aber fragen wir zuerst näher nach diesem Kreuz[2]. Die neuere Theologie weist eindringlich darauf hin, daß das Kreuz einem durch ein konkretes Leben, durch konkreten gesellschaftlichen Kontext vorgegeben ist. Man kann es sich nicht aussuchen, vor allem selbst nicht zurechtschneidern. Gesellschaftliche Situationen wie Unrecht, Unterdrückung, Unfreiheit anderer, können den Christen wohl am schärfsten mit dem Kreuz Jesu konfrontieren; denn gegen Unrecht auftreten, für Unterdrückte, Unfreie, Rechtlose, Arme usw. eintreten, hat enormes Leid zur Folge, und nicht zuletzt darin geht das Kreuz Jesu weiter. Jesu Dasein war ein Dasein *für* andere, sein Kreuz brachte *anderen* Heil. Freilich leben wir in einer asketischen Tradition, die das Kreuz Jesu in freiwilliger Askese und Abtötung, z. B. auch in Enthaltsamkeit, ansetzte. Die dringliche Frage ist nun, ob das „Kreuz" aus Askese und Verzicht auch *für* andere sein muß, und für wen konkret, oder ob es nicht auch eine gewisse Verfremdung und Verniedlichung der harten Realität des Todesleidens Jesu sein kann? Sind Askese und Verzicht nicht oft zu einseitig konzipiert im Blick auf das andere Heil, auf die Rettung der Seele? Vor allem aber: schaffen sie nicht auch ein Alibi für ein gefordertes Handeln und Eintreten für Entrechtete, Unfreie usw.? Können sie nicht auch selbstgemachtes Kreuz sein, das die tatsächliche Kreuzessituation in unserer Gesellschaft übersehen läßt? Diese Frage sollte ernsthaft gestellt werden.

Damit ist es auch müßig, darüber zu streiten, wer dem Kreuz näher stehe, der Ehelose oder der Verheiratete. Erinnert sei nur an die konkrete Situation eines Priesters, der sich zu dem Entschluß durchgerungen hat, um Laisierung anzusuchen. Im allgemeinen weiß er sehr genau, was ihn erwartet. Zunächst einmal totale berufliche Ungewißheit, Prügel im Weg auf der ganzen Strecke, oft Verfemung in der Öffentlichkeit, bei den Angehörigen und Verwandten,

2 Zur Theologie des Kreuzes vgl. E. *Käsemann*, Die Gegenwart des Gekreuzigten, in: Christus unter uns, Stuttgart – Berlin 1967; *A. Wurzinger*, Art. „Kreuz", in: Praktisches Bibellexikon, Freiburg 1969.

was nicht selten zu Ausschlüssen aus der eigenen Familie führt und seelische Depressionen und Ausweglosigkeiten im Gefolge haben kann. Dies alles als Start einer Lebensgemeinschaft, die tragen soll. Solche Extremsituationen sollen nicht mit dem genannten Kreuz zu tun haben? Auch das andere ist eine vorschnelle Vermutung, daß nämlich realisierte menschliche Partnerschaft Flucht vor dem Kreuz in Bürgerlichkeit und Bequemlichkeit sei. Sind sich nicht zwei Lebens- und Liebespartner auch ständig Kreuz – hoffentlich heilschaffendes und erlösendes Kreuz – und können sie sich nicht gegenseitig bereiten und zurüsten für das Wagnis des Kreuzes in Welt und Gesellschaft? Ist nicht partnerschaftliches Dasein füreinander auch Experiment für gemeinsames Dasein für andere, für Unterdrückte, Arme, Entrechtete? Und schließlich: ist Ehelosigkeit Schutz vor Bequemlichkeit und Bürgerlichkeit? Ein gewisses Verständnis ist dem kirchenüblichen Reden dieser Art insofern entgegenzubringen, als dieses ja bemüht sein will und muß, entstehende Unsicherheit und Verwirrung in der Priesterschaft aufzufangen. Nur darf hier ein klares und differenziertes Wort erwartet werden. Einseitige Darstellung der Sachverhalte oder Verharmlosung von Situationen tragen bestimmt wenig zur Klärung bei. Damit werden die zölibatären und die laisierten Priester einander entfremdet, auf beiden Seiten bleiben Spuren von Isolation und Resignation. Dabei müßte das genaue Gegenteil angestrebt und erreicht werden: das Gespür weiterer Zusammengehörigkeit im Engagement für die eine Sache Jesu, gemeinsames Beten und Arbeiten, vor allem gemeinsame Hoffnung. Soweit als möglich sollte auch laisierten Priestern die *echte Möglichkeit* gegeben werden, sich beruflich je nach Begabung im Dienst der Kirche entfalten zu können. Können „Berufung" und „Charisma" stillgelegt oder umfunktioniert werden?

Helmut Welsch

Die Aufgabenstellung eines Leiters der Katholischen Hochschulgemeinde

Ein Bericht über die Aufgabenstellung eines Leiters der Katholischen Hochschulgemeinde erweckt leicht den Eindruck subjektiver Äußerung, sieht man diese Darstellung nicht fortwährend im Zusammenhang mit der Beschaffenheit einer Gemeinde an der Hochschule. Dabei sind allgemein durchgängige Merkmale ebenso mitbestimmend wie zeitweilig auftretende Problemstellungen. Von diesen beiden Bestandteilen im Leben einer Hochschulgemeinde soll zunächst die Rede sein, um anschließend einzelne Elemente der Leitungsaufgabe daraus zu entwickeln.

1. Kennzeichen einer Gemeinde an der Hochschule

Der Zusammenschluß von Menschen an der Hochschule, „die aus freiem Entschluß bereit sind, unter dem Anspruch der christlichen Botschaft miteinander zu denken und zu handeln" (Verfassung der KHG Freiburg vom 24. 1. 1969), läßt eine Gruppe entstehen, in der viele Linien zusammenlaufen und sich gegenseitig in Frage stellen, provozieren oder ergänzen. Von diesen Spannungslinien sind besonders hervorzuheben:

1.1 Der Gegensatz verschiedener Wissenschaften und ihres Selbstverständnisses

In der Gemeinde treffen sich Hochschulangehörige aller Fakultäten, wobei die Struktur der jeweiligen Hochschule Übergewichte einzelner Fachrichtungen (Techniker, Theologen, Pädagogen, Humanwissenschaftler etc.) schafft. Interessen und Sprachregelungen unterliegen dadurch einem oft sehr gegensätzlichen und sich widerstreitenden Vorverständnis, dessen Relativität nicht schnell nachgewiesen werden kann.

1.2 Die Konfliktlage zwischen den Generationen

Kirche an der Hochschule bildet sich durch die Begegnung von Lernenden und Lehrenden, von Studenten, Assistenten und Dozenten; auch deren Familienangehörige treten in manchen Bereichen auf. Dadurch ist sofort ein unterschiedlicher Informationsstand, aber auch ein verschiedenartiger Erfahrungshorizont gegeben. Erhebt die Gemeinde ihren Anspruch öffentlich und konkret, so führt dies jeweils zu Auseinandersetzungen mit anders denkenden und anders empfindenden Gruppen oder Einzelpersönlichkeiten, die vorwiegend mit biographisch erklärbaren Argumenten geführt werden.

1.3 Die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft

Das Erscheinungsbild einer Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und damit der Zwiespalt zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist Anlaß zu immer neuen Span-

nungen. Schlagworte wie „Immanenz und Transzendenz", „Entsakralisierung", „Säkularisierung", „Hierarchie und Demokratisierung", „Herrschaft und Dienst", „Unterdrückung und Befreiung" können diesen Widerstreit kennzeichnen. Unter diese Problematik sind alle Auseinandersetzungen um den politischen Auftrag der Kirche zu rechnen, ihre Zurückhaltung und ihr Parteinehmen, ihr Reden und ihr Schweigen zu aktuellen und strukturellen politischen Phänomenen im Zusammenleben der Menschen. Hier sind zu nennen die Anfragen nach den existentiellen Hilfen für das Zusammenleben aller und das Leben einzelner Menschen.

1.4 Der Verlauf von Fragestellungen nach innen und außen

Eine Gemeinde an der Hochschule war zumindest in den letzten Jahren eine exponierte Gruppe. Ihre Konflikte verliefen zwischen ihren einzelnen Gliedern und Gruppen, aber auch im Gegensatz zu den sie umfassenden Lebensräumen: Hochschule, Kirche und Gesellschaft. Es ist oft nicht abzuschätzen, wie und woher die Reaktion auf eine Äußerung oder ein Verhalten der Gemeinde oder in der Gemeinde einsetzt. Unzulängliche Information, mangelnder Austausch von Überlegungen und Erfahrungen, schwache Gemeinsamkeit im Handeln sind hierfür die Ursachen. Diese folgern zum Teil aus den vorgenannten Kennzeichen der Gemeinde und der mit ihr lebenden einzelnen Menschen. Sehr zu beachten ist aber auch die spezifische existentielle Situation der Gruppe, die sich überwiegend in der Gemeinde beteiligt: Studierende befinden sich in einem Durchgangsstadium eigener Art; sie sind nur kurze Zeit am Studienort anwesend, stehen vor hohen Leistungsanforderungen durch das Studium, sind oft völlig verwirrt durch die Fülle der Angebote und Fragestellungen im Umfeld der Hochschule, kommen unzureichend profiliert in einen Lebensraum, in dem sie sich verlassen, vereinzelt und namenlos vorfinden, werden aber vor allen anderen betroffen von der Ungesichertheit heutigen menschlichen Lebens und damit von der scheinbaren Ausweglosigkeit in einer langen beruflichen Zukunft.

2. Problemstellungen in einer Hochschulgemeinde

Zur Erhellung des etwas abstrakt geschilderten Hintergrundes einer Hochschulgemeinde können einige in den letzten drei Jahren aufgeworfene Fragestellungen dienen:

2.1 Gesellschaftspolitische und tagespolitische Themen

Hochschulreform, Ordnungsrecht, Notstandsgesetzgebung, Demokratisierung, Kapitalismuskritik, Sozialismusdiskussion, Biafraaktion, Brasilieninitiative, Pakistanhilfe, DDR, Polen, CSSR.

2.2 Kirchenpolitische Diskussionen

Angriff auf die Form des Fronleichnamsfestes; Auseinandersetzung um die Enzyklika „Humanae vitae"; die Vorbe-

reitung der Synode (Beteiligung an der Arbeitsgemeinschaft Synode); Mischehenerklärung; Zölibatsdiskussion.

2.3 Sozialkritische Aktivitäten

Sozialpolitische Arbeitskreise für psychisch Kranke, Obdachlose, Strafgefangene und erziehungsgeschädigte Kinder; Aktion Dritte Welt; Aktion christlich-solidarische Weihnacht; Fremdarbeiteraktionen; ausländische Studierende.

2.4 Sozialtherapeutische Hilfen

Soziale Beratungsstelle für Studierende; Vermittlung von finanziellen Hilfen; Wohnraumbeschaffung; Freizeitgestaltungen aller Art; psychotherapeutische Beratungsstelle.

3. Gemeindestrukturen

Die meisten Gemeinden an den Hochschulen befinden sich heute in einem experimentellen Stadium. Ordnungen und Verfassungen unterliegen einem ständigen Wandel, der Anpassung an veränderte Bedingungen. Die strukturellen Ordnungen sind abhängig von der Größe der Gemeinde und von den ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten (Mitarbeiter, Haus, Räume, Finanzen): Je umfangreicher der Apparat, um so zahlreicher die Besucher. Die Zusammensetzung der verschiedenen Gruppen und der Gemeinde als Ganzes ist einem schnellen Wechsel unterworfen; längere Zeiträume des Kennenlernens, der Aneignung vorhandener Informationsvorsprünge und für die langsame Entwicklung eines Problems oder einer Aktion sind nicht gegeben. Der Wunsch nach schnellen Erfolgsergebnissen ist bei vielen vorherrschend.

Gemäß ihrer Verfassung besitzt die Gemeinde, auf deren Entwicklung in diesem Bericht vor allem zurückgegriffen wurde (Freiburg im Breisgau), eine Gemeindeleitung von höchstens neun ehrenamtlichen und hauptamtlichen Mitgliedern. Deren Amtsdauer wird nach dem Umfang der Tätigkeit geregelt und kann höchstens drei Jahre betragen, wobei Wiederwahl möglich ist. Die Leitung setzt sich im Augenblick aus vier ehrenamtlichen Studenten, einem teilamtlichen Tutor, einem hauptamtlichen Gemeindeleiter (Dr. theol., Studienrat für Germanistik und Theologie, auf drei Jahre aus dem Staatsdienst zur Mitarbeit in der KHG beurlaubt) und drei hauptamtlichen Priestern (von diesen befindet sich einer für vier Monate im Studienurlaub), zusammen. „Die Gemeindeleitung vertritt die KHG in der Öffentlichkeit, sie ist an die Beschlüsse der Vollversammlung und des Forums gebunden. Sie ist dem Forum zu laufender Information verpflichtet" (§ 4,1 der Verfassung der KHG). „Das Forum ist die während des Semesters regelmäßig tagende beschlußfassende Versammlung der Mitglieder der KHG" (§ 3,1); „die Gemeindeleitung hat ein suspensives Vetorecht gegenüber den Beschlüssen des Forums"

(§ 4,4), wobei die Beschlußfassung drei Tage später neu anzusetzen ist. Die Gemeinde hat inzwischen sowohl bei der Bestellung aller ehren- und teilamtlichen Mitglieder der Gemeindeleitung als auch bei der Bestellung des hauptamtlichen Gemeindeleiters und bei der Neubestellung eines Pfarrers mitgewirkt. „Die Gemeindeleitung bestellt aus dem Kreis ihrer hauptamtlichen Mitglieder zwei geschäftsführende Leiter, einen Laien und einen Priester, für zwei Jahre" (Novellierung der Verfassung vom 11. 5. 1970). Innerhalb der Gemeindeleitung ergibt sich eine Aufgabenteilung, die von der Befähigung, von den Interessensgebieten der einzelnen Mitglieder und von sich zeigenden äußeren Notwendigkeiten abhängig ist.

4. Die Aufgabenstellung der Leiter im einzelnen

Es ist leicht einsichtig, daß bei der Fülle der Themenstellungen und Aktivitäten eine schnelle und intensive Information an erster Stelle unter den Aufgaben steht. Diese ist von jedem Mitglied der Gemeindeleitung selbst gebend und empfangend zu betreiben. Die Leitung muß Informationslücken gegenüber der Gemeinde vermeiden. Instrumentarium zur Weitergabe von Nachrichten ist neben dem Forum ein Informationsblatt, das meist von einer eigens gewählten Redaktion herausgegeben wird; dieser Redaktion gehört sinnvollerweise ein Mitglied der Gemeindeleitung an.

4.1 Information

4.2 Koordination

Die zahlreichen eigenständig aufkommenden Initiativen einzelner und verschiedener Gruppen müssen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Die Arbeitskreise sind mit Interessen und Arbeitsrichtungen anderer Gruppierungen vertraut zu machen. Die Aktivitäten sind auf das Leistungsvermögen der Gemeinde abzustimmen. Den Arbeitskreisen muß vielfach informelle Stütze, Befähigung zur Kommunikation und Interaktion durch Mitglieder der Gemeindeleitung vermittelt werden. Dies ist immer dann der Fall, wenn behandelte Sachverhalte in eine breitere Öffentlichkeit übersetzt werden sollen oder die Mitwirkung vieler erfordern. Hier ist auch ein rechtzeitiges Abschätzen der finanziellen Mittel notwendig, um den Umfang der Aktivitäten notfalls zu begrenzen (Informationsmaterial, Literatur, Flugblätter, Referenten, Wochenenden, Aktionen).

4.3 Integration

Manche Aktivitäten werden durch Gemeindemitglieder in Gang gesetzt, neigen aber mit der Zeit aus ideologischen oder pragmatischen Gründen zur Verselbständigung und Loslösung von der Gemeinde. Eine solche Bewegung wird zwar nicht mit Gewalt verhindert; doch ist erfahrungsgemäß ein derartiges Phänomen oft vorübergehend und von indi-

viduellen Motiven der Mitglieder einer Gruppe bestimmt. Würde die Gruppe ausscheiden, so kann mit Sicherheit nach einiger Zeit mit dem Neubeginn einer ähnlichen Aktivität im Raum der Gemeinde gerechnet werden. Es ist also sowohl eine Frage der Effizienz als auch eine Anfrage an die persönliche Identität der einzelnen Mitglieder, ob eine solche Trennung ein unumgänglicher Schritt ist. Hier ist zu bemerken, daß sich im Feld einer Gemeinde sehr viele Sympathisanten bewegen können, die am Leben der Gemeinde nur beschränkt teilnehmen, deren Einrichtungen nutzen oder das Angebot der Gemeinde annehmen (Räume, Party, Bar, Fernsehen, Zeitschriften, Essen u. a. m.). Solche Besucher oder Benutzer haben oft Verbindung mit intensiver mitarbeitenden Hochschulangehörigen oder über länger anwesende Gemeindemitglieder, wobei die hauptamtlichen Leiter in besonderem Maße Kontaktstelle sind. Vielleicht sollte man hier auch die vielfältigen persönlichen Gespräche und die „amtliche" Teilnahme bei Hochzeiten und Taufen, aufführen.

4.4 Initiative

Das Leben einer Gemeinde entwickelt eine eigene Dynamik in verschiedene Richtungen. Dennoch kann es geschehen, daß notwendige Aspekte für eine sinnvolle menschliche Existenz vernachlässigt werden oder sich erst wieder neu und zögernd anmelden. Hier liegt es bei den Gemeindeleitern, auch schwache Stimmen zu Wort kommen zu lassen, Partei zu ergreifen oder selbst Initiativen zu wecken und zu entfalten. Dabei ist ein gutes vorausschauendes Gespür notwendig, das sich anbahnende Fragen und Auseinandersetzungen rechtzeitig erkennt. Eine Projektgruppe muß ins Leben gerufen werden, die notwendigen Untersuchungen sind zu führen, bevor der Konflikt intensiv und öffentlich ist. Die Bedarfsanmeldung in den breiteren Raum der Gemeinde muß geplant sein, die Vermittlung der Materialien ist eigens zu überlegen, da jeder in der Gemeinde zunächst mit seiner Sache befaßt ist und durch den Druck seiner täglichen Pflichten weitgehend ausgelastet wird.

4.5 Repräsentation

Diese Aufgabe stellt sich durch die Verflechtung der Gemeinde mit der Diözesankirche, mit der Hochschule und mit der übrigen Gesellschaft (Stadt, Land, Bund). Die Gemeinde ist von diesen Bereichen nicht zuletzt durch ihre Geldmittel, die sie für alle Arbeit benötigt, abhängig. Die Gemeinde sieht sich diesen Bereichen aber auch verpflichtet, neue Erkenntnisse und Handlungsmodelle mitzuteilen und zur Diskussion zu stellen. Die hauptamtlichen Leiter der Gemeinde müssen hier zumeist handeln – sinnvollerweise nicht alleine –, sie sind länger bekannt, kennen auch die

Partner und wissen am ehesten den Verlauf einer Verhandlung einzuschätzen.
Aber auch innerhalb der Gemeinde spielt die Repräsentation keine unerhebliche Rolle: Die längere Amtszeit, die umfassendere Information und größere Erfahrung sind Vorteile und auch Last der hauptamtlichen Gemeindeleiter: Sie werden meist zuerst angegangen, wenn neue Probleme entwickelt und gelöst werden sollen. Sicherlich sind unsere demokratischen Strukturen noch zu wenig erprobt und vertraut, zudem die einzelnen Mitglieder häufig durch ihre Erziehung autoritär fixiert, so daß mehr Fragen und Vorgänge als nötig den Umweg über die zentrale Leitung nehmen.

4.6 Gottesdienst

Das Maß der Christlichkeit ist häufig die Teilnahme am Gottesdienst. Seine Bedeutung, sein Aufbau, Thematik und Gestaltung spielen für die Gemeindeleitung eine Hauptrolle. Der Gottesdienst trägt heute den Charakter der Gemeindeversammlung. Er versucht, der Vielfalt des Evangeliums ebenso Raum zu geben wie seinem konkreten Anspruch; daher enthält er sowohl Elemente von Spiel und Feier, wie Information über politische und soziale Probleme und die Diskussion von Handlungsanweisungen. Hinter dieser kurzen und gerafften Schilderung verbirgt sich eine Fülle von Planung, didaktischen Modellen und Stilelementen ästhetisch-affektiver Art.
Abschließend sei vermerkt, daß vor allem in größeren Gemeinden mit mehreren Mitarbeitern und in Gemeinden an Hochschulen mit theologischen Fakultäten die Diskussion um eine grundlegende Neubesinnung über das kirchliche Amt verschärfte Formen annimmt. Eine Notstandtheorie ist zuletzt für Hochschulgemeinden Grund für Zugeständnisse oder Anlaß zu einschneidenden Einschränkungen.

Information

Rückzug der Weißen Väter aus Mozambique

Einer der bedeutendsten Missionsorden der Kirche, die vor allem in Afrika sehr stark vertretenen „Weißen Väter", haben im Mai 1971 aus Protest gegen die politischen Zustände in Mozambique und die dort herrschende Beeinträchtigung des freien Wirkens der Kirche diese portugiesische Afrika-Besitzung verlassen. Der Generalrat des Ordens beschloß nach Monaten intensiver Kontakte mit kirchlichen und staatlichen Stellen in Mozambique, sein gesamtes Missionspersonal aus dem Land abzuziehen und in anderen Staaten Afrikas einzusetzen. In einem Kommunique der Generalleitung der Weißen Väter in Rom wurde unter anderem festgestellt, daß die Kirche in Mozambique in vielen Belangen unter Zwang stehe. Trotz theoretischer Handlungsfreiheit werde die Verkündigung gewisser Aspekte des Evangeliums beständig behindert. Besondere Formen apostolischer Tätigkeit, vor allem jene, die eine wahre soziale Gerechtigkeit fordern, würden als subversive Tätigkeiten abgeurteilt. Man habe vergeblich um eine klare Stellungnahme der dortigen Bischöfe gebeten, damit die Zweideutigkeiten angesichts der Ungerechtigkeit und Brutalität der Polizei behoben würden. Gegenüber diesem unverständlichen Schweigen glaube man, nicht weiter offiziell jene Haltung unterstützen zu können, die die Bischöfe einem Regime entgegenzubringen scheinen, das geschickt die Kirche benütze, um eine anachronistische Situation in Afrika zu festigen und zu verewigen. – In einer Sendung der Aufstandsbewegung von Mozambique heißt es, unter der portugiesischen Kolonialherrschaft werde die Luft immer stickiger. Das Schreiben der Weißen Väter müsse als eine Erklärung von außergewöhnlicher Kraft gewertet werden. Der Auszug der Weißen Väter werde tiefe Rückwirkungen auf Afrika und andere Kontinente haben. Die Afrikanisierung müsse heute das Klima jeglicher Missionsarbeit bilden. Hingegen bedauerten die Bischöfe von Mozambique den Rückzug der Weißen Väter aus Mozambique. Der Orden habe sich unter Druck und gegen den ausdrücklichen Willen der Mehrheit der Ordensleute und der Katholiken in Mozambique zu seinem Schritt entschlossen. Das portugiesische Recht kenne keinerlei Rassendiskriminierung; deswegen sei die Begründung der Weißen Väter unhaltbar.

Zum Ökumenischen Pfingsttreffen – Kommentare und Kritik

Zu Beginn des ökumenischen Pfingsttreffens hatten sich in mehreren der insgesamt 32 Eröffnungsgottesdienste Katholiken und Protestanten zur Interkommunion vereinigt, obwohl das offizielle Programm solche Feiern nicht vorausgesehen hatte.

Dabei kam es vereinzelt auch zu der von den Leitungen beider Kirchen abgelehnten Interzelebration, also zur gemeinsamen Austeilung des Sakraments durch Geistliche verschiedener Konfessionen. Einige katholische Pfarrer übergingen damit eine Anweisung des Augsburger Bischofs Joseph Stimpfle, der sich in einer Erklärung an die Veranstalter, das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und das Präsidium des Evangelischen Kirchentages, von den Interkommunion-Gottesdiensten distanzierte und betonte, daß die volle Einheit der Kirchen die Voraussetzung für die Kommuniongemeinschaft der katholischen und evangelischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sei.

Das ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg hat, nach dem Urteil des Nachrichtenspiegels des Evangelischen Pressedienstes vom 9. Juni, keine sensationellen Ergebnisse erbracht: Der von manchen erhoffte „große Durchbruch" sei ausgeblieben. Solche Erwartungen seien auch unrealistisch. Trotzdem sei ein deutlicher Schritt nach vorn geschehen, wurden neue Markierungen auf dem Weg der innerdeutschen Ökumene gesetzt, hinter die wahrscheinlich auch die großen Zögerer nicht zurückkönnen werden. Das Drängen nach Abendmahlsgemeinschaft zwischen Evangelischen und Katholiken und nach einer Intensivierung der „Ökumene am Ort" machte deutlich, daß gerade bei engagierten Christen die Bereitschaft, die konfessionellen Grenzen weiterhin im gleichen Maße wie bisher zu respektieren, sehr gering ist. Die Teilnehmer

sprachen sich dafür aus, in etwa zwei Jahren wieder ein gemeinsames Treffen zu veranstalten. Alle Kirchen wurden gebeten, jedem Christen die Teilnahme an Abendmahl oder Kommunion zu ermöglichen, die Konfessionsverschiedenheit nicht länger als Ehehindernis zu betrachten, jede Diskriminierung der Mischehe zu vermeiden und gemeinsame Beratungsstellen beider Kirchen für Kriegsdienstverweigerer einzurichten sowie soziale Aufgaben gemeinsam in Angriff zu nehmen.
Harte Kritik an der ihrer Ansicht nach unzulänglichen Konzeption des „Ökumenischen Pfingsttreffens" übte die „Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in der Bundesrepublik und West-Berlin" in einer ausführlichen Eingabe an die gemeinsamen Veranstalter. Es sei zu fragen, ob die von einer gemischten evangelisch-katholischen Kommission ausgewählten Fragen wirklich allein wichtig für ein ökumenisches Treffen waren und ob es nicht andere Fragen gegeben hätte, die für das Zusammenleben der Konfessionen sehr viel größere Bedeutung hätten.

Recht der Laien zur Teilnahme an Bischofswahl

Die Laien in der Kirche haben ein von Gott gegebenes Recht, an der Wahl von Bischöfen teilzunehmen, erklärte der Professor für Kirchenrecht an der „Katholischen Universität von Amerika" in Washington, William W. Bassett, in einer Studie über die Bischofswahl, die im Auftrag der nordamerikanischen „Gesellschaft für Kirchenrecht" erstellt wurde. Bassett vertritt die Auffassung, daß der Ausschluß von Laien von dieser Funktion im direkten Widerspruch zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils stehe. Das Recht der Laien zur Wahl von Bischöfen sei ein wesentlicher Bestandteil kirchlicher Tradition. Es habe in der Kirchengeschichte Bischofs- und sogar Papstwahlen gegeben, die für ungültig erklärt worden seien, weil die Laien nicht daran teilgenommen hatten.

Aufhebung des Kirchenbanns über die „Altgläubigen"

Das Landeskonzil der russisch-orthodoxen Kirche, das vom 30. Mai bis 2. Juni 1971 zur Wahl des neuen Patriarchen von Moskau und Rußland in Sagorsk zusammengetreten war, hat auf Vorschlag des Leningrader Metropoliten Nikodim den Kirchenbann über die „Altgläubigen" aufgehoben. Die Altgläubigen, deren Zahl auf rund drei Millionen in verschiedenen Teilen der UdSSR geschätzt wird, haben sich im Jahre 1656 den liturgischen Reformen des russisch-orthodoxen Patriarchen Tichon widersetzt. Neben diesem historischen Schritt hat das Landeskonzil in einem Aufruf an die orthodoxen Christen die Aufforderung ausgesprochen, sich für die ökumenische Bewegung und den Frieden in allen Teilen der Welt einzusetzen.
In einer dreistündigen Zeremonie in der Moskauer Jelochowski-Kathedrale wurde am 3. Juni 1971 der bisherige Metropolit von Kolomna, Pimen, als neuer „Patriarch von Moskau und ganz Rußland" inthronisiert. Pimen war im Kloster Sagorsk zum Nachfolger des 1970 verstorbenen Patriarchen Alexius gewählt worden, dessen Amtsgeschäfte er bereits verwaltete. Er ist der 14. Patriarch in der Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche.

Bald Kommuniongemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche?

Der Brief Papst Pauls VI. an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras über die Frage einer baldigen Kommuniongemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen hat in der Weltorthodoxie großes Aufsehen erregt. Das Büro des Ökumenischen Patriarchen veröffentlichte zu diesem Papstbrief ein Kommuniqué, in dem es unter anderem heißt, der Brief bedeute zweifellos einen Haltungswandel, wie es ihn in der Geschichte der katholischen Kirche bisher nicht gegeben habe. Deshalb werde dieser Brief in Istanbul begrüßt und als ein bedeutendes Ereignis gewertet, das zum Ausgangspunkt einer zügigen Entwicklung der gegenseitigen Beziehungen und vor allem zur Begegnung im gemeinsamen Kelch werden könnte.

Die „angehängte" Abendmahlsfeier

Für eine stärkere Betonung des Abendmahls im evangelischen Gottesdienst sprach sich der evangelische Oberkirchenrat Eberhard Weismann vor der württembergischen Landessynode im Mai in Stuttgart aus. Weis-

mann referierte über eine von einer Kommission unter seiner Leitung ausgearbeitete „Neuordnung der Abendmahlsfeier", die alte liturgische Formen mit neuen, zwanglosen Möglichkeiten verbinden will. Der Oberkirchenrat erklärte, das Abendmahl müsse aus dem Winkeldasein, das es bei den evangelischen Christen im Gegensatz zur katholischen Kirche immer noch führe, herauskommen. Die an den Gottesdienst angehängte Abendmahlsfeier, vor deren Beginn neun Zehntel der Gemeindemitglieder weglaufen, habe sich nicht bewährt.

Beschleunigung der Eheprozesse

Papst Paul VI. hat mit einem Apostolischen Brief einige Normen für eine schnellere Abwicklung der kirchlichen Eheprozesse erlassen. Die neuen Normen, die am 1. Oktober dieses Jahres in Kraft treten sollen, verstehen sich als Übergangsregelung in Erwartung einer umfassenden Reform der Eheprozeß-Ordnung, an der die päpstliche Kommission für die Revision des Kirchenrechtes arbeitet, und gelten bis zur Promulgierung des neuen Kirchenrechtes. Die von vielen Seiten geforderte Beschleunigung der Prozesse zur Nichtigkeitserklärung kirchlich geschlossener Ehen soll durch neue Vorschriften über den zuständigen Gerichtshof, die Zusammensetzung der Gerichte, die Berufungsverfahren und die Behandlung von Sonderfällen erreicht werden. Eine der wichtigsten Neuerungen ist dabei, daß die Tribunale der ersten und zweiten Instanz nicht mehr aus einem Kollegium von drei geistlichen Richtern gebildet werden müssen; die Bischofskonferenz kann verfügen, daß das Kollegium aus zwei Geistlichen und einem Laien besteht. In der ersten Instanz kann ein Geistlicher als Einzelrichter amtieren, der jedoch nach Möglichkeit zwei Beisitzer hinzuziehen soll.

Zur Begründung der Kirchenmitgliedschaft

Die Taufe begründe die Mitgliedschaft in der Kirche; eine besondere Beitrittserklärung sei nicht erforderlich. Aus der Mitgliedschaft ergeben sich Rechte und Pflichten, darunter die zur Zahlung von Kirchensteuern. Das Grundgesetz verbiete den Kirchen lediglich, Regelungen zu treffen, durch die eine Person einseitig und ohne Rücksicht auf ihren Willen zum Mitglied gemacht wird. Dementsprechend wahren sie das Freiwilligkeitsprinzip durch die Möglichkeit zum Kirchenaustritt. Diese Feststellungen wurden in einer Grundsatzentscheidung des deutschen Bundesverfassungsgerichtes getroffen. Ausgangspunkt des Urteils war eine Verfassungsbeschwerde gegen unrechtmäßige Heranziehung zur Kirchensteuer. In der Urteilsbegründung heißt es, die Kirchen verletzten keine Grundrechte, wenn sie aus der Taufe eines Gläubigen seine Mitgliedschaft in einer bestimmten Religionsgemeinschaft ableiten und deshalb von ihm Steuern erheben. Die den Religionsgemeinschaften verfassungsrechtlich gewährte Autonomie gebe ihnen das Recht, die Frage der Kirchenmitgliedschaft auch mit Folgerungen für das Kirchensteuerrecht selbst zu ordnen.

Friedensarbeit, um zu überleben

Friedensarbeit müsse als umfassendes Handeln zur Erhaltung des Lebens verstanden werden, erklärte der Biologe Gerd von Wahler, Heidelberg, vor der Gesamt-Pfarrerkonferenz der evangelischen Militärseelsorge Deutschlands im April 1971 in Eberbach. Die Gefährlichkeit der B-Waffen fordere neue Überlegungen heraus, weil biologische Kampfmittel anders als Atomwaffen die Verwendung des Lebens gegen das Leben bedeuteten. Die Entlaubung in Vietnam sei eine so deutliche Mißachtung von Leben, daß die Grenze zur Sünde überschritten sei. Aber die Entlaubung sei nur die Spitze des Eisberges, also aller Eingriffe des Menschen in die Natur, die als Umweltverschmutzung die Lebensmöglichkeiten für die Gesellschaft wie für das Individuum bedrohten. Biologische Waffen seien so sehr eine Perversion der Vollmacht des Menschen über die Natur, daß die herkömmliche Komplementaritätstheorie, nämlich die Rechtfertigung des Wehrdienstes als Friedensbeitrag, nicht mehr ausreiche.

Siedlungswohnungen statt Slum-Baracken

Der Stadtrat von Rom hat Anfang Juni 1971 beschlossen, Papst Paul VI. 25.000 Quadratmeter Bauland in Acilia, südwestlich von Rom, für den Bau von Siedlungswohnungen für rund 500 Menschen zur Verfügung zu stellen. Der Papst hatte sich bereit erklärt, die Finanzierung für den Bau von Wohnun-

gen für hundert Familien zu übernehmen, die bisher in Baracken in Slumvierteln an der äußersten Peripherie der Ewigen Stadt leben. Insgesamt leben rund 15.000 Menschen in Rom in Baracken.

Berichte

Das Genfer Delegiertentreffen westeuropäischer Priesterräte

Vorgeschichte

Die Initiative zu diesem Treffen ging von jenen Priestern aus, die anläßlich der letzten Bischofssynode im Herbst 1969 von der Kleruskongregation offiziell zu einem Gespräch über Priesterfragen eingeladen worden waren. Das Treffen selbst war von langer Hand vorbereitet. Im Auftrag dieser sogenannten „offiziellen Priester", die im Sommer des vergangenen Jahres in Brüssel zusammengekommen waren, wurden zunächst von einer kleineren Gruppe die Trierer Thesen zum priesterlichen Amt erstellt. (Abgedruckt in der letzten Nummer von „Diakonia – Der Seelsorger".) Während nun diese Thesen von den Vertretern der meisten westeuropäischen Länder als Arbeitsgrundlage akzeptiert wurden, lehnten die Delegierten Franchreichs sie als völlig indiskutabel ab. Sie legten ihrerseits einen Katalog offener Fragen vor, der an die Priesterräte der einzelnen Länder mit der Bitte um Beantwortung versandt werden sollte. Da aber der französische Vorschlag in den anderen Ländern erst recht keine Gegenliebe fand, wurde ein neuerliches Treffen der Delegierten notwendig, das im Dezember vorigen Jahres in Paris stattfand. In zähem Ringen wurde dort eine neue Unterlage geboren, die, in sechs Kapitel gegliedert, ein Kompositum von offenen Fragen und konkreten Vorschlägen darstellte. Die einzelnen Kapitel waren wie folgt überschrieben:

1. Sendung der Kirche in der Welt von heute
2. Auftrag und Amt des Priesters
3. Priester und Arbeit
4. Der priesterliche Zölibat
5. Autorität und Initiativen in der Kirche
6. Ausbildung und Fortbildung des Priesters.

In dieses wesentlich umfangreichere neue Dokument fanden viele Vorschläge des Trierer Papiers Eingang, es war jedoch zu einer sehr deutlichen Entschärfung gekommen. Das Pariser Papier, von allen als Kompromiß mit manchen Mängeln empfunden, trat seinen Weg in die westeuropäischen Priesterräte an; die Antworten darauf, kapitelweise von dazu bestimmten nationalen Delegationen zusammengefaßt, bildeten die Diskussionsgrundlage des großen Genfer Treffens.

Teilnehmer des Treffens

An der Genfer Konferenz nahmen 75 delegierte Priester aus Belgien, Dänemark, Deutschland, England, Frankreich, Holland, Irland, Italien, Malta, Norwegen, Österreich, Schottland, Schweden, der Schweiz und Spanien teil. Für die großen Länder waren je zwölf, für die mittleren je sechs, für die ganz kleinen Länder je ein Delegierter vorgesehen. Der Modus der Delegation der Priester war nicht überall der gleiche. In der Regel erfolgte die Entsendung durch die Priesterräte, jedoch gab es auch Abgesandte vergleichbarer kirchlich-offizieller Gremien, da Priesterräte noch nicht überall eine feste Einrichtung geworden sind. Manche Abordnung (z. B. die der Iren) war auch einfach von den Bischöfen entsandt. Vertreter freier Priestergruppen (Solidaritätspriester u. ä.) wurden jedoch nur als Beobachter zugelassen; ihnen war es in der Versammlung nicht einmal erlaubt, das Wort zu ergreifen. Gerade im Hinblick auf die Ergebnisse ist es nicht unerheblich, sich diese Zusammensetzung der Konferenz vor Augen zu halten.

Sehr positiv wurde die Teilnahme von sieben Bischöfen an den Beratungen vermerkt. Es handelte sich hier um den Ortsbischof von Lausanne-Genf-Fribourg, Msgr. Mamie, ferner um die Bischöfe von Annecy (Frankreich), Malaga (Spanien) und Oslo (Norwegen) sowie um die Weihbischöfe von Linz (Österreich), Paderborn (Deutschland) und Namur (Belgien).

Verlauf der Konferenz

Die Debatten des Kongresses waren durchgehend geprägt von Verantwortungsbewußtsein und großer Sachlichkeit sowie von der Sorge um die Kirche, um die Menschen und

besonders um die Kollegen im Priesteramt, die oft unter schwierigsten Bedingungen ihren Dienst leisten. Es dürfte ohne Zweifel gelungen sein, über alle Sondermeinungen hinweg viele der eigentlichen Probleme und offenen Fragen in der Kirche von heute zu diskutieren und – so gut das im Augenblick nur möglich ist – Antworten und Lösungsmöglichkeiten aufzuweisen. Selbst die Äußerung gegensätzlichster Meinungen war stets vom Bemühen um Einheit begleitet, so daß eigentlich nie der Eindruck einer in sich gespaltenen Kirche, einem heute so oft beschworenen Schreckbild, entstand. Nur Vorschläge, die eine Zweidrittelmehrheit der Stimmen erhielten, wurden Texte der Versammlung. Es ist bezeichnend, daß die meisten Thesen diese breite Zustimmung fanden. Allzu progressive und allzu konservative Eingaben wurden abgelehnt, man verfolgte vielmehr eine Linie der aufgeschlossenen Mitte, einer Mitte freilich, die notwendige Neuordnungen möglichst bald in die Wege geleitet sehen will.

Richtungweisend für die Zukunft war die enge, kollegiale Zusammenarbeit von Priestern und Bischöfen über die Grenzen von Ländern und Meinungsrichtungen hinaus. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit wurde nicht zuletzt durch das tägliche gemeinsame Gebet und durch die Konzelebration, die jeden Abend stattfand, gestärkt und gehoben.

Wichtige Ergebnisse

Ein erstes, bedeutsames Ergebnis dieser internationalen Bemühungen um die Priesterfrage darf man in den aus den nationalen Antwortschreiben erstellten Berichten zu den einzelnen Kapiteln des Pariser Dokumentes erblicken. Diesen Berichten, die noch im Laufe des Sommers zusammen mit den abgestimmten Resolutionen veröffentlicht werden sollen und die in der Berichterstattung bisher fast völlig übergangen wurden, kommt auf Grund der breiten Basis der Meinungserhebung sehr großes Gewicht zu.

Vergleich mit Trier

Da die Resolutionen aus Genf zu einem späteren Zeitpunkt sicher zur Gänze publiziert werden, soll hier versucht werden, das Schicksal der dem Leser bereits bekannten Trierer Thesen zu verfolgen, das heißt, diese Thesen mit den Genfer Ergebnissen zu vergleichen. Der Vergleich ist deshalb nicht ganz einfach, weil die Kapiteleinteilung des Genfer Dokumentes dem in Paris erstellten Papier (siehe weiter oben) folgt, welches seinerseits von der Trier Ordnung völlig abweicht.

Die Trierer Thesen sprachen in einem ersten Abschnitt (I) über die Teilnahme des Priesters am Leben der Menschen und am Aufbau der Welt. Diesbezügliche Aussagen finden sich wieder in den Kapiteln 1 und 3 des Genfer Dokumentes, allerdings viel differenzierter und ausgewogener. Auch Genf spricht davon, daß der Priester mitten in der Welt, mitten unter den Menschen stehen muß, betont jedoch wesentlich stärker seine spezifisch geistliche Aufgabe. Der Priester muß zwar, so wird betont, wie Christus auch in konkreten Fällen gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit auftreten, jedoch soll er immer deutlich machen, daß die Aufgabe der Kirche keine direkt politische, wirtschaftliche oder soziale ist. Der Priester soll immer der Mann der Einheit der christlichen Gemeinde bleiben, er soll beachten, daß die unmittelbare politische Arbeit dem Laien zukommt. Die Kirche kann sich keiner politischen Richtung völlig verschreiben, sie muß vielmehr freibleiben, das anzuklagen, was dem Evangelium widerspricht, und das zu fördern, was ihm konveniert.

Die wohl etwas zu simple Forderung aus Trier, jeder Geistliche müsse einen Beruf erlernt haben, um von innen her die fundamentale Gegebenheit menschlicher Arbeit zu kennen, scheint in Genf in dieser Form nicht mehr auf. Gewiß wird auch hier von den Priestern verlangt, sie müßten teilhaben am Leben und an den Verhältnissen derer, zu denen sie gesandt sind, auch hier wird die Möglichkeit des missionarischen Ausübens weltlicher Berufe durch Priester betont und auf neue wünschenswerte Formen priesterlichen Dienstes, wie etwa die Weckung von Priesterberufen bei berufstätigen apostolischen Laien, hingewiesen. Jedoch wird ebenso ausdrücklich gesagt, die pastorale Sorge um den Aufbau einer christlichen Gemeinde sei an sich schon eine wertvolle und anstrengende menschliche Arbeit, die auf Grund der Sorge

um den Menschen, die dabei Ausdruck findet, auch durch Nichtchristen anerkannt und als wirklicher Beruf angesehen werden kann. Diese Aussage hat im Trierer Papier gefehlt.

Neue Strukturen, neue Formen geistlichen Lebens

Die Aussagen des zweiten Trierer Kapitels (II) über die Priesterschaft und die Evangelisation der Welt finden Parallelen in den Abschnitten 2, 5 und 6 der Genfer Texte, doch auch diese Aussagen sind reicher geworden. Immer wieder verlangt die Konferenz eine Infragestellung bestehender Strukturen. Diese, und nicht irgendwelche Gründe persönlicher Art, sind in erster Linie schuld an der Krisensituation in der Priesterschaft. Das Auseinanderfallen von Dienst und geistlichem Leben muß überwunden werden, neue Formen des geistlichen Lebens sind, da die alten nicht mehr genügen, zu finden. Die Forderung nach größtmöglicher Freiheit für die Lebensform, für persönliche Verantwortung und pastorale Initiativen wird noch stärker erhoben als in Trier. Wörtlich heißt es in einer Resolution: Wir verlangen, daß das, was für alle obligatorisch ist, auf die absolut notwendigen wesentlichen Punkte beschränkt wird.

Dezentralisation und Kollegialität

Der Autorität und den Initiativen in der Kirche widmet Genf ein neues, sehr ausführliches Kapitel (5). Manches davon ist in Trier bereits angeklungen (unter II, III/C und IV), das meiste fehlte jedoch noch. Durchgehend wird in dem Abschnitt die Notwendigkeit intensiveren Dialogs zwischen Bischöfen und Priestern, die Bedeutung der verschiedenen nachkonziliaren Räte und die der Mitverantwortung der Priester in der Kirche betont. Das Wort Kollegialität (auch auf tieferen Ebenen, wie z. B. zwischen Pfarrern und Kaplänen) wird ganz groß geschrieben. Folgerichtig wird dann nach dem Prinzip der Subsidiarität eine größere Dezentralisation gefordert und bei aller Anerkennung päpstlicher und bischöflicher Rechte das Verlangen nach Mitwirkung bei Bischofsernennungen, aber auch bei Besetzungen diözesaner Ämter ausgesprochen. Ein zentralistischer Antrag der irischen Delegation – in Fragen des Zölibats solle jede Änderung dem Hl. Stuhl vorbehalten sein – wurde einmütig abgelehnt. Die Forderung, daß die Meinung der Priester bei der Bischofssynode „sorgfältig beachtet" werden müsse, fügt sich dem ganz selbstverständlich ein.

Priesterliche Ausbildung und Fortbildung

Recht ausführlich war in den Trierer Thesen (III) Ausbildung und Fortbildung der Priester behandelt worden. Das Genfer Dokument steht dem keineswegs nach, die Resolutionen gehen in dieselbe Richtung. Bemerkenswert sind neue Aussagen, wie: Berufungen sollten aus den Gemeinden selbst kommen, für die sie Priester sein werden, und die Glaubensgemeinschaften sollten bei der Vorbereitung, der Wahl und der Annahme von Kandidaten zum Amt mehr als bisher mitsprechen können. Sehr ausgewogen klingt der Satz: „Bezüglich der Priesterweihe von Frauen meinen wir, daß diese Frage offenbleiben soll und reifen muß." Daß, wie in Trier, eine Ausbildung mehr vom Leben her und unter stärkerer Hereinnahme der Humanwissenschaften, sowie eine Forcierung der späteren priesterlichen Fortbildung verlangt wird, sei nur am Rande vermerkt.

Heißes Eisen Zölibat

Bleibt uns noch ein Blick auf das letzte (IV.) Kapitel des Trierer Textes: Notwendige Strukturen, damit der Priester seinen missionarischen Auftrag erfüllen kann. Die Anliegen dieser Thesen finden sich an verschiedenen Stellen des Genfer Papiers und wurden, sieht man vom Zölibat ab, im Wesentlichen bereits erläutert.

Das heiße Eisen Zölibat behandelte Genf in einem eigenen Kapitel (4). An die Stelle von drei Trierer Punkten sind zwölf Resolutionen nebst einigen Ergänzungen getreten. Die Anerkennung des Wertes des Charismas priesterlicher Ehelosigkeit erfolgt grundsätzlich und einleitend, jedoch werden auch günstige Lebensbedingungen für seine Entfaltung verlangt. Es wird nicht bloß, wie in Trier, die Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe als wünschenswert hingestellt, sondern erklärt, diese sollte nicht nur aus Gründen einer Notlage, sondern zur Bereicherung der christlichen Gemeinde erfolgen. Die Forschung bezüglich der Hintergründe und der

Implikationen des Zölibats soll fortgesetzt und eine wünschenswerte Entwicklung der diesbezüglichen Gesetzgebung in die Kompetenz der Bischofskonferenzen übertragen werden. Die lapidare Feststellung, ein Großteil besonders der jüngeren Priester empfinde die gesetzliche Verbindung von Priesteramt und Zölibat heute nicht mehr als sinnvoll und notwendig, drängt auf eine rasche Behandlung dieser Probleme.

Hinsichtlich der laisierten Priester verlangt die Genfer Konferenz eine Umarbeitung des letzten römischen Laisierungsdekretes durch die Bischofssynode mit dem Ziel, Form und Bedingungen für eine Weiterverwendung im kirchlichen Dienst mögen in Zukunft durch die Bischofskonferenzen festgelegt werden. Die gegenwärtige Gesetzgebung wird als unzureichend empfunden. Die Vollmacht zur Dispens vom Zölibat soll den Bischöfen übertragen werden, und es soll grundsätzlich keine Diskriminierung solcher Priester geben.

Alles enthalten

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß auf dem Weg von Trier über Paris nach Genf kein einziges Anliegen verlorengegangen ist. Im Gegenteil. Die Ergebnisse von Genf rechtfertigen den langen und oft mühsamen Arbeitsvorgang, sie sind wesentlich reicher, reifer und ausgewogener, als es die ersten Texte waren.

Echo auf das Genfer Treffen

Hier ist zunächst ein recht bedauerlicher Fehlbericht zu geben. Bis zur Abfassung dieses Berichts gab es aus Rom keinerlei Echo. Dies ist um so unverständlicher, als es doch Kardinal Wright (Präsident der Kleruskongregation) selbst war, der 1969 „offizielle Priester" zu einem ersten Gespräch einlud und später auch bei einem Besuch in Wien repräsentative europäische Initiativen auf diesem Gebiet begrüßte. Schon die in der Phase der Vorbereitung für Genf an die Kleruskongregation gesandten Mitteilungen waren ohne Antwort geblieben.

Die in Rom erstellte Arbeitsgrundlage für die Diskussion in der Bischofssynode („Das priesterliche Dienstamt") ist gewiß kein Echo auf das Treffen der Priester in Genf. Doch schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt ein erstaunliches Übergehen brennendster Probleme im römischen Dokument.

Die deutsche Zeitschrift „Publik" überschreibt ihren Bericht vom 30. April 1971 mit dem Titel „Freiheit für Eigeninitiative". Sie stellt fest: „Wenn auch auf dem Genfer Treffen im Unterschied zu den Solidaritätsgruppen der schwarze Anzug und der Priesterkragen vorherrschten, eine Reihe Bischöfe als Gäste bei allen Sitzungen und Abstimmungen anwesend waren ... und die Zusammensetzung heterogener war, kamen die Priesterratsdelegierten in der Sache doch zu ähnlichen Ergebnissen wie die Solidaritätsgruppen." Der Beitrag schließt mit dem Hinweis darauf, daß sich die Bischofssynode mit drastischen Forderungen der europäischen und nordamerikanischen Priesterräte konfrontiert sieht. Der Papst würde nun vorgeschlagene Priester zu Auditoren der Synode ernennen. Bei ihm läge es auch, ob die Synode im „Klima eines ernsten und offenen Dialoges" verläuft.

Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 29. April 1971 unterstreicht die Repräsentanz der Konferenzergebnisse, wenn sie schreibt: „Durch Überzeugung, Taktik, aber auch durch nationale und sprachregionale Meinungsverschiedenheiten diktierte Mäßigung, durch ein säuberliches Ausscheiden konservativer sowie progressiver Stellungnahmen sind die Resolutionen des Genfer Treffens bestimmt. Sie dürften damit den Ansichten der Mehrheit der westeuropäischen Kleriker tatsächlich entsprechen. So gewinnen sie für die Bischöfe Gewicht, wenn diese ... über die Priesterfrage beraten."

Auch die schweizerische „Orientierung" stellt in der Ausgabe vom 15. Mai 1971 die keineswegs radikale Linie Genfs heraus, wenn sie ihren Artikel mit „Die Mitte bewegt sich" überschreibt. Sie weist allerdings darauf hin, daß, was vor zwei Jahren noch rebellisch und vor einem Jahr noch „partikulär" (holländisch) genannt wurde, sich jetzt bereits als gewöhnlich und – mindestens für Europa und Nordamerika – als universell präsentiert. Es fehle auch nicht an Anzeichen, daß auf der Synode aus anderen Kontinenten ähnliche Stimmen zu hören sein werden.

So bleibt zu hoffen, daß die Genfer Konferenz und vergleichbare Versammlungen anderswo bei der Bischofssynode in Rom nicht

ohne Nachhall und Frucht bleiben. Sicher könnte so vieles zur Besserung der Situation im Klerus geschehen.
Ein Übergehen der diesbezüglichen Bemühungen der Priester müßte das Vertrauensverhältnis zu den Bischöfen belasten und die Krise von heute womöglich noch verschärfen.

Hans Schinner, Wien

Glosse

Worüber die Wiener Synode kaum diskutieren wollte

Zur Psychologie einer Synode oder der Aufstand der Bürger in uns

Die folgende kritische Anmerkung zu einem Ereignis am letzten Tag der dritten und letzten Session der Wiener Diözesansynode vom 18. bis 22. Mai 1971 darf nicht als negative Beurteilung dieser Synode selbst oder auch nur ihrer dritten Session mißverstanden werden. Diese wie jene überhaupt sind vielmehr durchaus erfreuliche Ereignisse, über die unsere Zeitschrift schon berichtet hat und noch berichten wird. Die folgende Analyse wird nur vorgenommen, weil das Phänomen, um das es hier geht, nicht nur in Wien möglich ist und darum auch außer Wien Anlaß zu Überlegungen geben kann.

Die Synodalversammlung hatte in ihrer zweiten Session im Oktober 1970 den Auftrag gegeben, zur Ergänzung des „theologischen Grundtextes" eine Vorlage zum Thema „Kirche und Welt" auszuarbeiten, und die Bildung eines eigenen Ausschusses zur Erfüllung dieses Auftrages beschlossen. Der erste Teil dieser Vorlage, sieben Leitsätze zum Verhältnis von Kirche und Welt, wurde der Synodalversammlung im Januar 1971 zur Beschlußfassung vorgelegt und von dieser ohne Gegenstimme angenommen; zugleich wurde bekanntgegeben, daß weitere Texte zu einigen aktuellen Themen in Bearbeitung sind, an denen die Problematik des Verhältnisses von Kirche und Welt aufgezeigt und zugleich konkretisiert werden sollte.

Im Ausschuß arbeiteten im letzten Stadium noch mehrere Theologen, Juristen und Journalisten, eine Historikerin, ein Physiker, ein Industriedirektor, ein Architekt, eine Germanistin und ein Politiker mit, alles Leute, denen an der Kirche liegt, die für sie – innerhalb und außerhalb der Synode – schon einige Zeit und Kraft investiert haben und die auch einigen Sachverstand besitzen. Der Ausschuß erstellte in langer und mühsamer Tag- und Nachtarbeit einen 26seitigen Text, der den Synodalen mit den anderen Texten rechtzeitig zum Studium und zur Gegenäußerung zugeleitet wurde. Ein Begutachtungsverfahren auf Pfarr- und Regionalebene wie für die anderen Synodentexte war nicht vorgesehen gewesen, da man sich dessen bewußt war, daß es sich um einen Text eigener Art handle, der überhaupt nicht in gültigen Leitsätzen, Resolutionen und Voten, sondern nur als Diskussionsgrundlage für Gespräche über wichtige Fragen von Kirche und Welt verabschiedet werden sollte.
Von den Synodalen kam außer einem einzigen Antrag auf Zurückweisung der gesamten Vorlage, der von den drei Bischofsvikaren, dem Ordinariatskanzler und dem Diözesanfinanzkammerdirektor gezeichnet war, keinerlei Reaktion. Als Begründung führte dieser Antrag die Vorgangsweise an, daß mit der Vorlage nur die Synodalen befaßt wurden; außerdem würde hier ein neues Selbstverständnis der Kirche eingeführt; die Darlegung sei typisch journalistisch und unwissenschaftlich; viele inhaltliche Aussagen seien theologisch noch nicht abgeklärt und ausdiskutiert und könnten darum von einer Synode nicht als richtungweisend und autoritativ(!) verabschiedet werden. Diese Argumentation blieb maßgeblich, obwohl sie auf Mißverständnissen beruht, da eine „autoritative" Verabschiedung nie vorgesehen war, für die Vorgangsweise aber die Synode bzw. deren Leitung, jedenfalls nicht der Ausschuß zuständig war. – Der Ausschuß machte sich den Antrag nicht zu eigen, nahm allerdings am Text noch (46) Klarstellungen vor und legte in dem von vornherein geplanten Vorwort den Charakter des Textes unmißverständlich dar. Mit diesem Vorwort lag der Text der dritten Synodensession vor.
Die Vorlage enthielt zunächst „geistesge-

schichtliche Hinweise zur Sicht des Verhältnisses von Kirche und Welt", die unter der Verantwortung einer namhaften Historikerin erarbeitet wurden, und sodann folgende „Schwerpunkte und Imperative": Säkularisierung, Atheismus, Leistung und Konsum, Arbeit und Freizeit, Sexualität, Bildung, Demokratie, Konflikt und Friede. Man sieht, daß es dabei um „ausgewählte Themen" ging und daß auch „die Behandlung der einzelnen Themen in keiner Weise umfassend sein" konnte, wie das Vorwort ausdrücklich betonte. „In der Konzentration auf hier und jetzt relevant erscheinende Aspekte wurde bewußt auf definitorische Präzision und lexikalische Abrundung verzichtet. Notwendigerweise ergibt sich dadurch oft eine gewisse Bruchstückhaftigkeit."

Ausdrücklich hebt das Vorwort den Text von allen anderen synodalen Texten ab: „So steht die Vorlage weder in Konkurrenz zu anderen Papieren, auch wenn diese zum Teil über ähnliche Probleme handeln, noch erheben die Texte in irgendeiner Weise den Anspruch, als verbindliche Richtlinien der Erzdiözese Wien promulgiert zu werden. Dennoch scheint es angebracht, daß über diese und ähnliche Themen in den Gemeinden unserer Diözese nachgedacht wird und daß die Konsequenzen gesellschaftlicher Veränderungen für die Kirche erwogen werden, und zwar schon jetzt und nicht erst, wenn Endgültiges und Unumstrittenes ausgesagt werden kann. Denn der Welt, in der sie lebt, hat die Kirche ihren Dienst anzubieten; sie muß auf deren offene und unausgesprochene Erwartungen eingehen und bei der Suche nach Lösungen mitarbeiten. Wie jeder einzelne Christ auch Glied der Gesellschaft ist und von ihren Haltungen mitgeprägt wird, steht auch die Kirche als ganze in ständiger Interdependenz zur Welt in ihrer gegenwärtigen und lokalen geschichtlichen Gestalt. Aus dieser Situation ergeht an die Kirche ein besonderer Anruf, den sie hier und heute – unter Umständen auch durch kritische Stellungnahme – zu beantworten hat. Nicht selten verbirgt sich in diesem Anruf auch ein Anruf Gottes an die Kirche selbst. Exemplarische Anstöße zum Mitdenken und zur Mitarbeit in dieser Richtung wollen die ‚Erläuterungen und Konkretisierungen' zum Verhältnis von Kirche und Welt geben. Diese Vorlage steht daher selbst in einem Denkprozeß und soll dem weiteren Gespräch zur laufenden Veränderung und Verbesserung unterzogen werden; denn in Fragen, die weder in der Gesellschaft noch in der Kirche ausdiskutiert sind, können fertige Antworten nicht erwartet werden. Aus diesen Motiven legt der Ausschuß ‚Kirche und Welt' der Synodalversammlung folgenden Antrag zur Beschlußfassung vor: Die Synode nimmt das Ergebnis der Arbeit des Ausschusses 13 ‚Kirche und Welt' zur Kenntnis und beschließt die Veröffentlichung der vorliegenden Texte, um die Diskussion der darin aufgezeigten Probleme in der Diözese anzuregen."

Trotz eingehender und unmißverständlicher Berichterstattung geschah nun etwas, was sich bisher noch nicht ereignet hatte. Die Synode schien sich plötzlich zu verwandeln. Schon die ersten der vielen Wortmeldungen zeigten heftigen, beleidigenden und beleidigten, ja feindseligen Ton, wie er bisher kaum gehört worden war. Von trojanischen Pferden wurde geredet, von Manipulation, Textunterschiebungen, Verletzung der Demokratie. Auch als vernünftig und ernsthaft ausgewiesene und bewährte Leute zeigten massive Aggressionen und Emotionen. Es war, wie wenn man um seine letzten Güter kämpfen müßte. Hauptthema und Angriffspunkt waren die gut zwei Seiten des Papiers über die Sexualität, die nach der Diskussion *das* katholische Problem zu sein schien.

Naturgemäß sprachen zunächst die Gegner des Papiers; seine Verteidiger mußten erst die Gegengründe hören. Schon nach dem zweiten Gegenredner wurde ein Antrag auf Schluß der Rednerliste gestellt, die inzwischen auf 29 weitere Wortmeldungen angewachsen war. Der Antrag wurde mit 231 Stimmen bei 12 Gegenstimmen und 5 Enthaltungen angenommen, da sich aus der Verlesung der Redner ergeben hatte, daß auch, wenn auch erst gegen Ende, genügend Pro-Redner zu Worte kommen würden. Doch schon nach weiteren vier Wortmeldungen, unter denen die ersten beiden positiven Stimmen waren, wurde von einem massiven Gegner des Papiers der in dieser Situation äußerst unfaire Antrag auf Schluß der Debatte gestellt. Wiewohl der Vorsitzende von der Möglichkeit der Geschäfts-

ordnung Gebrauch machte und über den Antrag erst nach Ablauf einer halben Stunde abstimmen ließ und wiewohl darauf aufmerksam gemacht wurde, daß trotz der halbstündigen Redezeit fast nur Kontraredner zu Wort kommen würden, wurde der Antrag auf Schluß der Debatte mit 160 Stimmen bei 91 Gegenstimmen und 16 Enthaltungen angenommen. Unter den 11 Rednern, die noch zu Wort gekommen waren, war nur 1 Pro-Redner; die Debatte war damit abgewürgt, eine ernste Auseinandersetzung verweigert worden. Mann wollte sich nicht einmal der Diskussion stellen. Man hatte gehört, was dagegen spricht und wollte nun anscheinend nicht mehr verunsichert werden. Zudem hatte das Präsidium es unterlassen, zum Vorwurf des nichtdemokratischen Vorgehens Stellung zu nehmen, was eigentlich seine Aufgabe gewesen wäre. Nach der Mittagspause kamen noch ein Pro- und ein Kontraredner zu Wort. Der Vorsitzende schlug vor, daß der Pro-Redner am Schluß spräche, da bisher ohnedies fast nur Gegenredner gesprochen hätten. Auch das wurde von der Versammlung nicht geduldet. Der Ausschuß-Vorsitzende sprach als Pro-Redner sehr ruhig und sachlich, wies auf die Mißverständnisse hin, betonte, daß der Vorwurf eines undemokratischen Vorgehens völlig ungerechtfertigt sei; der Ausschuß habe nichts getan als die Aufträge, die er von der Synodalversammlung bekommen habe, erfüllt; das Papier sei rechtzeitig versandt worden und rechtzeitig in die Hände jedes Synodalen gelangt; auch habe niemand an eine Identifizierung der Synode mit dem Text gedacht, da es ja kaum ein Ausschußmitglied gab, das sich mit jedem einzelnen Satz des Textes identifizieren würde. Der Redner schlug zur Vermeidung jeglicher Mißverständnisse Änderungen der Beschlußformel in zwei Sätzen vor, die auch getrennt abgestimmt werden konnten. Die Sätze lauteten: „Die Synodalversammlung nimmt die im Auftrag der Synode geschehene Arbeit des Ausschusses ‚Kirche und Welt' als Diskussionsgrundlage zur Kenntnis, ohne sich im einzelnen mit dem Ergebnis zu identifizieren. Sie beschließt die Veröffentlichung der vorliegenden Texte, um die Diskussion über die darin aufgezeigten Probleme in der Öffentlichkeit anzuregen". Die Versammlung lehnte erstmalig in den drei Synodaljahren eine solche Ermächtigung zu einer Textmodifizierung zwischen Diskussion und Abstimmung mit 94 Ja-, 163 Neinstimmen bei 11 Stimmenthaltungen ab, wiewohl dies die Abstimmung selbst noch in keiner Weise präjudiziert hätte. Somit wurde die alte Formel abgestimmt und mit 54 Ja, 203 Nein und 13 Enthaltungen abgelehnt.

Der Vorgang war umso überraschender, als die Synode seit der ersten Session einen außergewöhnlichen Lernprozeß entfaltet und keinen geringen Bewußtseinswandel erfahren hatte. Sie hatte sich immer mehr zu einer Synode der offenen Mitte entwickelt. Auch die scharfen Gegensätze der ersten Session waren einem gesunden Abwägen der Gründe gewichen, und die Synode war auf weite Strecken alles eher als eine Zustimmungssynode und erwies sich als durchaus imstande, oft sehr differenziert abzustimmen. Die Synode hatte das auch bei der dritten Session bewiesen, etwa bei der Zölibatsdiskussion des ersten Tages, die man gefürchtet hatte und die sehr sachlich verlief und erstaunlich schnell zu einem positiven Abstimmungsergebnis führte. In Voten an die zuständigen Stellen in Rom sprach sich die Synodalversammlung unter anderem für die Bevollmächtigung der Bischofskonferenz aus, auch verheiratete Männer zum Priesteramt zuzulassen; die einzelnen Bischöfe sollen bevollmächtigt werden, verheirateten Priestern auch wieder priesterliche Funktionen zu übertragen. Was war passiert, daß die Synode plötzlich wie aus dem Rahmen fiel; daß man statt mit Argumenten mit Emotionen und Aggressionen reagierte; daß man die Gegenargumente überhaupt nicht mehr hören wollte; daß man nicht einmal eine Klarstellung in der Beschlußformel duldete, um dagegen sein zu können; daß man so widersprüchlich argumentierte: den einen war der Text zu oberflächlich, den anderen zu schwierig, die einen rühmten die Form und tadelten den Inhalt, die anderen lobten den Inhalt und tadelten die Ausdrucksweise, den einen war er zu wissenschaftlich, den anderen zu journalistisch?

Die Gründe sind wohl vielschichtig. Manche gaben zu, die Texte gar nicht gelesen zu haben. Warum ausgerechnet diese Texte nicht?

Vielleicht hatten sie nicht Zeit; vielleicht wollten sie sie nicht lesen, um dagegen sein zu können? Leute vom Land waren in Sorge, diese Probleme seien für ihre Leute zu schwierig oder sie könnten dadurch beunruhigt werden. Sie bedachten wohl nicht, wie sehr sie schon beunruhigt sind oder demnächst werden und daß es dann vielleicht besser wäre, sie auf diese Beunruhigung vorzubereiten. Der tiefste Grund dürfte das schwer gestörte Verhältnis vieler Christen, hier konkret: vieler Katholiken zur Welt, ein abgrundtiefes Mißtrauen gegenüber der Welt und die Angst vor der Welt sein. Auch die meisten Gegner des Textes gaben zu, die Themen seien hoch aktuell, aber man könne noch nichts Sicheres darüber sagen, sie seien noch in Diskussion – als ob es nicht höchste Zeit wäre, daß Christen mitdiskutieren! Man sagte, Fragen um das Gottesbild, um Entsakralisierung und Sexualität seien noch zu wenig abgeklärt und würden „von berufenen Fachleuten noch heftig diskutiert" – als ob man solche Diskussionen heute auf „Fachleute" beschränken könnte! Die Fragen werden in Rundfunk und Fernsehen, in Film und Theater täglich behandelt; man kann nicht verhindern, daß auch Christen hier zuschauen und zuhören, und es ist nicht zu verantworten, mit Information und klärenden Hilfen zu warten, bis die „Fachleute" ausdiskutiert haben. Wie viel „Unruhe" hätte vielen frommen Christen in der Kirche heute erspart werden können, wenn wir sie über manches früher informiert hätten, auf manches vorbereitet hätten, statt ihnen falsche Sicherheiten vorzutäuschen. Vielen scheint immer noch eine Sicherheit vorzuschweben, die es auf Erden einfach nicht gibt. Letztlich ist es die typische Festungsmentalität, die vielen Christen noch im Blut liegt.

Diese Mentalität trat übrigens schon an den Tagen vorher zweimal klar in Erscheinung. Im Kapitel „Ehe in der heutigen Zeit" war von der Isolierungsgefahr der heutigen Kleinfamilie die Rede und von den Bedürfnissen vieler Familien nach gegenseitigen Kontakten, Erfahrungsaustausch und gegenseitiger Hilfe. In diesem Zusammenhang war folgender Leitsatz vorgesehen: „Versuche von Ehepaaren, sich zu Großhaushalten zusammenzuschließen, können unter Umständen den genannten Bedürfnissen entgegenkommen. Die Beurteilung dieser Versuche kann nur unter Bedachtnahme auf die jeweils konkreten Einzelumstände erfolgen. Abzulehnen sind solche Experimente auf jeden Fall dann, wenn sie die innere Geschlossenheit und sexuelle Unverletzlichkeit der einzelnen Ehen bzw. Familien negieren oder ernstlich gefährden". Ein völlig harmloser und nach allen Seiten abgesicherter Satz, der ein Anliegen aufgreift, das höchst aktuell ist und von dem letztlich auch manche „Kommunen" leben. Auch hier erhob sich die Angst: die Berliner Kommunen und Kommunarden wurden an die Wand gemalt; trojanische Pferde sah man schon durch das Tor dieser Sätze in die Heilige Stadt rollen, um die heiligen katholischen Familien in ein Sündenbabel sexueller Promiskuität zu verwandeln. Die Sätze mußten auf Grund der notwendig gewordenen zweiten Abstimmung gestrichen werden: 121 Ja, 143 Nein, 6 Enthaltungen.

Noch grotesker waren die Streichungsanträge ausgerechnet eines führenden Mitgliedes der Katholischen Arbeiterbewegung für drei Leitsätze, alle Resolutionen und vier Appelle, die sich mit Friedensforschung, Friedenserziehung, mit der Einübung der Konfliktbewältigung und mit konkreter Friedensarbeit beschäftigten. Sah man hier eine kommunistische Infiltration im Gange? Auf diese ließen sich aber die Synodalen erfreulicherweise doch ein und lehnten die Streichung, wenn auch nicht überwältigend, ab.

Wie wurde nun dieser Aufstand der Angst aufgenommen? Viele jüngere Synodalen waren schockiert von einer Synode, in der sie sich nicht mehr erkannten und mit der sie sich nicht identifizieren konnten, nicht sosehr, *weil* man nein sagte, sondern *wie* man nein sagte und wie es zu diesem Nein kam; man sah darin eine Ablehnung des Dialogs. Andere fanden den Vorgang entlarvend und fragten verbittert, ob sich die Synode demaskiert und ihr wahres Gesicht gezeigt habe. Man sollte freilich nicht vergessen, daß es sich nicht so sehr um ein christliches Nein, sondern um ein „bürgerliches" Nein der Angst handelte. Man konnte auch nicht verstehen, daß man Texte, die selbst von Kritikern vielfach als gut, wenn auch als unvollständig bezeichnet wurden, als Diskussionsgrundlage ablehnt,

wenn man nur Stunden vorher Texten als Gesetzen und verbindlichen Leitsätzen feierlich zustimmt, die nicht viel mehr als Selbstverständlichkeiten, Belanglosigkeiten und Banalitäten enthalten. Auch Beobachter anderer christlicher Kirchen und Gäste von Ost und West waren über diesen Vorgang einfach bestürzt. Ein Ausländer sagte: Das war das interessanteste Papier der ganzen Synode. Schon am Vortag antwortete eine Dame, die die Synode beruflich verfolgen mußte und der Kirche vermutlich wenigstens interessiert gegenüber steht, auf die Frage nach ihrem Eindruck von der Synode: Ich verstehe fast nichts; jedenfalls sind das nicht unsere Fragen. Auf die soeben gefaßten Beschlüsse zum Frieden hingewiesen, meinte sie, daß selbst diese für viele Nichtchristen schon Selbstverständlichkeiten seien. Man kann nur hoffen, daß sie die Diskussion über Kirche und Welt nicht mehr gehört hat.

Die Sache ist sicher bedauerlich. Eine Synode ist nicht nur nach dem zu beurteilen, was sie beschließt, sondern auch nach dem, was sie nicht beschließt oder ablehnt.

Im gegenständlichen Fall ging es um Ablehnung. Man muß gewiß verstehen, daß sich eine Synode auch mit innerkirchlichen Fragen beschäftigen muß, schon weil die Ordnung im eigenen Haus eine Voraussetzung für ein effektives Wirken nach außen ist. Außerdem war schon bei der zweiten Session von Fragen der Entwicklungshilfe die Rede, und die dritte Session hatte einiges zu Ehe und Familie, zu Wirtschaft, Arbeit und Politik gesagt. Aber die eigentlichen Probleme zwischen Kirche und Welt von heute waren kaum verbalisiert worden. Auf allgemeine Erwägungen hatte man sich noch eingelassen. Die Konkretion schien zu gefährlich. Genau darum aber wäre es bei diesem Versuch gegangen, die Christen mit einigen Schwerpunkten dieser Problematik bekannt zu machen und zur Auseinandersetzung damit anzuregen, damit sie nicht schon morgen unvorbereitet im Leben damit konfrontiert werden. In kurzen, bündigen Leitsätzen und Resolutionen war das freilich nicht mehr möglich. Der Verfasser dieser Glosse hat die Texte eigens noch einmal kritisch durchgesehen. Er kann nur sagen, daß hier wichtige Themen zur Problematik Kirche und Welt nach wichtigen Gesichtspunkten angegangen wurden. Die Behandlung berücksichtigt die derzeitige Problemlage und steht auf der Höhe der Diskussion. Sie ist durchwegs bemüht, die Problematik aufzuzeigen und voreilige Urteile und Thesen zu vermeiden. Endgültige Lösungen sind in der derzeitigen Situation hier vielfach nicht möglich; wer sie erwartet, zeigt nur, daß er die Problematik unterschätzt. Sicher könnte vieles noch deutlicher, besser und vor allem eingehender gesagt werden. Das alles wurde schon im Vorwort ausdrücklich gesagt, und wäre das ein Grund zur Ablehnung eines Textes, hätte wohl kaum ein Text dieser Synode verabschiedet werden können. Freilich wurden hier höchst brennende und im katholischen Raum vielfach umschwiegene Fragen angerührt und mitunter auch ein Versagen der Kirche und der Christen zugegeben. Auch das mochte einem ekklesialen Triumphalismus vielleicht peinlich sein.

Der Versuch ist also anscheinend mißlungen. Aber vielleicht trügt der Schein. Vielleicht hat die, wenn auch nicht erfreuliche Diskussion wider Willen doch einiges geweckt. Jedenfalls sind wir nüchtern und ohne Euphorie nach Hause gegangen. Auch eine Synode hat Grenzen. Die Reform der Kirche geht langsam vor sich, das Tempo läßt sich nicht beliebig steigern, nicht nur weil man oben nicht mehr will, sondern auch weil man unten oft noch nicht so weit ist. Aber es ist zu hoffen, daß noch Zeit genug bleibt, denn auch eine langsame Reform bleibt Reform. Freilich auf weite Strecken sind wir noch eine „bürgerliche" und verbürgerlichte Kirche. Das aber ist das stärkste Hindernis für die befreiende Botschaft Jesu; das macht uns das „Umdenken" so schwer; das läßt uns nicht hoffen, sondern Angst haben; nicht glauben, sondern menschliche Sicherheiten suchen. Es war darum gut, daß die schöne, aber herbe Musik der „Wiener Synodenmesse" Haselböcks beim Schlußgottesdienst triumphalistische Stimmungen nicht aufkommen ließ. Und als es dann bei der Homilie einmal hieß: „Wir sind das Licht der Welt, der Sauerteig der Welt, das Salz der Erde", dann klang das eher bitter: Wir sind das alles leider nicht; wir sollten es nur sein.

Ferdinand Klostermann, Wien

Überlegungen zur Rückführung in den Laienstand

Die neuen Normen zur Regelung des Verfahrens, dem die Titelgebung entspricht, tragen das Datum vom 13. Januar 1971 und wurden von der Glaubenskongregation sowohl den bischöflichen Kurien als auch den Ordensleitungen „sub secreto" übermittelt. Vor Ostern gerieten einige Presseagenturen in den Besitz eines Textes, über deren Urheberschaft hier nicht gemutmaßt werden soll. Die gesetzlichen Bestimmungen waren nur unvollständig wiedergegeben, und die deutsche Übersetzung wies nicht nur sprachliche, sondern auch sinnstörende Fehler auf. Nachdem die Nachricht verbreitet worden war, sah sich ein Sprecher des Staatssekretariates genötigt, den vollen Wortlaut bekannt zu geben.

Damit teilte das Dokument das Schicksal jener Normen, die zum Verständnis der gegenwärtigen Lage beitragen; es handelt sich um ein Schreiben des damaligen Hl. Offiziums vom 2. Februar 1964. Auch dieser Text unterlag der Geheimhaltung, wurde aber, wenn auch mit erheblicher Verspätung, divulgiert, ein Ausdruck, der doppelt gerechtfertigt erscheint. Der Text wurde nicht zur Gänze wiedergegeben, sondern durch fragmentarische Zitierung und wörtliche Übersetzung des schwülstigen Kuriallateins im Sinn einer unguten Vulgarisierung ins Lächerliche gezogen. Vielleicht dürfte man daran den Wunsch nach *Transparenz der Vorgänge* und *Nüchternheit der Sprache* knüpfen, um wenigstens für die Zukunft solche Peinlichkeiten fernzuhalten.

Eine Kritik der genannten Dokumente ist bald ausgesprochen, Apologien erscheinen nicht mehr zeitgemäß, und beides liegt dem Verfasser fern. Hier kann es nur um Überlegungen gehen, ohne daß damit der Anspruch auf ein abschließendes Urteil erhoben würde. Dabei muß man erkennen, daß beide Dokumente im Spannungsfeld von Beharrung und Wandelbarkeit stehen; die glückliche Lösung wird sich vielleicht erst zu einem späteren Zeitpunkt ankündigen.

Das Dokument vom 2. Februar 1964 bringt eine wesentliche Neuerung durch die formlose Bewältigung eines bereits überfälligen Problems, eine Art Generalamnestie für alle jene Priester, deren Zustand bereits „systematisiert" worden war. Damit wurden jene von einem Gewissenskonflikt befreit, die bereits in einem vorgerückten Alter standen und deren Zugehörigkeit zum klerikalen Stand kaum noch bekannt war. Ein bloßes Gesuch mit Nennung der wesentlichen Personalien genügte, damit die Dispens innerhalb weniger Wochen erteilt werden konnte. Die Praxis zeigte ferner, daß das 40. Lebensjahr als „provecta aetas" gewertet wurde.

Für alle anderen Fälle enthielten die Normen Hinweise, die sich an eine Dispenspraxis schlossen, die dem Pontifikat Pauls VI. vorausgegangen war. Die kodikarische Bestimmung, daß nur jene, die zur Weihe gezwungen worden waren, nach can. 214 von den Lasten befreit werden konnten, wurde damit faktisch unbedeutend; sie war nicht mehr der einzige Rettungsanker, und durch diese Regelung wurden Petenten und Kurialbeamte in gleicher Weise von der Bürde befreit, ein dubioses Verfahren wegen erzwungener Weihespendung weiterzuschleppen. Vielmehr konnte man den Normen entnehmen, daß psychische Beeinträchtigungen im weiteren Sinn des Wortes als Dispensgrund in Anspruch genommen werden konnten. Dabei ist an folgende Gegebenheiten zu denken, wie sie sich in der Praxis zeigen: Verkettung unglücklicher Umstände bei der Berufsentscheidung (falsche Rücksichtnahme auf Eltern, die Pfarrgemeinde, Wohltäter, Angst vor materieller Not), psychische Defekte, eine nicht unter Kontrolle zu bringende Triebhaftigkeit und allgemeinhin eine verfehlte Berufswahl, die vielleicht auch auf eine unrichtige Beratung zurückging.

Die Erwähnung dieser Gründe ist deshalb von Bedeutung, weil die neuen Normen auf dem einmal eingeschlagenen Wege bleiben, und darin wird eine *Kluft zwischen Rechtsfindung und Rechtsanwendung* offenbar. Zeigt doch die Erfahrung, daß die Fragestellung nach den vorhin erwähnten Ursachen des Scheiterns nicht immer glücklich war. Der Petent fühlte sich in seinem Intimbereich verletzt oder wehrte sich gegen die Zumutung, als Psychopath angesehen zu werden. Zwar hängt die Auswirkung derartiger Explorationen vom Geschick des Fragestellers ab; es

bleibt jedoch zumeist der Eindruck, einem überflüssigen Vorgang unterworfen worden zu sein. Eine gewisse propagandistische Auswirkung ließ diese Erfahrung nicht unberücksichtigt, selbst wenn der Anlaß in einer logisch nicht zu rechtfertigenden Umkehrung liegt, nämlich in der Insinuation: die kirchlichen Behörden betrachten jeden, der den Priesterberuf aufgibt, als einen der psychopathischen Veranlagung Verdächtigen.

Es darf nun gesagt werden, daß die Einordnung in die Reihe der erwähnten Kriterien zumeist nicht gelingt. Die Wahl des Priesterberufes erfolgte aus freien Stücken, so wird zugegeben, und man habe aus Idealismus die priesterlichen Pflichten erfüllen wollen. Zölibatsprobleme theoretischer oder praktischer Art bestanden nicht, zumindest nicht als wesentliche Belastung. Vielleicht klingt aber in der Darstellung auch die Variante auf, daß man den Zölibat eben in „kauf" genommen habe; die Rechtslage habe keine andere Möglichkeit offengelassen. Vielleicht wird man hier einwenden, daß in dem einen Fall das Charisma bestanden habe und dann verschleudert worden sei, in dem anderen jedoch von Anfang an gefehlt habe. Die Frage danach erscheint mir schwierig, ein Urteil darüber grenzt oft an Anmaßung; in der konkreten Situation wird diese Erörterung als wenig zielführend unterbleiben.

Der weitere Werdegang war davon gekennzeichnet, daß nach einiger Zeit seelsorglicher Tätigkeit, und sie war vielleicht erfolgreich, auch in der Einschätzung der Gläubigen, sich eine Krise einstellte. Es müssen nicht erotische oder gar geschlechtliche Bindungen sein, die das Bild zunächst bestimmen. Das Verlangen nach menschlicher Geborgenheit, die kalte und unpersönliche Atmosphäre im Pfarrhof, das Fehlen eines Vorgesetzten, der sich auch menschlich um einen kümmert, die Kontaktarmut jener, die man als Mitbrüder bezeichnet, sind negative Beweggründe, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann. In dieser Lage begegnet dem Priester eine Frau, zu der zunächst eine menschlich und priesterlich noch zu verantwortende Beziehung angeknüpft wird; zumindest ist der Petent davon überzeugt, daß es so gewesen sei. Dann kam es, daß eines Tages die Barrieren durchbrochen waren. Eine Krise bahnte sich an, die den innerlich bedrängten Priester in eine ausweglose Situation hineindrängte. Oft genug ist dann eine irreversible Entscheidung gefallen, die der Vorgesetzte zu einem früheren Zeitpunkt hätte verhindern können.

Heute darf gesagt werden, daß bisher die Dispensen auch in diesen Fällen erteilt worden sind. Im Zuge des bischöflichen Verfahrens wurde gar nicht erst der zum Scheitern verurteilte Versuch gemacht, die Symptome in ein Schema zu zwingen, das nicht Anwendung finden kann. Daher drängt sich die Frage auf, ob die Norm anders zu lauten habe, wie etwa: jeder, der wohlüberlegt um Entbindung von seinen priesterlichen Pflichten bittet, soll die Befreiung erhalten. Hier zeigt sich offenkundig eine *innere und äußere Unsicherheit*. Von der Sache her mag es die Sorge sein, daß die Dispenserteilung dann zur einfachen Routine absinkt. Von den äußeren Einflüssen her gesehen, zeigt sich eine Zwiespältigkeit. Neben Bischöfen und Ordensoberen, die sich ungestüm fordernder Bittsteller kaum noch erwehren können und eher geneigt wären, einer Erleichterung des Vorgehens das Wort zu reden, melden sich andere Vorgesetzte, die den gegenteiligen Weg für zweckmäßiger erachten. Eine Erschwerung der Dispenserteilung oder zumindest eine hinhaltende Taktik sei geeignet, manchen noch unsicheren Dispenswerber zu letzter Stunde zurückzuhalten. Hier fehlt es an einer Abklärung der Meinungen, und diese Unsicherheit spiegelt sich im Dokument wider.

Zu erwähnen bleibt noch das Abrücken von Prozeßförmlichkeiten, ein Vorgang, den die Praxis vielfach vorweggenommen hat. Was hätte schließlich auch „bewiesen" werden sollen, außer es handelt sich um Beweggründe, die ausnahmsweise einer psychologischen oder psychiatrischen Begutachtung unterworfen werden können. Liegt eine Entwicklung vor, die nach der Weihe einsetzte – die Erfahrung der letzten Jahre spricht eher dafür –, so wird der Beweis nicht mehr als die Feststellung enthalten, daß der betreffende Priester eines Tages seine Umgebung mit der Heiratsabsicht überraschte. Dafür bedürfte es ebensowenig prozessualer Erhebungen wie für die Behauptung eines Klägers im

Eheprozeß, daß er eine neue Ehe schließen wolle.

Die kommende Bischofssynode soll sich mit der Zölibatsfrage befassen. Zumindest sei hier der Wunsch ausgesprochen, daß die Richtlinien für die Rückführung in den Laienstand klargestellt werden. Der Gedanke, daß die Römische Kurie sich als Instrument des Weltepiskopates erweisen müsse, könnte hier in dem Sinn aktiviert werden, daß der Kurie eine Hilfeleistung angeboten wird. Dadurch könnte ein *Anschluß an die Wirklichkeit* gefunden werden, der die Rechtskontinuität nicht ganz gerecht wird. Eine *konsequente und unverschleierte Sprache* wäre das Mittel dazu. *Alexander Dordett, Wien*

Dokumentation

Ansprache von Kardinal Alfrink anläßlich der Bischofsweihe von Msgr. Dr. Simonis

Die Ansprache Kardinal Alfrinks ist zunächst ein Dokument über das Selbstverständnis eines Bischofs als „Brückenbauer" zwischen den verschiedensten Gruppen einer Ortskirche und als Autoritätsträger, der sein Amt kollegial versteht. Es ist aber in besonderer Weise ein Zeugnis dafür, daß vorhandene Spannungen in der Kirche nicht verdrängt, sondern beim Namen genannt, ausgetragen und in christlicher Brüderlichkeit gelöst werden sollen. *red*

Brüder und Schwestern im Herrn!

Wir schicken uns an, einen neuen Bischof für die Kirche von Rotterdam zu weihen. Wir nehmen ihn auf in das Bischofskollegium der universalen Kirche, das – nach den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils – „insofern es sich aus vielen zusammensetzt, die Verschiedenheit und die Universalität des Gottesvolkes zum Ausdruck bringt, und insofern es sich unter *einem* Haupte schart, der Einheit der Herde Christi Ausdruck verleiht". Das Bischofskollegium ist nicht denkbar ohne den Bischof von Rom, den Papst, der an seine Spitze gestellt wurde. Niemand kann ohne Ermächtigung durch den Papst rechtens in dieses eintreten. Dies ist der Sinn des päpstlichen Ernennungsschreibens, das soeben verlesen wurde.

Auf Grund dieser Ermächtigung nehmen die Bischöfe der Niederlande den neuen Kollegen in ihr Kollegium und damit in das Bischofskollegium der Gesamtkirche auf. Und sie tun das mit Bereitschaft zu offener, aufrichtiger Zusammenarbeit – in der Erwartung und Überzeugung, daß die gleiche Bereitschaft auch auf der anderen Seite vorhanden ist.

Wer die Struktur der Kirche kennt und sie gläubig bejaht, wird diesen Gang der Dinge verstehen.

Die Installation eines neuen Bischofs kann von historischer Bedeutung sein. Darum sollte es auf der Hand liegen, daß man bei einer solchen, für eine Kirchenprovinz äußerst bedeutsamen Entscheidung Wege in einem beiderseits offenen und vertrauensvollen Dialog zwischen dem Zentrum der Kirche und der lokalen Hierarchie zu finden versucht; und wäre es auch nur, um Unannehmlichkeiten und Schaden für die Kirche vorzubeugen.

Von der Installation eines neuen Bischofs nimmt man an, daß sie eine frohe und festliche Angelegenheit ist. Die Reaktionen der letzten Monate haben diesem Erwartungsbild nicht entsprochen. Doch möchte ich gerne feststellen, daß meines Erachtens auf beiden Seiten diese Reaktionen ihren Ursprung in wirklicher Sorge für die Kirche und in gläubiger Besorgnis um die Kirche hatten.

Wie sehr ich es als Erzbischof dieser Ortskirche auch bedaure; es läßt sich schwerlich leugnen, daß eine Polarisierung von Gegensätzen gewachsen ist, die innerhalb der Kirchengemeinschaft bereits mehr oder weniger latent vorhanden war. Es war betrüblich, konstatieren zu müssen, daß sich in unserer Glaubensgemeinschaft viel Zwiespalt und Uneinigkeit manifestierte; viel Unfähigkeit oder fehlender Wille, einander zu begreifen; viel Aggression, viel Mißtrauen und Verdächtigung. Der Hintergrund alles dessen bestand faktisch schon. Aber in einem jähen, heftigen Auflohen ist es ausgebrochen – in einem Auflohen, das trotz guter Absichten, ja vielleicht gerade wegen der guten Absichten, traurig und trist war. Es war – auf beiden

Seiten – ein deutliches Zeichen dessen, daß man sich verletzt fühlte, unbestätigt und verleugnet von jenen, von denen man Bestätigung, Hoffnung und Vertrauen erwartet hatte. Das alles hat der Kirche viel Schaden zugefügt, und es hat das Vertrauen in die kirchliche Autorität untergraben. Am bedauerlichsten dabei ist vielleicht dies, daß es vermeidbar gewesen wäre, wenn man andere Wege beschritten hätte. Eine Wiederholung dieser Situation muß um jeden Preis vermieden werden. Ich nehme an, daß jeder, dem die Zukunft der niederländischen Kirche am Herzen liegt, dies bedauern und dabei verstehen wird, wie sehr der Auftrag des Episkopats, das Hirtenamt im Blick auf alle Gläubigen wahrzumachen, dadurch erschwert ist. Bischöfe einer Kirchenprovinz können sich nicht mit einer bestimmten Gruppe aus ihrer Glaubensgemeinschaft identifizieren. Sie haben von Gott den Auftrag, Hirten der ganzen Herde zu sein. Aus diesem Geist haben die Bischöfe in ihrer Erklärung vom 12. Januar dieses Jahres gesprochen, und es wäre außerordentlich erfreulich für sie, wenn die ganze Glaubensgemeinschaft der bischöflichen Besorgtheit ein williges Ohr leihen wollte.

In der alten Terminologie der lateinischen Kirche heißt ein Bischof „Pontifex" – „Brükkenbauer". Mir will scheinen, daß diese Bezeichnung in unserer heutigen Zeit sinnvoller denn je zuvor geworden ist. Natürlich weiß ich, daß die erste Brücke, an die man hierbei denken muß, die Beziehung zwischen der gläubigen Gemeinschaft und unserem Herrn Jesus Christus, den Herrn der Kirche betrifft und durch ihn die Beziehung zum Vater. Mir liegt nicht im mindesten daran, jene Worte aus dem Brief an die Hebräer, die Gläubigen von Jerusalem, auch nur in etwa zu vernachlässigen, die da lauten: „Jeglicher Hohepriester wird aus den Menschen genommen und für die Menschen eingesetzt, damit er sie bei Gott vertrete und Gaben und Opfer bringe für die Sünden" (Hebr 5,1). Wohl aber bin ich der Meinung, daß damit nicht die Totalität des Auftrags eines Bischofs in der Kirche formuliert ist. Denn ein Bischof muß diesen Auftrag im Blick auf die Totalität seiner Gläubigen wahrmachen. Und deshalb wird er auch Brückenbauer sein müssen – zumindest probieren müssen, es zu sein – zwischen den verschiedenen Gruppierungen, die er in seiner Herde antrifft, und zwischen diesen Gruppierungen und sich selbst. Bei der Übergabe des Hirtenstabes an den neugeweihten Bischof sagt die Liturgie: „Wache über *die ganze Herde*, über die der Heilige Geist dich zum Bischof gesetzt hat." Der Bischof würde seinem Auftrag untreu, wollte er nur eine Brücke zwischen sich und bestimmten Gruppierungen aus seiner Glaubensgemeinschaft schlagen. – Daß er bei Erfüllung dieser Aufgabe dem treu sein muß, was wesentlich zum Glaubensschatz der Kirche gehört, daran wird niemand zweifeln wollen.

Aus der Erfahrung vieler Jahre meine ich sagen zu müssen, daß in der augenblicklichen Situation die Last und die Sorge seines Amtes gerade in dem Auftrag liegt, Brückenbauer nach allen Seiten sein zu müssen. Es wäre für einen Bischof einfach, wenn er sich mit einer bestimmten Gruppierung aus seiner Herde identifizieren könnte. Aber er ist Hirte der ganzen Herde. Er muß die ganze Herde in sein Herz schließen, und er muß bemüht sein, zu allen Schattierungen der Herde hin Brücken zu bauen, um die ganze Herde zu Gott zu führen. Das ist keine Angelegenheit von Kompromissen, sehr wohl aber eine Frage des Vermeidens von Einseitigkeit, von Intransigenz und von Verständnis für Pluriformität, wo die Einheit des Glaubens es zuläßt.

Ich weiß aus Erfahrung, welch schwere Last dieser Auftrag einem Bischof aufladen kann; wieviel Mißverständnis, wieviel verkehrtes Begreifen zwischen einem Bischof und einem bestimmten Teil seiner Gläubigen erwachsen kann, wenn er bestrebt ist, diesen Auftrag wahr zu machen. Er wird Gläubigen und Gruppierungen begegnen, die ihn nicht verstehen und die Mißtrauen säen. Ich zweifle keinen Augenblick an den guten Absichten dieser Menschen. Ich fühle mich persönlich mit ihrer Besorgnis belastet, mit ihrer Angst; und ich hege alle Wertschätzung für ihre Sorge um die Kirche. Doch möchte ich sie bitten, die Überzeugung haben zu wollen, daß ihre Bischöfe sich die gleiche Sorge um die Kirche ins Herz geschrieben haben.

Sollte die Möglichkeit des Brückenbauens nach allen Seiten durch die Anwesenheit des

neuen Amtsgenossen inmitten des Bischofskollegiums neue Perspektiven finden können, so würden wir Bischöfe uns außerodentlich darüber freuen.

Der Bischof ist aber nicht nur Brückenbauer – er ist auch Autoritätsträger, er muß Leitung geben. Und wenn wir über Autoritätsausübung sprechen, berühren wir einen sehr empfindlichen Punkt, nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch außerhalb ihrer.

Es wird Menschen geben, die von einem Bischof kraftvolles Auftreten erwarten und dabei gern auf das biblische Bild des Herrn zeigen, der scharfe Vorwürfe gegen die Pharisäer erhob oder die Kaufleute mit harter Hand aus dem Tempel trieb.

Indessen hat kein geringerer als Papst Paul voriges Jahr in einer Ansprache an die italienischen Bischöfe darauf hingewiesen, daß man zwei Weisen von Autoritätsausübung unterscheiden kann (Osservatore Romano, 12. April 1970). „Die erste", sagte der Papst, „ist die, daß man den Druck auf andere ausüben und die Freiheit anderer Menschen samt ihrer Aktivität unter Zwang halten will, indem man ihnen für gewöhnlich Angst einjagt. Die andere Weise ist die, den anderen helfen zu wollen, daß sie zu einem guten, freien und verantworteten Selbstausdruck kommen." Und der Papst erklärt dann, für sich selbst habe er die zweite Weise erwählt, weil sie der Natur und der Zielsetzung der Autorität in der Kirche besser entspreche. Und er verweist auf ein Wort von Paulus an die Gläubigen in Korinth: „Wir sind nicht Zwingherren eures Glaubens – wir wollen nur zu eurer Freude beitragen" (Kor 1,24).

Das Evangelium konfrontiert uns nicht nur mit der Christus-Gestalt, die im Tempel die Geißel gebraucht. Wir begegnen darin auch dem Jesus, der die Sünderin von Magdala in Schutz nimmt (Lk 7, 36–47). Und dem Meister, der die Donnersöhne, seine geliebten Jünger Johannes und dessen Bruder Jakobus, zurechtweist, als sie in heiliger Entrüstung Feuer vom Himmel rufen wollen auf die Samaritaner, die sich weigerten, den Herrn zu empfangen (Lk 9, 51–56).

Wer dem Herrn nachfolgen will, wird auch an seine – der Prophetie des Jesaija entnommenen – Worte denken müssen, daß er nicht gekommen ist, das geknickte Rohr zu brechen und den glimmenden Docht auszulöschen (Mt 12,20). Es ist derselbe Herr, der in seinem Gleichnis vom Unkraut zwischen dem Weizen den Gutsherrn zu seinen Knechten, die das aufschießende Unkraut auf der Stelle ausjäten wollen, sagen läßt: „Nein, denn ich bin bange, daß ihr, wenn ihr das Unkraut zusammenholt, zugleich den Weizen herausreißt. Laßt darum beides bis zur Ernte wachsen, und zur Erntezeit werde ich den Mähern sagen: Schafft erst das Unkraut zusammen und bindet es in Büschel, um es zu verbrennen; den Weizen aber bringt in meine Scheuer ein" (Mt 13,24–30).

Mir will scheinen, daß auch dieser Herr, der diese Worte sprach, Richtschnur für die Ausübung kirchlicher Autorität sein darf. Und ich möchte annehmen, daß diese *auch* evangelische Sicht von Seinem, des Herrn, Auftreten dem modernen Menschen eher liegt als der geißelnde Herr im Tempel. Im übrigen geht es auch hier wiederum nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als auch. Beide Aspekte der Autoritätsausübung müssen in der Kirche ihren Platz haben – in der Kirche, die primär Liebesbund sein muß, auch in der Autoritätsausübung innerhalb ihrer Gemeinschaft. Will man die ganze Weisheit von Leitenden in Strenge und Härte als erster und exklusiver Reaktion einfassen, dann genügt man weder dem Evangelium noch der heutigen Psychologie, noch der christlichen Liebe, die in der Kirche nach Raum verlangt. Ist die Kirche primär ein Liebesbund, dann wird auch die Autoritätsausübung in ihr zuallererst von der Liebe getragen sein müssen. Und dabei spielt die zurückhaltende Liebe, die nicht sofort zur Härte und Strenge greift, sondern mit liebevoller Geduld abzuwarten weiß, ob der andere diese Haltung versteht, eine äußerst belangreiche Rolle.

Das schließt natürlich nicht aus, daß der Autoritätsträger auch das Beispiel des Herrn, der die Kaufleute aus dem Tempel treibt, vor Augen haben muß. Das ist dann wirklich auch das Letzte, was er tun kann.

Bevor wir jetzt zur Weihe des neuen Bischofs übergehen, möchte ich einige Abschiedsworte an den scheidenden Bischof von Rotterdam, Msgr. Jansen, richten.

Es wird uns allen außerordentlich leid tun,

daß er hier nicht zugegen sein kann, um seinem Nachfolger den Hirtenstab persönlich zu übergeben. Ich hoffe jedoch, daß er im Krankenhaus Gelegenheit hat, Zeuge dessen zu sein, was hier stattfindet, und daß er uns hören und sehen kann.

Monseigneur, im Namen unseres Bischofskollegiums danke ich Ihnen für die offene und loyale Zusammenarbeit, die innerhalb unseres Kollegiums herrscht und an der Sie persönlich sehr großen Anteil hatten. Sie wissen wie wir, daß es keine leichten Jahre waren. Aber wir haben uns aneinander hochgeholfen: an unserem gemeinsamen Glauben, an unserer Liebe zur Kirche, an unserem aufrichtigen und ehrlichen Suchen nach Antwort auf die vielen Fragen, die auf uns zukamen. Jeder von uns hatte seinen eigenen Beitrag, und in offenem Dialog, wo jeder seine Gedanken vorbringen konnte, waren wir bemüht, gemeinsam überlegend das zu tun, was wir glaubten, daß getan werden mußte.

Ihr Bistum Rotterdam, dessen erster Bischof Sie sein durften und das Ihnen für alle Sorge dankbar ist, die Sie dem erfolgreichen Aufbau des neuen Bistums bereitwillig widmeten, wird nach Ihrer Genesung gerne Gelegenheit nehmen, der Dankbarkeit Ihrer Diözesanen festlich Ausdruck zu verleihen. Für den Augenblick darf ich Ihnen in ihrem Namen und namens der Bischöfe die allerbesten Wünsche für eine glückliche und umfassende Wiederherstellung Ihrer Gesundheit aussprechen. Der Herr der Kirche, dem Sie so viele Jahre als Priester und als Bischof gedient haben, schenke Ihnen in seiner Güte noch manches Jahr voll Lebensfreude.

Mein lieber neuer Mitbruder im Bischofsamt! Wir alle sind uns sehr wohl der schwierigen Situation bewußt, in die man Sie gebracht hat. Doch hoffe ich, daß Sie davon überzeugt sein wollen, daß Ihre Mitbischöfe aufrichtig bereit sind, Ihnen zu helfen, Ihren schweren Auftrag zu erfüllen. Mit dieser ehrlichen Versicherung heiße ich Sie in unserer Mitte willkommen.

Schaue ich in die Vergangenheit zurück, als ich vor fast zwanzig Jahren zum Erzbischof-Koadjutor von Utrecht bestimmt wurde und man von mir als dem Jüngsten des Bischofskollegiums – auch seitens der Kollegen – erwartete, daß ich einmal den ersten Platz einnehmen würde: damals habe ich auf das gemeinsame Überlegen großen Wert gelegt. Gerne will ich bezeugen, daß ich – als Unerfahrener ins Kollegium eintretend – aus der Erfahrung meiner älteren Kollegen sehr viel gelernt habe. In einer kollegialen Leitung hat der Beitrag jedes der Glieder einen besonderen Wert.

Und ich glaube sagen zu dürfen, daß die Bischöfe bereit sind, Sie mit Ihrem eigenen Beitrag zu bejahen. Unser gemeinsamer Auftrag wird es sein, die Kirche der Niederlande angesichts der heutigen Situation in der Einheit der universalen Kirche zu bewahren, die ohne den Nachfolger des Apostels Petrus nicht denkbar ist. Davon sind alle Amtsbrüder, die Sie antreffen, überzeugt.

Brüder und Schwestern im Herrn!

Wir wollen jetzt den milden Segen des Heiligen Geistes auf diesen neuen Bischof herabflehen; und Sie, Bischöfe, werden ihm durch die Handauflegung und durch das Gebet der Kirche das Bischofsamt übertragen.

Wir alle werden davon überzeugt sein, daß wir ihm damit eine sehr schwere Dienstarbeit auf die Schultern legen. Es ist eine Arbeit des Dienens, die er nur im Licht und in der Kraft des Heiligen Geistes, in tiefem Glauben und in opferbereiter Liebe zur Kirche wird bewältigen können.

Gern möchte ich ihm wünschen, daß er die bereitwillige Mitarbeit aller derer findet – Priester und Nicht-Priester –, die man seiner Sorge anvertraut.

Dafür wollen wir miteinander beten.

Bitte beachten Sie die Prospektbeilagen des Verlages Herder

Bücher

Dietrich Wiederkehr, In den Dimensionen der Zeit
Anton Grabner-Haider, In Gottes Zukunft, beide Benziger Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1968

Die Theologie zählt heute zu ihren wichtigsten Aspekten die Geschichtlichkeit. Bleibt dieser Aspekt auf die Theologie beschränkt? Wird nur geschichtlich von der christlichen Botschaft gedacht und geredet, oder sind die Geschichte und mit ihr die *Zeit* in ihren beiden Komponenten Kontinuität und Wandel auch Elemente des christlichen Lebens? In zwei Heften der „Theologischen Meditationen" wird die Brücke zu bauen versucht. Nach D. Wiederkehr werden die Fragen durch eine Unterscheidung zwischen der Heilszeit Christi, die unsere Gegenwart und Zukunft betrifft, und dem zeitlichen Wandel beantwortet. Das Christusgeschehen ist das „geschichtliche Koordinatenkreuz", in dem alle Zeiten zusammenlaufen. Bezogen auf Christus wird das Heute „erfüllte Zeit", indem die erlösende Gegenwart Christi durch den Christen existentiell vollzogen und damit erlöste Gegenwart wird. Christliche Aktualität ist daher Aktualität Christi, christlich zeitgemäße Existenz vertraut auf die Gegenwart Christi als „Hoffnungsgrund für die Zukunft". Damit versucht Wiederkehr, die Mitte zwischen einer objektiven Geschichtstheologie und einer subjektiven „Gegenwartsdeutung" zu finden und die existentiell vollzogene Konstante christlicher Zeitbestimmung, Christus als Gegenwart, herauszuarbeiten.
Könnte man diesen Ansatz „lukanisch" nennen, so zeigt A. Grabner-Haider die paulinische Ergänzung. Ausgehend von den Paulusbriefen sieht er in der Zukunft den „umfassenden Horizont unseres Daseins". Zukunft ist zugleich kritisch über unsere Gegenwart und entgegenkommendes Geschenk, das die Christen zu aktiver Hoffnung herausfordert, zum Engagement der Liebe, das sich ohne Vorbehalt einläßt mit dieser Welt. Die Zukunft Gottes ist eine Herausforderung für die christliche Gegenwart, sich nicht abzuschließen, sondern auf die Zukunft zuzugehen, die Paulus unter der Kategorie des „Neuen" verkündet. Hoffnung und Verantwortung sind die Antworten des Christen auf Gottes Zukunft, beide suchen das Gespräch mit der Zeit, ohne diese zu verherrlichen. Denn Hoffnung und Verantwortung stehen immer unter dem Kreuz. – Ist christliches Leben Gabe und Aufgabe der Gegenwart Christi, oder ist es Geschenk und Verantwortung der Zukunft Christi? Zwei verschiedene Wege, deren Meditation das christliche Leben im Vertrauen und im Engagement bestärken kann.

Dietmar Mieth, Tübingen

Hans Waldenfels, Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970

Unbeschadet der Ambivalenz, die für die Thesen dieses Buches charakteristisch ist, erschließen die vom Verfasser gebotenen „Orientierungspunkte" hoffnungsvolle Perspektiven für die Zukunft des Glaubens. Suchenden und Zweifelnden können sie den Weg zu der Einsicht ebnen, daß „auch Glaubenkönnen möglich" ist. So wird zwar von der Feststellung ausgegangen, daß ein Glaube, der „lediglich an eine vergangene Zeit bindet, für den Menschen von heute und morgen uninteressant ist" (90), dann aber in Ausweitung dieses Gedankens dargelegt, wie „in der Verabsolutierung der eigenen Gegenwart die Gefahr liegt, daß die Vergangenheit gar nicht mehr zu sprechen beginnt" (168), wenn Glaube „nur auf seine Zukunft hin lebt" und „geschichtslos" (90) wird, während doch „die Gegenwart an die Vergangenheit gebunden" (70), die Vergangenheit das „Fundament der Gegenwart und Zukunft ist" (186). Darum wird anerkannt, daß „die gesellschaftliche Vermittlung des Glaubens unaufhebbar" bleibt, und daß es „ohne Kirche nicht abgeht" (152). In diesem Rahmen weiß Waldenfels auch die jetzt wieder aktuellen Auseinandersetzungen um die päpstliche Unfehlbarkeit zu entschärfen, indem er feststellt, daß sie „weder eine grundsätzliche Fehlerlosigkeit des Papstes im Moralischen und Intellektuellen besagt, noch den Anspruch höchster Klugheit und Weisheit für den Nachfolger Petri impliziert", seien doch auch dem

Lehramt Grenzen gesetzt. Andererseits besage aber die Art der Verkündigung einer Lehraussage „noch nichts über den Ort und das Gewicht, das der Aussage im Gesamtgefüge der Glaubenswahrheiten zukommt", und „werden auch Korrekturen vorgenommen", wie das immer schon geschehen sei. Damit wird „die Rede von irreformablen Lehraussagen auf das ihr zukommende Maß zurückgedrängt" (184 ff). Nicht minder treffend sind die Ausführungen des Verfassers über die Notwendigkeit, in der Glaubensverkündigung „Unverständnis und Vergeßlichkeit" durch Verinnerlichung der Glaubenspraxis (68) vorzubeugen, damit es nicht zu einer „radikalen Privatisierung" und „Entmythologisierung" (73) komme und der Glaube nicht in Inhaltlosigkeit versinke (174 f). Von gesundem Realismus geprägt sind Sätze wie etwa der im Zusammenhang mit der Glaubenskrise als einer Autoritätskrise, die aus dem Mündigwerdungsprozeß der Gegenwart resultiert, daß „die Mündigkeit des Menschen sich in zerbrechlichen Gefäßen befindet", und jener andere von der Gefahr, daß „aus Wissenschaftsglauben eine neue Ideologie" gemacht werde. Man wird Waldenfels gern beistimmen, daß „die Krise des Gottesglaubens heute vielfach vordergründig" ist, aber Glaube eben nicht zur Annahme einer Reihe von Glaubenssätzen „degradiert" werden dürfe. Allerdings sei von Gott her „auch dann der Weg nicht verschüttet" (31, 34 f). Darum wird man freilich nicht „das Menschliche zum Zentrum menschlicher Existenz" machen und nicht nur „im Raum mitmenschlicher Begegnung" Gott finden wollen. Demgegenüber stellt der Verfasser fest, daß der Mensch „immer an seine Grenze stoßen" wird, und daß es im Bereich der Mitmenschlichkeit „die totale Befreiung nicht mehr gibt" (61), also auch die Frage nicht zu sterben brauche, ob der Mensch „sich selbst wirklich die letzte Antwort auf die Frage ist, die sein Leben immerzu darstellt" (64). Das Fazit des aufschlußreichen, von umfassender Sachkunde zeugenden Buches, das als wertvolle Orientierung über sein Thema empfohlen werden kann, läßt sich in der Einsicht zusammenfassen, die der Schlußsatz des 3. Kapitels in diesen Worten formuliert: „Gottesglaube erfordert immer neu den Durchgang durch viele Tore, den Abbruch vieler Brücken hinter sich, bis dann ein Schimmer der Unendlichkeit Gottes in der Dunkelheit geschenkhaft aufleuchtet." *Placidus Jordan, Einsiedeln*

Henry Fischer – Wolfgang Schöpping (Hrsg.) Materialdienst Gemeindearbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Wenn man selbst eine Pastoralzeitschrift redigiert und weiß, wie schwierig es ist, die ihre Praxis reflektierenden Praktiker – im Sinn des Beitrages von Mieth über Theorie und Praxis in Heft 3 – zum Schreiben zu bringen, kann man Mut und Engagement der beiden Herausgeber nur bewundern, in regelmäßigen Abständen aus der Praxis herausgewachsene Materialien für den Gemeindedienst anzubieten. Dabei wird es sehr auf eine sorgfältige Auswahl und Bearbeitung der Unterlagen ankommen, denn gerade die interessierten Priester und Laien wollen ja keine Rezepte, sondern – neben den Beiträgen zur Reflexion ihrer Praxis, zu Verkündigung, zu Strukturreformen usw. – Modelle und exemplarische Berichte. Wie knapp die Zeit für Lektüre bei engagierten Priestern und Laien bemessen ist, konnte der Rezensent erfahren, als er während der letzten Session der Wiener Diözesansynode versuchte, aus der Gruppe der jüngeren Kapläne und Pfarrer jemanden zu finden, der in zwei Wochen zu diesen etwa 80 Seiten eine Besprechung schreiben könnte. Obwohl ein jeder den Versuch eines solchen Materialdienstes sehr begrüßt hat, lehnten alle ab. – Ein erster Wert dieses Versuchs scheint mir deshalb darin zu liegen, daß sich der Materialdienst nicht nur an Gemeindeleiter, sondern auch an die Pfarrgemeinderäte und andere Mitarbeiter in den Gemeinden wendet. So werden alle Pfarrblattredakteure dankbar die entsprechenden Anregungen aufnehmen, die von H. Fischer gesammelt und in verschiedenen, auf das Exemplarische zusammengedrängten Beispielen dargeboten werden. Ähnlich hilfreich und anregend zur Überprüfung der Organisation der eigenen Gemeinden und ihrer Organe sind die Überlegungen und Anregungen W. Schöppings zum Aufbau der Gemeinde. Dabei wird ein zweiter Vorteil, etwa auch gegenüber einer Zeitschrift, sichtbar: Die gün-

stigere Möglichkeit, auch breite Schemata leicht unterzubringen – z. B. die 12 Arbeitskreise des Pfarrgemeinderates (21/22) – oder Formulare, Zeichnungen und Soziogramme (Pfarrgemeinderat 13–15) zur Verdeutlichung wiederzugeben. Schließlich ist der vorgesehene Materialdienst beweglicher als etwa eine thematische Zeitschrift, da grundsätzlich jederzeit zu einzelnen Themen Nachträge geschickt und auch an den entsprechenden Stellen eingeordnet werden können. Ob ein solcher Materialdienst tatsächlich die theologischen und die auf kirchliche Praxis ausgerichteten Bücher und Zeitschriften durch einen weiteren konkreten Dienst für die Gemeindearbeit ergänzen kann, wird weitgehend auch von der erbetenen „Mithilfe derer, die in der Gemeindearbeit tätig sind" (Einl.), abhängen. Es wäre nur zu wünschen, wenn eine stärkere „horizontale Kommunikation" zustande käme.

Helmut Erharter, Maria Enzersdorf-Südstadt

Ferdinand Oertel, Pfarrgemeinderat ernstgenommen. Erfahrungen und Konsequenzen, Lahn-Verlag, Limburg 1970

„Pfarrgemeinderat ernstgenommen" ist eine Zusammenstellung von Erfahrungen und Bedenken, die in den Deutschen Diözesen in den ersten Jahren des Bestehens der Pfarrgemeinderäte gemacht wurden, geschrieben von einem, der das Prinzip der Mitsprache von Laien in dieser Form unbedingt bejaht, vielleicht aber selbst ein wenig enttäuscht ist über die in seinen Augen zu geringen positiven Ergebnisse. Auf Grund einer solchen Gewissenserforschung stellt der Autor folgende Thesen auf: Der Gemeinderat muß ein echtes Mitentscheidungsrecht haben, denn eine bloße Mitberatung führt bald zu Unlust an der Arbeit. Die Vorgänge bei der Bestellung des Gemeinderates und auch bei seiner weiteren Arbeit innerhalb der Gemeinde müssen transparent sein, sonst wird ja im letzten der „pfarrherrliche" Führungsstil beibehalten, es käme zu einer Oligarchie, man wüßte wieder nicht, was gespielt wird. Es wäre verfehlt, die gewählten Gemeinderatsmitglieder nun als „Arbeitstiere" der Pfarre zu gebrauchen; der Gemeinderat erübrigt nicht die hauptberuflich oder ehrenamtlich angestellten Durchführungsorgane. Ein Gemeinderat kann ohne Einblick und Mitbestimmung in die Finanzgebarung nicht arbeiten; er muß den Arbeitskreisen und Verbänden der Pfarre Vertrauen schenken, soll nicht selbst deren Aktionen genau durchdiskutieren, sondern sich Zeit nehmen, um wesentliche Fragen und Impulse für das Leben der Pfarre zu beraten.

Nicht zuletzt aber liegt in dem Büchlein der Hinweis, daß eine mangelnde Verlebendigung des Pfarrlebens durch den Gemeinderat nicht einfach diesem angelastet werden dürfe. Denn dort, wo man sich über das Wesen christlicher Gemeinde gar nicht klar ist, dort, wo man gar nicht recht weiß, wo hinaus man mit der ganzen Pfarrarbeit will – es ist unmöglich, aus zehn- bis zwanzigtausend Bewohnern einer Großstadtpfarre wirklich Gemeinde zu machen –, wäre es zu einfach, bloß einen Sündenbock zu suchen. In enger Zusammenarbeit von Praxis und Theologie gilt es vielmehr, die Kennzeichen und Grundlagen christlichen Gemeindelebens neu zu entdecken, um sie dann gerade auf der verbreiteten Basis von Gemeinderäten allmählich in die Tat umzusetzen. Ein praktisches, empfehlenswertes „Besinnungs"-Buch.

Peter Zitta, Wien

Paul E. Johnson, Psychologie der pastoralen Beratung, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1969

Der deutsche Titel dieser Übersetzung aus dem Englischen sollte eher Psychotherapie innerhalb der Seelsorge oder ähnlich heißen, denn es geht hier eigentlich nicht um die Psychologie der verschiedenen Gesprächsformen, die in der pastoralen Arbeit einen Platz haben, sondern um ein – wenn auch – wichtiges Spezialgebiet des pastoralen Wirkens, um die sogenannte therapeutische Seelsorge, die sich in den letzten Jahrzehnten besonders in Amerika entwickelte.

In der Begriffsabgrenzung (17–38) wird die pastorale Beratung – Counseling – als eine interpersonale, spezifisch therapeutische Beziehung zwischen Berater und Klient hingestellt. Die Grundlagen (39–69) dieser therapeutischen Seelsorge glaubt der Verfasser in der Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen und in der Theologie der Beziehungen zu finden. Im 3. und 4. Teil (71–137) wird die therapeutische Beratung in Frage

und Antwort (Responsive Counseling) und die – vom Verfasser vertretene – Methode der Pastoralen Beratung beschrieben. Im 5. Teil (139–160) beschäftigt sich der Verfasser mit den Klienten, besser gesagt Patienten: „Der Leidende gibt sowohl Gott als auch dem Mitmenschen die Gelegenheit, auf seinen Hilferuf zu hören und ihm mit liebender Sorge zu antworten. Wir wollen ihm mit Gott helfen, daß das Heilswerk Gottes sich in ihm manifestiere (Jo 9,3)" (152). Im letzten Teil werden die Voraussetzungen und Anforderungen – spezielle psychologische und klinische Ausbildung usw. – bezüglich der Person des Beraters erörtert (161–189). – Dieses Werk wird man weniger als eine systematische Darstellung der therapeutischen Seelsorge oder als kritische Reflexion auf ihre Grundlagen, Methode, Zielsetzungen und Ergebnisse betrachten müssen, sondern eher als ein – aus echt christlichem Geist geschriebenes – Plädoyer für die Anerkennung und Anwendung der Psychotherapie im eigentlichen kirchlichen Bereich: „Der Grund für das Interesse der Kirche an der geistigen Gesundheit im weitesten Sinn ist die Theologie des Heils durch die Beziehung. Die letzte Ursache für ein außergewöhnliches, abnormales Verhalten ist darin gelegen, daß der Mensch sich zu weit von seinem wahren Kern in Gott entfernt hat" (158). Außer einigen Platitüden birgt das Buch eine Fülle tiefer psychologischer und pastoraler Einsichten in sich. Hält man sich aber das eigentliche Anliegen des Verfassers beständig vor Augen, dann wird durch die Lektüre dieses Buches die Fruchtbarkeit des ganzen pastoralen Wirkens erhöht. Es werden des öfteren die negativen Verhaltensformen des Therapeuten – das Bedürfnis nach Anerkennung, Liebe, Tyrannisierung oder Abhängigkeit, sowie autoritäres Gebaren – geschildert, und zugleich die Notwendigkeit der Übertragung dieser Beobachtungen auf die allgemeine pastorale Praxis nahe gelegt. Dies verlangt aber von den Priestern eine ehrliche und tiefgehende Selbstkritik. – Weiterhin gelingt es dem Verfasser, am Modell des Therapeuten aufzuweisen, daß die maximale Annäherung unter Beibehaltung der Distanz, Mitfühlen- und Zuhören-Können, Kontaktfähigkeit und Lernfähigkeit dem Priester ebenso unentbehrlich sind wie dem Therapeuten. Ferner stellt sich heraus, daß diese positiven Eigenschaften keine „eingegossenen Tugenden" oder natürlich sind wie dem Therapeuten. Das lesenswerte Buch zeigt, daß diese Tugenden durchaus lernbar sind, und es ist gerade auch dadurch besonders geeignet, eine geläuterte pastorale Gesinnung zu vermitteln.

Thomas Nyiri, Budapest

Heije Faber – Ebel van der Schoot, Praktikum des seelsorglichen Gesprächs, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1970

Wer seelsorglich tätig ist, der weiß, wie wichtig und bedeutsam Gespräche sind. Genau hier will das vorliegende Buch eine Hilfe geben. Das Wort „Praktikum" im Buchtitel läßt schon auf eine besondere Nähe zur Praxis schließen, von der erfreulicherweise auch der gesamte Inhalt bestimmt ist. Die dargestellte Gesprächsmethode – sie wird als „non-directive" bezeichnet – verlangt von dem Seelsorger, daß er zuhören und sich somit auf seinen Gesprächspartner einstellen kann. In einer solchen Gesprächsform kann der „Klient" zu Selbsterkenntnis und Selbsteinschätzung der eigenen Situation kommen. Der Seelsorger muß ganz in den Hintergrund treten, er darf grundsätzlich keine Emotionen zeigen, sollte aber durch zurückhaltende Fragen sein Interesse an den Problemen des Klienten bekunden. Hier ist ein großes Geschick und Gespür für das helfende Wort an der richtigen Stelle erforderlich, wozu natürlich auch eine große Übung in solchen Gesprächen verhelfen kann. Bisweilen ist der Seelsorger regelrecht verpflichtet, durch Appelle an die Vernunft das Unvernünftige aufzudecken und so von Angst- und Schuldgefühlen zu befreien. In gewisser Weise kann eine solche Gesprächsform zu einer psychotherapeutischen Methode werden, die als „Counseling" bezeichnet wird. Der Klient wird durch das zurückhaltende Verhalten des Seelsorgers auf sich selbst verwiesen und erhält damit die Möglichkeit der Selbsthilfe. Für eine Verkündigung des Evangeliums kann das Counseling eine wichtige Vorarbeit leisten. Es will einen Raum von Vertrauen, Liebe und Glaube schaffen, in dem der Ratsuchende befreit wird, das Evangelium zu hören.

Michael Melchior, Münster

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Hans Urs von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Karl-Heinrich Bartels – Dietrich Steinwede – Renate Ziegler, Werkbuch Biblische Geschichte für Kindergottesdienst und Schule, Bd. 1 und 2, Verlag J. Pfeiffer, München 1971

Roman Bleistein, Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie, Echter-Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971

Leslie Dewart, Die Grundlagen des Glaubens, Bd. 1, Historische Analyse, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3. Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Paul Hoffmann, Erich Gräßer, Gerhard Dautzenberg, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchener Verlag, Neukirchen

Committee on Society, Development and Peace of the World Council of Churches and the Pontifical Commission Justice and Peace (Hrsg.), Frieden: Imperativ unserer Zeit, Genf 1971

Henry Fischer – Wolfgang Schöpping (Hrsg.), Materialdienst Gemeindearbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Frieden. Imperativ unserer Zeit; Studientagung über christliche Friedensarbeit, Baden, Österreich, 3.–9. April 1970, veranstaltet vom Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, Ökumenisches Zentrum, Genf 1970

Anton Grabner-Haider – Paul Kruntorad (Hrsg.), Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Hans Christoph von Hase – Ansgar Heuer – Paul Philippi (Hrsg.), Solidarität + Spiritualität = Diakonie. Gottesdienst als Menschendienst. Ein ökumenisches Symposion, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971

Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Volker Hochgrebe – Norbert Kutschki (Hrsg.), Das Unverzichtbare am Christentum, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1971

Henry-Evrard Jaeger (Hrsg.), Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation, Bd. 2, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Franz Kaspar, Gruppenpädagogische Unterrichtsverfahren für den Religionsunterricht. Eine schulpraktische Arbeitshilfe für Information, Kommunikation, Kooperation, Calwer Verlag, Stuttgart – Kösel-Verlag, München 1971

M. Dominikus Koster, Volk Gottes im Werden, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Willmann-Institut München – Wien (Hrsg.), Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe in vier Bänden, Bd. 3, Kultur bis Schulbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Anita Mandel – Karl-Herbert Mandel – Ernst Stadter – Dirk Zimmer, Einübung in Partnerschaft durch Kommunikationstherapie und Verhaltenstherapie, Verlag J. Pfeiffer, München 1971

Louis Monden, Wie können Christen noch glauben? Otto Müller Verlag, Salzburg 1971

Marianne Müssle (Hrsg.), Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt, Verlag J. Pfeiffer, München 1971

Paul Nordhues – Alois Wagner (Hrsg.), Buße und Beichte. Publikation zum Einheitsgesangbuch, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Walter Rupp, Gottesdienste für heute, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München – Echter-Verlag, Würzburg 1971

Thomas Sartory (Hrsg.), Praesens II. Kritisches Jahrbuch. Katholische Kirche 1970, Verlag J. Pfeiffer, München 1971

Auguste Schorn, Sammle Dein Volk zur Einheit. Ökumenische Gebete der Christenheit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien – Theologischer Verlag, Zürich 1971

Rudolf Schmitt – Wolfgang Brezinka (Hrsg.), Religiöse Erziehung – ohne Erfolg? Bd. 7, Verlag Julius Beltz, Weinheim – Berlin – Basel 1971

Josef Schreiner (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Echter-Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971

Gerhard Schwarz, Was Jesus wirklich sagte, Verlag Fritz Molden, Wien – München – Zürich 1971

Suitbert Siedl, Wasser in der Wüste. Der Glaube als menschliche Wirklichkeit, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1971

Hermann Stenger – Josef Parstorfer – Johannes Gründel – Klaus Doppler, Gesellschaft – Geschlecht – Erziehung. Studien zur pädagogischen Praxis, Verlag J. Pfeiffer, München 1971

Günter Struck – Lothar Loeffler (Hrsg.), Einführung in die Eheberatung, Matthias-Grünewad-Verlag, Mainz 1971

Theologische Quartalschrift, 151. Jahrgang, 1. Quartalheft 1971, Erich Wewel Verlag, München – Freiburg 1971

Hans Joachim Türk (Hrsg.), Glaube – Unglaube, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Herbert Werner, Uraspekte menschlichen Lebens nach Texten aus Genesis 2–11, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971

Paul Weß, Bleibt der Glaube derselbe? Styria Verlag, Graz 1971

Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses. Mit Beiträgen von G. Baum, Y. Congar, A. Greely, W. Kasper, H. Küng, J. B. Metz, K. Rahner, E. Schillebeeckx, Kardinal Suenens u. a., Benziger Verlag, Zürich – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Anmerkungen und Hinweise

Der gemeinsame Leitartikel der Redaktion wurde auf der Redaktionskonferenz am 3./4. Juni in Zürich erarbeitet und beschlossen.

Walter Kasper ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen.

Leo Karrer war Assistent bei Karl Rahner und ist Mentor der Laientheologen in Münster.

Bernhard Stoeckle ist Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg/Breisgau.

Anton Grabner-Haider ist freier Mitarbeiter im Verlag Styria.

Helmut Welsch ist Studentenpfarrer in Freiburg/Breisgau.

Leitartikel

Heinz Schuster

Kirchenleitung auf Distanz zur Theologie?

Eher am Rande als in den eigentlichen Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils war ein Problem zutage getreten, auf das damals viele Bischöfe und Theologen nicht oder zumindest nicht in dem Maß gefaßt waren, als es faktisch relevant wurde: Die theologische Verständigung war schwer; es gab bestimmte theologische Prämissen (z. B. aus dem Bereich der historisch-kritischen Exegese), die für die eine Gruppe eine Selbstverständlichkeit und für andere beinahe schon eine Attacke auf die Glaubensüberlieferung bedeuteten; man hatte verschiedene theologische Vokabulare; es fehlte die Zeit, die Theologie des anderen von Grund auf zu studieren; man hätte – so meinten damals viele – dafür Jahre gebraucht.

Damals war vielen klar, daß man aus dieser Erfahrung lernen könne und müsse. Es war keiner so naiv zu meinen, man könne in unserer differenzierten, pluralen Welt wieder zu *einer* einzigen einheitlichen katholischen Theologie zurückfinden. Man würde sich mit der Gleichzeitigkeit verschiedener Theologien abfinden müssen. Aber es war die Frage, ob Zufall, Mode oder eine bestimmte Machtkonstellation bestimmen, welche Theologie, welcher theologische Ansatz, welche theologische Fragestellung innerhalb der Kirche den Ton angeben – oder ob man allmählich zu einem beständigen *theologischen* Dialog innerhalb der Kirche hinfindet.

Die technischen Möglichkeiten für einen solchen universalen theologischen Dialog waren niemals vorher besser. An der Bereitschaft der Theologen der ganzen Welt hat es nicht gefehlt, das hat eine internationale theologische Zeitschrift wie „Concilium" deutlich gezeigt. Auf die Dauer aber mußte es entscheidend sein, ob die Bischöfe, die während des Konzils das Gespräch mit den Theologen nun einmal begonnen haben, in jenem Dialog mitredende, mitfragende, zuhörende, mitsuchende, formulierende, forschende und zwangsläufig eben auch oft ratlose Gesprächspartner bleiben, oder ob sie sich von ihm distanzieren.

Es scheint, als sei diese Entscheidung allmählich gefallen. Der Trennungsstrich zwischen dem Kirchenregiment und der Theologie, zwischen dem sogenannten Lehramt und dem immer wieder als unverbindlich bezeichneten Geschäft der Theologen wird immer genauer ausgezogen. Da-

bei hat das Kirchenregiment gerade von der Theologie ein Argument übernommen, mit dem man die Theologie und sich selbst noch mehr auf Distanz halten kann: die verschiedenen Funktionen innerhalb der Kirche dürfen nicht voreilig miteinander vermischt werden; es ist eine Sache, den Glauben zu reflektieren, und es ist eine andere Sache, diesen Glauben zu „bewahren" und die Gläubigen zu leiten.

Daß einzelne Bischöfe ihre Hoftheologen haben oder daß sie sich eines guten Kontaktes mit diesem oder jenem Theologen rühmen, spricht letztlich für und nicht gegen unsere Vermutung. Das intime Gespräch mit diesem oder jenem Theologen dient als Alibi für das unterbliebene Gespräch mit der Theologie. Daß es eine römische Theologenkommission und Theologen als Mitglieder von bischöflichen Kommissionen gibt, steht ebenfalls auf einem anderen Blatt. Der Auftrag, Voten, Gutachten, Entscheidungshilfen zu erstellen, die Bitte, bestimmte und meist abgegrenzte theologische Fragen zu diskutieren, kann jenen Dialog nicht ersetzen, den wir meinen.

Es geht einmal darum, daß das Evangelium Jesu Christi verzerrt wird, wenn man zwischen der Theologie und der konkreten kirchlichen Praxis eine Mauer errichtet. Die Theologie, der man nicht die Chance gibt, sich in der Praxis zu konkretisieren, zu revidieren und zu blamieren, wird letztlich zu einer irrelevanten Theorie. Und die Praxis, die sich einer ständig neuen theologischen Diskussion und Kontrolle entzieht, wird letztlich zu einer Macherei, die nicht einmal mehr der Erhaltung des Systems dient.

Es geht zweitens darum, daß sich seit Jesus von Nazareth keiner mehr rühmen darf, wenn er sich auf Distanz zu der aktuellen, alltäglichen Not des Menschen hält; wenn er die Torheit des ungeschützten Wortes, das hilft und tröstet, mit aller Macht zu meiden sucht; wenn er sich darauf beschränkt, die Unzulänglichkeit und Menschlichkeit aller Versuche der „anderen" anzuprangern.

Es wird kein Vernünftiger verlangen, daß sich die Bischöfe persönlich einlassen in die Diskussion mit jeder einzelnen Studentengemeinde, mit jeder Oberprima, mit den Teilnehmern jedes theologischen Seminars. Aber daß die Christen — Kleriker und Laien — eigentlich *immer* allein sind, wenn sie heute um die aktuellen Fragen ihres Glaubens diskutieren; daß sich bei Akademieveranstaltungen zum Beispiel über die Frage des priesterlichen Amtes zwar viele Hunderte von Presbytern, aber kein einziger Bischof einfindet; daß in all diesen Fällen ausschließlich die Theologen den Mut zu Antworten — und also auch zwangs-

läufig den Mut zu Fehlleistungen und ungeschützten Hypothesen – haben, das kann auf die Dauer nicht die richtige Darstellung dessen sein, was man das „ordentliche kirchliche Lehramt" nennt. Wenn ein solches Lehramt zunächst nur immer schweigt, zunächst nur immer abwartet, zunächst nur immer vor übereilten Stellungnahmen der anderen warnt, dann redet es allmählich eine sehr beredte Sprache. Aber es scheint nicht die Sprache *des* Evangeliums zu sein, in dem es damals wie heute darum geht, unter allen Umständen – spräche das gegebene Gesetz nun dafür oder dagegen – von der Hoffnung zu reden, die dem Menschen von Gott gegeben ist.

Artikel

Elmar Maria Lorey

Wenn die Mehrheit in der Kirche schweigt

Anmerkungen zu einem Schlagwort

Im Rahmen seiner kirchlichen Sendungen legte das Zweite Deutsche Fernsehen Anfang des Jahres Ergebnisse einer Repräsentativ-Untersuchung vor, die vom Wiesbadener Ifak-Institut im Frühsommer 1970 durchgeführt wurde.
Sinn und Zweck dieser unter Mitarbeit von Theologen und Religionssoziologen vorbereiteten Umfrage war es, einen Überblick über Meinungen angesichts der Synode der katholischen Bistümer in der BRD zu gewinnen. Ein Teil der Ergebnisse beschäftigte sich mit dem vielzitierten Wort von der „schweigenden Mehrheit". Hier liegen Möglichkeiten zu überprüfen, ob die Berufung auf die sogenannte schweigende Mehrheit zu Recht besteht oder nicht. *red*

Zur Entstehung des Schlagworts

Seit sich innerhalb der Kirche in zunehmendem Maße Minderheiten gruppieren und artikulieren, hat man nicht nur begonnen, diese Minderheiten einzuordnen, sondern vor allem ihren „Minderheiten-Status" zu konstatieren. Sofern sie in offiziellen oder offiziösen Äußerungen gewürdigt werden, mißt man sie und ihre Forderungen an der Mehrheit, zumindest an dem, was für die Mehrheit gilt. Wieweit dabei Begriffe wie „das gute katholische Volk", „die Mehrheit der treuen Gläubigen" oder ähnliches benutzt oder vermieden werden, richtet sich weitgehend nach der Intention und strategischen Absicht der einzelnen Äußerung. Aller-

dings ist dabei die zunehmende Verbreitung eines Begriffes zu beobachten, der im Zusammenhang mit der jüngsten amerikanischen Geschichte entstanden ist, und auch hierzulande auf eine erstaunliche Marktlücke im Arsenal der Modeworte gestoßen zu sein scheint: Das Wort von der „schweigenden Mehrheit". Als magisches Bannwort, als Beschwörungsformel benutzt, versuchte Vizepräsident Agnew damit der schwankenden Mehrheit im Senat zu begegnen. In der öffentlichen Diskussion, in der Nixons Innen- und Ostasien-Politik mit immer mehr Widerspenstigkeit und Protest behandelt wurde, suggerierte dieses Wort von der „schweigenden Mehrheit" so etwas wie ein Plebiszit zugunsten des amerikanischen Präsidenten; ein Plebiszit aber, das nie stattgefunden hatte. Es berief sich auf die „guten Amerikaner", auf die Stillen und Treuen im Lande, „zu deren Eigenschaften es offenbar gehörte, zu arbeiten, zu leben und sich zu unterhalten, nicht aber zu reden" (Dirks). Unter dem Vorwand der Hochschätzung parlamentarisch-demokratischer Grundverhalten, nämlich der Wertschätzung von Mehrheiten, setzt sich jedoch der, der diesen Begriff gegen seine Gegner ansetzt, dem Verdacht aus, tatsächliche Wortführer von Mehrheiten zu ignorieren oder entthronen zu wollen.

Erfolge des Schlagwortes

Die junge Geschichte dieses politischen Schlagwortes, eines der wenigen, dessen Ursprung und ursprüngliche Absicht belegbar ist, hat beachtliche Erfolge aufzuweisen.

Zwar konnte es nicht verbergen, daß damit noch einmal vergeblich, wenn nicht die Einheit des amerikanischen Geistes, so doch zumindest die Einheit des amerikanischen Gefühls beschworen werden sollte. Aber es bürgerte sich so mühelos in den öffentlichen Sprachgebrauch ein, daß eine Wochenzeitung die schweigende Mehrheit zur „Persönlichkeit des Jahres" erkor und der vatikanische Pressesprecher auf dem Höhepunkt des Konfliktes „Rom–Holland" feststellte, daß dem niederländischen Pastoralkonzil und seinen Beschlüssen die „riesige Mehrheit des Schweigens" im holländischen katholischen Volk gegenüberstehe, das dem Papst und dem Zölibat treu geblieben sei. Im November 1970 kündigten gar 6000 französische Traditionalisten den „Weltkongreß der Schweigenden in der Kirche" an.

Die schweigende Mehrheit ist ein vielfältig verwendbares Argument geworden und ein bequemes zudem, weil es den Nachweis seiner Wahrheit nicht zu erbringen braucht.

Denn diese Mehrheit „schweigt gemäß ihrer Definition und also auch definitiv" (Dirks).

Untersucht man aber die Reden derer einmal etwas näher, die z. B. in der Kirche von der schweigenden Mehrheit reden – in allen Lagern übrigens, wenn auch vorwiegend in

Geborgte Meinung

konservativen Kreisen –, so zeigt sich, daß die Redner bei der schweigenden Mehrheit jeweils das an Meinung vermuten, was sie selbst vertreten. Das eigene Argument soll durch die geborgte Meinung vieler an Gewicht gewinnen. Dafür, daß jemand ernsthaft *gegen* die schweigende Mehrheit argumentiert oder sich mit ihr öffentlich auseinandergesetzt hätte, lassen sich kaum Belege finden.

Da der Begriff selbst den Umgang mit Quantitäten impliziert, ja der Quantität das Hauptgewicht seiner Argumentation zuschreibt, sollte nichts legitimer sein, als diesem Argument mit empirischen und quantifizierten Methoden nachzugehen. Doch dabei wird die Hauptschwierigkeit deutlich. Freilich könnte man die Mehrheit mit Fragen konfrontieren und damit ihr Schweigen brechen. Doch diese schweigende Mehrheit ist inhaltlich kaum umschreibbar. Sie entzieht sich jeder Identifizierung, nicht zuletzt, weil es der Begriff so will und er gerade dadurch so handlich ist.

Dennoch lassen sich aus dem Kontext seiner Benutzung gewisse Grundlinien, -haltungen und Inhalte destillieren, die für eine empirisch sichere Bestimmung zwar nicht ausreichen, die aber doch für einen „Annäherungsversuch" verwendet werden können.

Die Befragung und ihre Ergebnisse

Bei der vorliegenden Repräsentativ-Untersuchung wurde dieser Versuch unternommen. Unter allen Befragten zwischen 18 und 70 Jahren wurde dabei jene Gruppe einmal näher untersucht, die sich durch die Zustimmung zu fünf Aussagen verschiedener Dimension ähnlich der Gruppe profilierte, die immer wieder als schweigende Mehrheit bezeichnet wird.

Hier die 5 Aussagen:

„Von Kind an fühle ich mich in der Kirche daheim."

„Ich fühle mich in meiner christlichen Kirche geborgen."

„Der Gottesdienst ist für mich ein unerläßlicher Mittelpunkt meines christlichen Lebens."

„Auch heute vertraue ich auf diejenigen, die berufen sind, die Kirche zu leiten."

„Die derzeitige Unruhe in der Kirche wird ihr eher schaden."

Freilich ist das eine „willkürlich" gebildete Gruppe, die aber dennoch dem, was schweigende Mehrheit genannt wird, zumindest verwandt scheint. Nicht zuletzt auch dadurch, daß bei der Auswahl der gruppenbildenden Aussagen neben der inhaltlichen Verwandtschaft besonders darauf geachtet wurde, daß all diesen Aussagen mehr als 50 Prozent aller befragten Katholiken zugestimmt hatten.

43 Prozent aller Katholiken erfüllten die fünf Bedingungen

gleichzeitig und gehören damit nach der Definition zur Gruppe „schweigende Mehrheit". (Nur sie ist gemeint, wenn im folgenden von schweigender Mehrheit die Rede ist.) 57 Prozent aller Katholiken erfüllten weniger als 5 dieser Bedingungen. Sie werden im folgenden als „Rest" ausgewiesen. Die untersuchte Gruppe zeigt eine Reihe von Merkmalen, die dem vielzitierten Klischee vom „Nachhol-Katholiken" entsprechen: Sie wohnt zu 62 Prozent (Rest 51 Prozent) in Gemeinden bis 20.000 Einwohner, besteht überwiegend aus Frauen (61 Prozent, Rest 47 Prozent), ist zu 61 Prozent im Alter zwischen 40 und 70 Jahren (Rest 47 Prozent) und hat zu 34 Prozent (Rest 26 Prozent) Volksschulbildung ohne abgeschlossene Lehre. Besonders signifikant ist die unterschiedliche Kirchgangsfrequenz: 65 Prozent dieser Gruppe gehen nach eigenen Angaben jeden Sonntag und manchmal auch werktags zum Gottesdienst (Rest nur 18 Prozent).

Veränderungen gegenüber abgeneigt?

Jenem Klischee entsprechend zeigt sich diese Gruppe Veränderungen gegenüber eher abgeneigt. Dem Satz „In meiner Lebensführung mag ich keine Veränderungen, sondern halte mich lieber an meine Gewohnheiten", stimmten 72 Prozent unserer Gruppe zu (Rest 49 Prozent). Sie neigt viel eher dazu, Konflikte zu verdecken oder zu verdrängen. Einem Priester, der Glaubenszweifel hat, rät sie zu 67 Prozent (Rest 40 Prozent), diese doch lieber zu verschweigen, statt öffentlich zur Sprache zu bringen. Auch die Einschätzung der sogenannten „Sex-Welle" weicht vom Rest der Katholiken ab. Zu 69 Prozent sind die Befragten dieser Gruppe der Meinung, Filme, die ganz offen sexuelle Szenen zeigen, sollten verboten werden (Rest 37 Prozent) und zu 66 Prozent sind sie der Meinung, daß es den meisten Jugendlichen heute zu gut geht und es höchste Zeit wäre, „daß sie wieder straffe Disziplin lernen" (Rest 44 Prozent). Überhaupt halten sie sich „in Dingen der Moral" für „ernsthafter" (64 Prozent) als der Rest der Katholiken (42 Prozent) und befürchten zu 42 Prozent (Rest 25 Prozent) Nachteile in Beruf und näherer Nachbarschaft, wenn sie aus der Kirche austreten würden.

Dem Satz „Ob Demokratie oder Diktatur, ist gar nicht so wichtig; die Hauptsache ist, daß wirkliche Staatsmänner an der Spitze stehen", stimmte die Gruppe zu 41 Prozent (Rest 27 Prozent) zu. Daß man lieber Erwachsene statt Kinder in der kirchlichen Praxis taufen sollte, meinen aber immerhin noch 22 Prozent (Rest 59 Prozent).

So verschieden die hier ausgewählten Ergebnisse auch sind, so suggerieren sie doch eine Bestätigung jenes Bildes vom Katholiken, der seiner Kirche und ihrer Tradition treu, eher ängstlich als mutig und eher obrigkeitsorientiert als räso-

nierend ist; der eher moralisch wertend den Zeiterscheinungen gegenübersteht, und Ordnung, Sauberkeit und Disziplin in Kirche und Gesellschaft zu wahren trachtet. Denn all das, so legt sich die Vermutung nahe, stützt ihn und befriedigt sein elementares Bedürfnis nach Sicherheit. Sein Bedarf an Experimenten scheint in der Tat gedeckt.

Das Bild stimmt nicht

Doch dieses Bild vom „zurückgebliebenen Katholiken" stimmt nicht, zumindest nicht in so undifferenzierter Form. In unserer Gesellschaft hat eben der, der auf dem Lande lebt, geringere Bildungschancen und damit weniger Möglichkeiten, in einen relativ unabhängigeren Status aufzusteigen. Damit sind die Möglichkeiten eingeschränkt, der Umwelt, ihren Einflüssen und Ansprüchen mit größerer Autonomie, mit einem größeren Potential an „Verweigerung" und Distanzierung zu begegnen. Auch sind eben die Frauen, die in dieser Gruppe stark überrepräsentiert sind, einem bestimmten, und zwar zum Konservativismus drängenden Rollendruck ausgesetzt. Eine ihrer Haupterfahrungen ist Abhängigkeit, vom Ehegatten, von den Umständen, die nicht durchschaubar sind und doch die elementarsten Bedürfnisse beschneiden können.

Diese Abhängigkeitserfahrung wird durch die stillschweigende Zustimmung zu einer Reihe von Normen kompensiert, die aber auch wieder neue Abhängigkeiten produziert, wie die Zahlen über befürchtete Nachteile bei einem eventuellen Kirchenaustritt zeigen. Das Argument von der eingeschränkten Autonomie darf nicht außer acht gelassen werden, wenn man von einer gewissen Affinität dieser Gruppe zu einer bestimmten kirchlichen Praxis spricht, die hier stützende und bestätigende Funktion ausübt.

Doch das ist nur die eine Seite dieser Gruppe, die der schweigenden Mehrheit so verwandt scheint. Was jene, die das Wort von der schweigenden Mehrheit immer wieder beschwören, irritieren muß, ist die Tatsache, daß diese Gruppe sich nicht in ein vereinfachtes Schema vom „traditionellen Katholiken" pressen läßt. Sie zeigt Meinungen und Einstellungen, die manch einer derjenigen nicht vermutet, der sie für seine Argumentation heranzieht.

Unvermutete Meinungen

Für das Latein lassen sie sich schon gar nicht ins Feld führen. 78 Prozent dieser Gruppe (Rest 84 Prozent) begrüßen es, daß das Latein im Gottesdienst zurückgetreten ist. Auch die Diskussion zum Thema Zölibat hat hier eine eigene Resonanz gefunden. 65 Prozent dieser Gruppe (Rest 89 Prozent) sprechen sich gegen den Zölibat als Gesetz aus und 68 Prozent (Rest 87 Prozent) sind der Meinung, daß Priestern, die inzwischen geheiratet haben, die Möglichkeit offenstehen sollte, ihr Amt wieder auszuüben.

Wie schon aus den Sozialdaten vermutbar war, hat diese Gruppe einen geringeren Kontakt zu Geschiedenen in ihrer näheren Umgebung. Nur 48 Prozent kennen Geschiedene in ihrem Verwandtschafts- und Freundeskreis (Rest 66 Prozent). Dennoch sind 64 Prozent (Rest 85 Prozent) der Meinung, daß die Scheidung auch vor der Kirche möglich sein müßte.

Wenn dabei auch wenig darüber gesagt ist, ob die Befragten die Unauflöslichkeit einer Ehe nicht doch als anzustrebendes Ziel ansehen, so votieren sie doch – bewußt oder unbewußt – für eine bestimmte kirchliche Praxis, wie mit Geschiedenen verfahren werden sollte. Denn 66 Prozent dieser Gruppe sprechen sich für die Möglichkeit einer kirchlichen Wiedertrauung Geschiedener „in jedem Fall" oder „unter bestimmten Umständen" aus (Rest 82 Prozent). Auch die bisher kirchlicherseits so hoch angesetzte katholische Kindererziehung bei einer Mischehe erhält eine von der praktischen Lebenserfahrung modifizierte Interpretation. 56 Prozent dieser Gruppe (Rest 86 Prozent) würden in einer Mischehe die Kindererziehung der evangelischen Mutter überlassen oder zeigen sich dieser Frage gegenüber gleichgültig.

Was das „konfessionsspezifische" Verhalten betrifft, soll hier nur noch eine Zahl angeführt werden, die einige der im ersten Teil genannten Ergebnisse zwar nicht aufhebt, aber doch etwas zurechtrückt. Allen Befragten wurde an einer Stelle des fast einstündigen Interviews relativ ausführlich die Tatsache erläutert, daß immer mehr junge Leute sich weigern, ihren Wehrdienst abzuleisten, dafür aber einen Ersatzdienst, beispielsweise als Pfleger in Krankenanstalten oder als Helfer in Entwicklungsländern, übernehmen wollen. Die Befragten sollten die Entscheidung zum „Friedensdienst" dieser jungen Leute bewerten. 71 Prozent (Rest 70 Prozent) waren der Ansicht, daß dieser Friedensdienst „genau so gut" oder gar „besser" ist, als der Wehrdienst.

Schlußfolgerungen

Was zeigen diese Zahlen? Sie zeigen auf jeden Fall, daß es *die* schweigende Mehrheit mit der *einen* Meinung nicht gibt. Wenn solche demoskopische Untersuchungen auch wenig über die Motive und über die Festigkeit einzelner Meinungen sagen, so zeigen diese Zahlen zumindest, daß es im deutschen Katholizismus gegenwärtig nur Minderheiten gibt; Minderheiten, die sich bisweilen in kontroversen Fragen treffen und zu Mehrheiten werden können, die auf Veränderung drängen. Dabei mögen die Motive recht unterschiedlicher Natur sein.

Die Vermutung erscheint nicht unbegründet, daß selbst jene

Katholiken, die noch stark in örtliche Gemeinden integriert sind, auf eine komplexere Kirchengestalt hinauswollen. Aus der Erfahrung bestimmter „Enttäuschungen" mit ihrer Umwelt haben Lernprozesse eingesetzt. Diese Katholiken haben erfahren, daß sie ihrer immer komplexer werdenden Umwelt mit einem differenzierteren Verhalten begegnen müssen als bisher, wenn sie nicht andauernd in Konflikte geraten wollen, zu deren Bewältigung hinreichende und vertretbare Argumente fehlen. Dabei erweisen sich die bisher kirchlicherseits erteilten Verhaltensnormen und Denkmöglichkeiten als ungenügend, und man drängt, ohne eigentlich zentrale Glaubenssätze aufzugeben, auf ein offeneres und mobileres soziales System Kirche. Alles, was diese Öffnung verhindert, wird folglich in Frage gestellt. All zu starre Barrieren nach „außen", die ein komplexes und differenziertes Verhalten nicht zulassen, möchte man abbauen, weil sie vor der tatsächlichen „Aussetzung" nicht mehr schützen.

Die Kirche der Zukunft, die selbst nur eine Minderheit in dieser Gesellschaft sein wird, besteht, auch was die Einstellung zu vielen kontroversen Fragen angeht, selbst aus Minderheiten. Man wird lernen müssen, ihre Bedeutung, aber auch ihre Bedingtheiten neu zu sehen und zu werten. Nur ein starres Konzept von „Einheit", das mehr von Einheitlichkeit und Formierung als von Vielfältigkeit und Information ausgeht, kann sich dadurch gefährdet sehen.

Die Rede von der schweigenden Mehrheit oder ähnliche Formeln gehen an der Realität vorbei. Sie sagen nichts über die tatsächlichen Verhältnisse, aber sehr wohl etwas über die Wünsche derer, die diese Worte immer wieder gebrauchen.

Hannjürg Neundorfer

Arbeit, Arbeiter und Kirche

Erfahrungen eines in der Fabrik arbeitenden Priesters

Der Verfasser des folgenden Beitrages arbeitet seit seiner Beurlaubung durch den Erzbischof von Bamberg im August 1969 in einem Nürnberger Großbetrieb als Transformatorenwickler. Seit Sommer 1971 ist er verantwortlicher Seelsorger einer Expositur im Stadtgebiet von Nürnberg, lebt aber weiter als Arbeiter und verzichtet auf Besoldung durch den Bischof. Im folgenden Beitrag faßt Neundorfer seine nunmehr zweijährige Erfahrung unter Arbeitern zusammen. Längere Abschnitte dieses Beitrages finden sich auch in dem soeben im Matthias-Grünewald-Verlag erschienenen „Tagebuch eines Arbeiterpriesters" (S. 94–98), in dem Neundorfer seine von August 1969 bis November 1970 gemachten alltäglichen Erfahrungen festhält und reflektiert. *red*

Obwohl fast 50 Prozent der Erwerbstätigen in der Bundesrepublik Deutschland Arbeiter sind, ist die Arbeiterschaft im politischen wie im kulturellen und kirchlichen Bereich noch kaum emanzipiert. Sie entscheidet nicht, es wird für sie und über sie entschieden. Abhängigkeit und Unselbständigkeit bleiben. Frustrationen aus alltäglichen Erfahrungen von Unterdrückung werden durch „Brot und Spiele" kompensiert.

Viele Priester bemühen sich, durch ihren Dienst an den Arbeitern, durch Besuche, Gespräche und Versammlungen das Milieu dieser Menschen kennenzulernen. Es handelt sich dabei aber um eine Kenntnis, die wir lediglich als beobachtende Besucher gewinnen, als Gesprächspartner, die selbst aus einem anderen Milieu kommen. Wenn man sich einmal ganz in das Milieu hineinbegibt und Arbeiter unter Arbeitern wird, sehen manche Dinge etwas anders aus.

1. Die Arbeit als grundlegende Formung des Menschen

Die Arbeit hat für diese Menschen eine grundlegende Bedeutung für ihre gesamte Formung. In der Werkstatt einer Fabrik muß mit Sorgfalt gearbeitet werden. Die saubere Arbeit wird zwar durch den Akkorddruck behindert, doch wird auch bei den größten Apparaten millimetergenau gearbeitet. Diese genaue Arbeit formt den Menschen, befriedigt und belastet ihn. Auch wenn das Interesse des einzelnen am Produkt nicht immer da ist, wird wenigstens der Versuch perfekter Arbeit gemacht und dafür die Anerkennung erwartet. Durch die Arbeit an einem Stück, die in ständiger Wiederholung ausgeführt wird, entwickelt sich eine Beziehung zum Detail, zum Kleinen, zum Einzelnen. Das Einzelstück nimmt die ganze Aufmerksamkeit gefangen, verbraucht die Nervenkräfte und Körperkraft. Man freut sich, wenn man das Einzelstück oder die Serie gemeistert hat.

Die Kehrseite dieses an der Materie geformten Selbstbewußtseins ist eine mangelnde Kenntnis der Zusammenhänge. Es gibt wohl nur wenige Wickler, die die Stärke der von ihnen gewickelten Trafos kennen. Man hat nur herzustellen und erwartet dazu genaue Anweisungen eines Verantwortlichen. Zugleich fühlt man sich als Nichtverantwortlicher gedemütigt: Man stößt immer auf seine Grenzen, die einem von Menschen und von der Materie gesetzt werden. Parallel dazu laufen mangelnde Kenntnisse auf anderen Gebieten, wie Wirtschaft, Politik, oder mangelnde Schreibfertigkeit. In den Gesprächen werden deshalb weniger Grundsatzfragen erörtert, als vielmehr Einzelbegebenheiten, Erlebnisse. Die Stärke besteht im Detail. Die Sprache ist drastisch und konkret. Die Lebensform des Arbeiters ist das Gespräch, nicht der Monolog, dem man zuhört.

Der Eindruck der Hilflosigkeit könnte durch Fortbildung

der Arbeiter sicher abgebaut werden, und das Selbstbewußtsein und die Beziehung zu Menschen anderer Ausbildungsstufen könnten dadurch verbessert werden. Aber bisher fehlt eine betriebliche Fortbildung noch weithin.

Der manchmal starke körperliche Kontakt bei der Arbeit sowie das ständige Sich-Einstellen auf die Arbeitsweise und die Eigenheiten des anderen bewirken eine selbstverständliche Zusammengehörigkeit und Hilfsbereitschaft, die noch dadurch verstärkt wird, daß es viele Arbeiten gibt, bei denen man ohne Hilfe nicht zurechtkommt. Die nötige Hilfe wird immer gegeben, häufig ungebeten und ohne Dank. Aus dieser ständigen Verwiesenheit auf seine eigenen Grenzen und auf den anderen, aus der Belastung, ohne Verantwortung arbeiten zu müssen, sowie aus der Aussicht, dies bis ins Alter durchstehen zu müssen, erwächst eine starke Solidarität untereinander.

Die Grundeinstellung dieser Menschen wird oft wörtlich so ausgedrückt: „Wir gehören zu den Kleinen; wir sind in der Hand von denen ‚oben' ". „Oben" sind alle, die über einen verfügen können, die einem Anweisungen geben, oder die wenigstens frei von den Belastungen durch den direkten Kontakt mit der Materie sind. „Die Oben" sind nicht nur im Betrieb, sondern in den Institutionen und Vereinigungen ebenso zu finden.

Die Solidarität der „Kleinen" schließt diejenigen aus dem eigenen Leben aus, die zur führenden Schicht gerechnet werden.

2. Eine eigene Kultur der Arbeiter

Die für den Arbeiter typische Art der Verbundenheit mit dem Stoff, dem zu bearbeitenden Material, und die durch den Mangel an Verantwortung und Kenntnissen entstandene Solidarität der „Kleinen" haben zu einer eigenen Kultur des Arbeiters geführt, einer Kultur freilich, die in den Augen christlich-abendländischer Bildungskonformisten nur als depraviert angesehen wird. Für sie ist der Arbeiter kulturlos, wenn er Beethoven und Mozart — und wie sie alle heißen mögen — nicht kennt, wenn er mit Schiller und Hölderlin nichts anfangen kann und lieber Millowitsch statt Faßbinder sieht.

Wenn aber Kultur die Gesamtheit typischer Lebensformen einer Bevölkerungsgruppe einschließlich der sie tragenden geistigen Verfassung meint, dann gibt es die Kultur des Arbeiters, eine eigenständige Kultur, deren wichtigstes Postulat vielleicht heißt: „Die Kohlen müssen stimmen." Handfester Materialismus? Billige Vordergründigkeit? Vordergründiger naiver Pragmatismus? — Mag sein. Wer sich aber mit dieser Antwort, die keine Antwort ist, begnügt, zeigt nur,

daß er sich mit den Problemen des Arbeiters in unserer Gesellschaft noch kaum auseinandergesetzt hat. „Die Kohlen müssen stimmen" – das kann ein Ausdruck des Hoffens auf Gerechtigkeit sein, der Versuch, eine Überzeugung zu artikulieren, die sich nicht mit Bestehendem abfindet. Anders als die des sogenannten Bildungsbürgertums.

3. Zeichen der Gegenwart des Heils

In der Schrift wird gesagt: Gott wohnt in seinem Volk, er hilft, er ist Vater – Gott ist die Liebe. So kann man sagen: Gott lebt in den Beziehungen der Menschen, die mit „Liebe" zu umschreiben sind. In der Werkstatt gibt es solche Beziehungen. Also ist Gott dort gegenwärtig.

Diesen Schluß wird kaum ein Arbeiter ziehen; darauf angesprochen, wird er darüber lachen, mich vielleicht auch für verrückt erklären. Gott – das ist Jenseits, irreal, ungreifbar, sorglos zuschauender alter Mann, verbal Vater, aber ohne solche Erfahrung. Gott in der Werkstatt? Es bleibt wahr: Hier helfen Menschen einander, passen sich einander an, beraten sich, leihen aus, machen Späße, interessieren sich füreinander. Das wird als selbstverständliche Hilfe angesehen, die man einfach entgegennimmt und gibt, das gehört zur Lebensart.

In dieser Liebe ist Gott gegenwärtig.

Wenn Gott in der Werkstatt ist, geschieht dort Heil und Erlösung. Erlösung von Hilflosigkeit, Isolierung, von Erniedrigung, Demütigung und Unmündigkeit. „Schau, daß du bald wieder zu uns kommst" (wenn ein Arbeiter in eine andere Halle versetzt wird); „frag mich, wenn du dich nicht auskennst". Durch Interesse und Hilfeleistung wird ein Arbeiter von seinesgleichen anerkannt und angenommen. Und einen Menschen annehmen – und angenommen werden –, darin verbirgt sich doch Befreiung, geschieht im tiefsten Erlösung.

Arbeit ist Mitwirkung mit Gott, der Leben schafft. Arbeit darf nicht herablassend als „freilich auch gut" bezeichnet werden. Sie ist Mitarbeit mit dem Schöpfer, Mitschöpfung, Aufhebung der Trennung von Menschen untereinander, Herstellung von Schönheit, auch wenn sie in einer Maschine verborgen wird, nur für Augenblicke vorgezeigt werden kann und eine Ahnung von Glück erfahrbar macht. Die Arbeit wird unter Aufbietung aller Kräfte geleistet, sie ist ein Stück unwiederholbares Leben eines Menschen, der Mitarbeiter Gottes ist. Die Leute wissen das gewöhnlich nicht. Aber sie leben danach, auch wenn sie es nicht artikulieren. Es ist eine Aufgabe der Kirche, diese Werte sichtbar zu machen.

Jesus spricht oftmals von den „Kleinen". Er gehörte zu

ihnen. Er sagt: „Selig die Armen. Weh euch Reichen." Er erregte dadurch Anstoß, daß er sich mit den Leuten „gemein" machte, er gehörte zu ihnen und aß mit ihnen. Das war ein Akt der Solidarität mit den Menschen. Diese Solidarität rettet die Menschen. Jesu Jünger trafen sich zu einem Mahl, aßen von einem Teller, tranken aus einem Becher. Möglicherweise war die frühe Kirche so erfolgreich in ihrer Ausbreitung, weil sie auf die Lebensart der einfachen Leute eingestellt war. Sie brauchte nur zu entdekken, was im Volk – welche nationalen Sitten es auch hatte – schon vorhanden war.

In der Werkstatt besteht zwar ein Einverständnis der Christen untereinander, soweit sie sich kennen, aber es wird kaum davon gesprochen. Die Sprache des Arbeiters ist im allgemeinen unbeholfen, verstümmelt, ungeschickt, schwerfällig; es gibt aber eine reiche Skala von Zeichen, mit denen man sich ausdrücken kann. Die Umgangssprache ist nicht geeignet, über Glauben direkt zu sprechen, die entsprechenden Worte fehlen. Die Arbeiter stehen noch zu unmittelbar unter dem Eindruck religiöser Sondersprache, wie sie Sonntag für Sonntag von den Kanzeln zu hören ist. Wie könnten sie über diese Inhalte anders sprechen, in ihrer Sprache? Die spiritualistische Weltsicht, die etwa sagt: „Dieses Leben ist ein Durchgang zum eigentlichen Leben, das nachher kommt", kann der Arbeiter, den ich kenne, nicht nachvollziehen. Es ist Aufgabe eines Christen, glaubwürdig vorzuleben, wie in dieser Welt Gottes Heil gegenwärtig ist, wie der Mensch in diesem Leben Erfüllung findet. Die Leute erwarten nicht die Wiederkunft Christi, sondern: diese Welt hier muß besser gemacht werden, oder sie resignieren. Diese aktive Weltsicht scheint ein Ansatzpunkt für die Frohe Botschaft bei den Arbeitern in der Werkstatt zu sein. Dem Geist und der Tradition gegenüber scheint die Arbeiterkultur respektlos zu sein, dem Menschen und der Welt gegenüber ist sie es nicht.

4. Erwartungen an die Kirche

Die Menschen, mit denen ich zusammenarbeite, sind überwiegend konservativ. Sie erwarten, daß die Kirche für Ruhe und Ordnung sorgt. Sie erwarten einen ethischen Verhaltenskodex, der ihnen verantwortliche Entscheidungen abnimmt. Sie haben es in der Fabrik gelernt, Entscheidung und Verantwortung anderen zu überlassen, solchen, die es besser wissen müssen. Der „Priester" ist ein Fachmann für Verhaltensfragen. Obwohl er unglaubwürdig ist – jedenfalls für viele –, will man auf den Normenkatalog nicht verzichten. Sie erwarten, daß die Kirche eine Hilfe für die gesellschaftlich Schwachen ist. Vielleicht sind das Gründe,

warum so wenige Arbeiter aus der Kirche austreten, obwohl sie am Gottesdienst nicht teilnehmen und sie auch sonst kirchliches Leben kaum interessiert.

Ruhender Pol – Kämpferin für Gerechtigkeit

Manchem und manchmal erscheint es als Schizophrenie. Man erwartet von der Kirche, sie solle ein Garant für Sicherheit und Ordnung sein, ein ruhender Pol in den unüberschaubaren Wirren der Zeit; wenn man auch selbst nicht „kirchlich" ist, sich nicht zur Kirche rechnet, so gesteht man ihr doch diese Funktion zu. Auf der anderen Seite sieht man die soziale Ungleichheit, die Ungerechtigkeit unseres Gesellschafts- und Wirtschaftssystems, sieht Unterdrückung, Not, Verleumdung, Abhängigkeit, Unfreiheit, Unmenschlichkeit kleinen, aber ebenso großen Stils, individuell verschuldet, aber ebenso auch systembedingt, unausweichlich, von den Herrschenden gestützt. Und da erwartet man von der Kirche Stellungnahme, eindeutig, kompromißlos, gegen alles Unrecht, gegen diese Unordnung. Die Kirche sollte diese Erwartungen sehen, sie sollte beide ernst nehmen. Aber sie müßte ihr Verhalten orientieren an ihrer Aufgabe, die ihr von Jesus her zukommt. Und das heißt sicher nicht: Beruhigung, Stabilisierung, Sicherheit, sondern Unruhe, Veränderung, Wagnis, Suche nach Gerechtigkeit, Kampf gegen Armut. Ihr Einsatz könnte den Arbeiter überzeugen, seine widersprüchlichen Erwartungen überwinden helfen, seine Ablehnung der Kirche in Frage stellen. Ein Grund für die Ablehnung der Kirche ist sicher auch die Tatsache, daß unsere Versammlungen, unsere Umgangsformen den Arbeitern nicht entsprechen. Bei der großen Zahl der Arbeiter in unserem Volk könnte man auch sagen: Nicht die Arbeiter haben sich von der Kirche abgewendet, sondern die Kirche hat eine andere Lebensweise als das Volk und hat sich dadurch von ihm entfremdet.

Der Maßstab, der an aktive, sogenannte praktizierende Christen angelegt wird, ist äußerst scharf. Das zeigt doch, daß die Worte und das Leben Jesu durchaus ernst genommen werden. Ein Mensch, eine Kirche oder eine Partei, die sich christlich nennen, dürfen sich keine Gemeinheiten erlauben.

Wenn Arbeiter in leitende Positionen aufsteigen und die Kultur der Arbeiter gegen eine bürgerliche eintauschen, werden sie nicht mehr anerkannt. Das trifft auch für die Repräsentanten der Arbeiter in Kirchenleitungen zu. Erst und nur, wenn solche Leute die Kultur und Lebensart der Arbeiter beibehalten und bejahen, werden sich die Umgangsformen in unseren Gottesdiensten, in den Pfarrbüros und Versammlungen so ändern können, daß auch die Arbeiter sich dort zu Hause fühlen.

In der Arbeiterschaft, bei den sogenannten kleinen Leuten, liegen Schätze vergraben, die die Kirche aufdecken muß. Die ganze fürsorgliche Arbeit, die wir bisher geleistet haben und in immer wachsendem Maße erbringen, ist notwendig, wird erwartet, wird auch nicht abgewertet. Aber Fürsorge allein genügt nicht. Almosen sind gut, Teilen ist besser, ja, ist geradezu notwendig. Christlicher Glaube ist nur sinnvoll, wenn er Klassen abbaut, Rangunterschiede nicht kennt, Menschen aus Abhängigkeit emanzipiert, gegenüber jeder Verfestigung von Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen kritischen Widerspruch erhebt, wenn er die „permanente Revolution" unterstützt, die sich nie mit Bestehendem zufrieden gibt. Es bleibt die Frage — und im Leben mit den Arbeitern könnte für einen Teilbereich eine Antwort gefunden werden —, ob nicht Partner der Kirche in diesem Bemühen gerade jene sind, die — vielleicht utopisch, aber gerade deshalb mit überzeugendem Einsatz und unermüdlicher Kraft — für einen Sozialismus plädieren, der etwas von dem erfahrbar machen könnte, was Christen das Heil der Menschen nennen.

Es gehört zum Heil der Menschen, Brüder und Schwestern zu haben, die sie kennen und die mit ihnen leben. Wenn sich die Kirche mit aller Kraft darauf einläßt, kann sie nur gewinnen.

Norbert Greinacher

Die Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit

Der Ort der Kirche in der urbanisierten Gesellschaft

1. Die Polarisierung der urbanisierten Gesellschaft durch Privatheit und Öffentlichkeit

Es geht uns hier um die Frage, wo der soziologische Ort der kirchlichen Gemeinden in einer urbanisierten Gesellschaft ist. Die im folgenden vertretene und erläuterte These lautet:

Die kirchliche Gemeinde muß im Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit gesehen werden.

Die urbanisierte Gesellschaft ist kein geschlossenes soziales System, in das alle Mitglieder vollständig integriert sind, sondern sie ist gekennzeichnet durch eine starke Polarität und Wechselbeziehung zwischen öffentlicher und privater Sphäre*. In der Stadt kann jeder mit jedem Kontakt aufnehmen; die Stadt ist also nur unvollständig integriert und ermöglicht dadurch so etwas wie Öffentlichkeit, indem durch spezifische Stilisierungen des Verhaltens trotz eingeschränkter Integration Kommunikation und Arrangement

* Vgl. *H. P. Bahrdt*, Die moderne Großstadt, Hamburg 1961 und *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962.

zustande kommen. Stilisierung des Verhaltens äußert sich in besonderen Umgangsformen, in spezifischen Formen der Geselligkeit, zum Beispiel bei einem Empfang, in der Kleidung, in charakteristischen Bauformen, vor allem auch in politischen Gebilden eigentümlicher Art. Der Raum der Öffentlichkeit ist dadurch gekennzeichnet, daß potentiell allen Einblick in die Institutionen der Öffentlichkeit gewährt wird; soziale Kräfte werden freigesetzt; die Gesellschaft gerät in den Bereich des Manipulierbaren und wird dynamisch; die Traditionen verlieren ihre oft hemmende Bremswirkung.

Der Öffentlichkeit gegenüber steht der Raum der Privatheit. Bestimmte Verhaltensweisen eignen sich nicht dazu, dem Blick der Öffentlichkeit ausgesetzt zu sein; sie werden ausgesondert aus der öffentlichen Sphäre. Diese besonders empfindlichen, intimen Lebensbereiche werden aber nicht nur vor der Öffentlichkeit geschützt, sondern sie erhalten auch die Möglichkeit, sich zu entfalten. Wo sich eine private Sphäre entfaltet, gewinnt das Leben an seelischer Differenziertheit, das Familienleben gewinnt an Intimität, das Individuum wird sich seiner selbst bewußt und kann seine eigene Persönlichkeit kultivieren.

Der Privatheit verdankt auch das öffentliche Leben seine spezifische Spannung, seine Lebendigkeit, seine Variabilität, seine Vitalität und seine Bewußtheit. Die Zerstörung der Privatheit durch eine totale Öffentlichkeit, durch ein totales autoritäres System würde die Distanz des einzelnen zur Gesellschaft gefährden und zur Vermassung der Gesellschaft führen. Umgekehrt ist ein Eingriff in die Privatsphäre nur dort möglich, wo die Ausübung politischer Macht nicht öffentlich, das heißt nicht kontrollierbar ist. Darüber hinaus gilt, daß auch die Privatsphäre niemals autark ist, daß sie nicht nur aus sich selbst leben kann, sondern Impulse aus dem Bereich der Öffentlichkeit benötigt.

2. Der soziologische Ort der kirchlichen Gemeinde im Spannungsfeld von Privatheit und Öffentlichkeit

Wo ist aber nun der soziologische Ort der kirchlichen Gemeinde als der konkreten Versammlung der Christen, der ekklesia, in einer solchen urbanisierten Gesellschaft? Die kirchliche Gemeinde, gleichgültig, ob es sich um eine Territorialpfarrei, um eine Hochschulgemeinde, um eine Wohnviertelgemeinde oder ähnliches handelt, stellt eine Gruppe von Menschen dar, die auf der Grundlage des Neuen Testamentes an Jesus Christus glauben und die versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben danach auszurichten. Die Gemeindemitglieder sind in der Gemeinde selbst in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen verantwortliche Funktionen in der Ge-

meinde. Den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet die Gemeindeversammlung und hier wieder besonders das eucharistische Gedächtnismahl. Die Gemeindeglieder ziehen sich aber nicht in ein Getto zurück, sondern wissen sich wesentlich an den Dienst in der Gesamtgesellschaft verwiesen.

Die christliche Gemeinde ist in dem Maße in der urbanisierten Gesellschaft präsent und effizient, in dem sie selbst in diesem Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit steht. Oder anders ausgedrückt: Die kirchliche Gemeinde ist heute deswegen oft so unwirksam und so ineffizient, vor allem in der urbanisierten Gesellschaft, weil sie sich noch nicht in dieses Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, in diese Polarisierung hineinbegeben hat.

Diese These bringt zunächst einmal zwei Abgrenzungen mit sich. Die kirchliche Gemeinde kann und darf in unserer heutigen gesellschaftlichen Situation kein geschlossenes soziales System sein, das seine Mitglieder vollständig integriert. Sie kann keine umfassende Bindung des einzelnen oder der Familie in die Gemeinde hinein bedeuten, denn der einzelne oder die Familie stehen ja noch in vielen anderen sozialen Systemen: Betrieben, Verbänden, Parteien, Gewerkschaften, Verkehrskreisen, Freundeskreisen, Vereinen usw. Vor allem unter manchen Priestern spukt noch der Gedanke herum, daß die kirchliche Gemeinde so etwas wie eine Lebensgemeinschaft sein soll, eine Pfarrfamilie, eine Pfarrgemeinschaft. Wie die städtische Gesellschaft selbst, muß auch die christliche Gemeinde gekennzeichnet sein durch eine lückenhafte Integration, durch eine partielle Integration; sie kann keinen Absolutheitsanspruch erheben. Dies bedeutet aber nun wiederum nicht eine vollständige Desintegration.

Auf der anderen Seite darf die kirchliche Gemeinde aber keine bloße „service station" für religiöse Angelegenheiten sein, keine unverbindliche lose Gruppierung, die man einmal in Anspruch nimmt und das andere Mal wieder nicht. Die kirchliche Gemeinde muß dem Bedürfnis des Menschen in der städtischen Gesellschaft entgegenkommen, der eben „Privatheit ohne Isolierung" will. Man möchte einerseits einen Raum der Privatheit für sich, aber man möchte nicht isoliert sein. Man möchte den Raum der Intimität, man möchte Anschluß haben, aber um Gottes willen nicht total: „Intimität auf Distanz".

Die kirchliche Gemeinde muß also auf der einen Seite einen Raum bieten, in dem der einzelne sich von dieser Gemeinde her akzeptiert und „geborgen" weiß, wo er eine Orientierung

für sein Leben und seine Lebensprobleme erhält. Er möchte aber auf der anderen Seite eben nicht total hineinintegriert sein.

3. Das Verhältnis der Kirche zur Privatheit

Man wird nicht sagen können, daß die Kirche heute ein ungetrübtes Verhältnis zum Raum der Privatheit gefunden hat. Immerhin bilden die Dokumente des II. Vatikanums einen wesentlichen Fortschritt. Mit der Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit hat die Kirche einen entschiedenen, längst fälligen Schritt getan. In einer durch eine Personalisierung und Rationalisierung gekennzeichneten Gesellschaft kann eine Kirche ihre Aufgabe nicht erfüllen, wenn sie nicht den Raum der Privatheit ihrer Glieder achtet. Die Gemeinde kann nur existieren in Achtung vor dem Gewissen des einzelnen, in freier Partnerschaft, in einer Gemeinde von gleichrangigen „Schwestern und Brüdern". Das heißt natürlich nicht, daß der Raum der Privatheit vollständig zusammenhanglos neben dem Leben der Gemeinde existieren soll oder daß der einzelne außerhalb der Gemeinde der völligen Beliebigkeit überlassen bleiben soll. Vielmehr muß die Gemeinde dem einzelnen Kriterien für sein Leben außerhalb der Gemeinde geben. Die Gemeinde muß sich besinnen auf Leben, Sterben und Verherrlichung des Jesus von Nazareth, auf das, was er gesagt und getan hat, und diese Besinnung wird schwerwiegende Implikationen und Leitlinien für das Leben des einzelnen auch in seinem Raum der Privatheit haben. Aber die Aufgabe der Gemeinde ist es nicht, vor allem Gesetze und Anordnungen für das Privatleben zu geben, sondern dem einzelnen ein Leben aus dem Glauben zu ermöglichen, ihn in seine Verantwortung, in seine Freiheit hinein zu entlassen.

In dem Maße, in dem der einzelne feststellt, daß er keine Informations- und Einflußmöglichkeit in der Gemeinde hat, in dem Maße zieht er sich natürlich in das Schneckenhaus seiner Privatsphäre zurück. Probleme, wie die Wahl einer bestimmten Partei, die religiöse Erziehung der Kinder, die geschlechtlichen Beziehungen und die Kinderzahl werden nicht mehr so sehr durch festgesetzte Normen der Kirche entschieden, sondern eben durch das Gewissen des einzelnen. Wenn die Gemeinde den Raum der Privatheit beachtet, erhält sie die notwendige soziale Dynamik.

Andererseits wird die Gemeinde auch wertvolle Impulse aus dem Raum der Privatheit erhalten. Sie kann gar nicht leben ohne diese Impulse, ohne die Mitarbeit jedes einzelnen, ohne daß jeder sein Charisma einbringt für die Auferbauung der Gemeinde. Die Gemeinde kann nur leben, wenn sie von jedem einzelnen mitgetragen wird, wenn jeder

seine Erfahrung als Christ mit einbringt; jeder hat aus seinem Bereich der Erfahrung auch zur Verkündigung seinen Teil beizutragen. Dabei ist es sehr wichtig, daß auch die Familie als Familie in die Gemeinde integriert wird. Wenn die Familie als Träger des Glaubens und der Übergabe des Glaubens an die nächste Generation ausfällt, dann sind die anderen Funktionsträger wie Gemeinde und Schule praktisch ineffizient.

4. Die Notwendigkeit einer innerkirchlichen Öffentlichkeit

Die kirchliche Gemeinde muß aber nun nicht nur im Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit leben, sondern sie muß auch in der einzelnen Gemeinde und in der Gesamtkirche eine innerkirchliche Öffentlichkeit herstellen. Es ist ein besonderer Mangel unserer durchschnittlichen kirchlichen Gemeinden, daß wir über relativ wenige Formen, über so gut wie keine spezifischen Stilisierungen des Verhaltens verfügen, in denen die Kommunikation der Gemeindeglieder untereinander sich realisieren kann und die ihrerseits wieder dieses Kommunikationsgefüge intensivieren. Die sonntägliche Eucharistiefeier ist für weite Kreise der kirchlichen Gemeinde die einzige Form einer Interaktion, und gerade sie kann in ihrer heutigen Gestalt diesem Bedürfnis nicht genügen. Sie müßte ergänzt werden durch eine Fülle von Kontaktmöglichkeiten der Gemeindeglieder: durch Gemeindefeiern, Glaubensgespräche, Diskussionsrunden, Gemeindeversammlungen außerhalb des Gottesdienstes, aber auch durch Frühschoppen, Stehkonvente, Empfänge usw. In dieser Hinsicht ergeben sich für den Bau von Kirchen und Pfarrzentren ganz neue Aufgaben.

Unabdingbare Voraussetzung für die Herstellung einer innerkirchlichen Öffentlichkeit ist ein ungestörter Kommunikationsfluß, und zwar sowohl von oben nach unten als auch zwischen den Gemeinden, Diözesen usw. Wir brauchen in der Kirche selbst eine Öffentlichkeit und das auf allen Ebenen. Wir haben sehr oft in der Kirche eine Scheinöffentlichkeit, in der zwar nach außen hin der Schein einer Öffentlichkeit erweckt wird, in Wirklichkeit aber die wichtigen Entscheidungen unter Ausschluß der Öffentlichkeit in einer Art Kabinettspolitik durch den Pfarrer, den Bischof, den Papst ohne Zuziehung der zuständigen Gremien gefällt werden. Man überläßt den Räten oft eine Fülle von Sandkastenspielen, wo sie diskutieren können; in Wirklichkeit geschieht aber unter dem Feigenblatt einer Scheindemokratie und Scheinöffentlichkeit doch das, was ein einzelner oder eine kleine Gruppe beschließt.

Was not tut, ist eine umfassende Demokratisierung der Kirche im Sinne einer prinzipiellen Öffentlichkeit allen Tuns

in der Kirche, einer permanenten Legitimierung der Amtsträger, einer Kontrolle der Machtausübung, einer Durchsichtigkeit der Entscheidungsprozesse, einer Anerkennung der Notwendigkeit von Kritik wie auch einer institutionalisierten Opposition. Die Grundwerte und Errungenschaften, die wir heute in der profanen Gesellschaft als mehr oder weniger selbstverständlich voraussetzen, müßten nun auch allmählich in der Kirche realisiert werden, etwa die Anerkennung von menschlichen Grundrechten, die Abschaffung einer Zensur, die Öffentlichkeit der Entscheidungsgremien, die Öffentlichkeit und Kontrollierbarkeit der Verwaltung, das Einrichten einer Verwaltungsgerichtsbarkeit usw. Die Kirche hätte eigentlich am wenigsten Grund, irgend etwas in ihrem Lebensvollzug zu verbergen und die Öffentlichkeit zu scheuen. Auf Grund ihres Selbstverständnisses könnte die kirchliche Gemeinde exemplarisch für die übrige Gesellschaft realisieren, wie man soziale Konflikte gewaltlos lösen kann, wie man praktisch Toleranz ausübt, wie man Minderheiten respektiert, wie man unter Partnern Autorität ausübt, wie Entscheidungsprozesse unter Mitverantwortung aller vollzogen werden können usw.

5. Das Verhältnis der Kirche zur gesamten Öffentlichkeit

Die Kirche muß aber auch ein positives Verhältnis zur gesamten Öffentlichkeit finden. Auch hier ist das Verhältnis gestört, wenn zum Beispiel für Fehler der Kirche Massenmedien verantwortlich gemacht werden, anstatt den Fehler einzugestehen und gutzumachen. Daß die Öffentlichkeit einerseits ein Feld ist, wo die Kirche glaubwürdig präsent sein soll und von wo sie andererseits auch wertvolle Impulse erhalten kann, das muß erst noch gesehen und gelernt werden. Viele Rechte und Werte der Menschen werden ja in der Öffentlichkeit oft aufmerksamer und wirksamer vertreten als in und durch die Kirche. Die Kirche war in der Vergangenheit nicht immer der Anwalt der Menschlichkeit; sie muß es aber sein, wenn sie ihre eigene Botschaft glaubwürdig verkünden will. Die Kirche war zu wenig offen hin zur Öffentlichkeit, denn sie war oft zu sehr auf eine vollständige Integrierung aus, sie hat ein Getto gebildet, einen Sakralraum, eine abgegrenzte Sonderwelt mit eigener Sprache, eigenem Ritus, eigenen Denkstrukturen. Die Kirche ist oft aus der Öffentlichkeit emigriert hinein in ihr spezifisch kleinbürgerlich geprägtes Milieu, und sie muß nun aus jenen merkwürdigen, verkrusteten und oft auch verknöcherten Ausdrucksformen herausfinden.

Wenn die Kirche ein neues Verhältnis zur Öffentlichkeit gefunden hat, dann kann sie auch die ihr aufgetragene kritisch befreiende Funktion in der Gesellschaft ausüben. Die

Kirche wäre dann nicht nur eine offene Institution in dem Sinne, daß sie Impulse aus der Öffentlichkeit für ihr eigenes kirchliches Leben aufnimmt, sondern daß sie auch der Öffentlichkeit Impulse gibt auf Grund ihres eigenen Selbstverständnisses; die Kirche wäre dann in dauernder Kommunikation mit der Öffentlichkeit. Sie würde dann nicht mehr die überirdisch schwebende Richterin sein über diese gesellschaftliche Situation, sie wäre auch nicht jene Institution, die den ideologischen Überbau über die faktische Situation bietet, die zu allem Ja und Amen sagt und alles mit einer theologischen Rechtfertigungssoße übergießt, sondern eine Institution, die ein Anwalt der Menschlichkeit ist, die sich solidarisiert mit den Unterdrückten und Ausgestoßenen, die auf Unglaubwürdigkeiten und Ungerechtigkeiten in dieser Gesellschaft hinweist und die so vielleicht auch zusammen mit allen Gutwilligen einen Beitrag für das Humanum in der Gesellschaft leisten kann.

Wenn die kirchliche Gemeinde sich so realisiert in dem Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, wenn sie einerseits den Raum der Privatheit achtet und gleichzeitig aus ihm lebt, wenn sie dem einzelnen Kriterien und Hilfe bietet für seine Lebensgestaltung, ohne ihn zu vergewaltigen, wenn sie selbst eine innerkirchliche Öffentlichkeit herstellt und in lebendigen Kontakt mit der außerkirchlichen Öffentlichkeit tritt, dann kann sie glaubwürdig und auch mit Hoffnung auf Erfolg in der urbanisierten Gesellschaft ihre Aufgabe wahrnehmen. Die kirchliche Gemeinde hat gerade dann in dieser urbanisierten Gesellschaft eine ungeheure Chance; es gilt, sie wahrzunehmen.

Walter Goddijn

Zur Arbeitsweise von Nationalsynoden

Kritischer Rückblick auf das Niederländische Pastoralkonzil

Eine Synode oder ein Pastoralkonzil der katholischen Gemeinschaft eines bestimmten Landes ist nicht nur eine innerkirchliche und innernationale Angelegenheit. Die zentralen Leitungsorgane der Weltkirche und zumindest auch die Nachbarländer sind ebenfalls daran interessiert. Das Niederländische Pastoralkonzil war die erste experimentelle Synode auf nationaler Ebene. Inzwischen wurden nicht nur in verschiedensten Ländern Diözesansynoden abgehalten, sondern werden zum Beispiel in allen deutschsprachigen Ländern Synoden oder synodale Vorgänge vorbereitet. Da mag es nützlich sein, in einem kritischen Rückblick auf das Niederländische Pastoralkonzil einige Probleme und Erfahrungen zu illustrieren, die sich in ähnlicher Weise auch den Kirchen in anderen Ländern stellen werden. red

Wer keine tiefreichende Kenntnis der historischen und sozial-kulturellen Situation der katholischen Bevölkerungsgruppe eines Landes hat, verfügt über äußerst begrenzte Möglichkeiten, ein zutreffendes und ausgewogenes Urteil über eine Nationalsynode zu geben. Man macht diese Erfahrung schon bei der Entwicklung internationaler Zusammenarbeit, etwa bei multinationalen Konzernen, bei kulturellen und politischen Organisationen wie der UNESCO und der UNO. In der universalen Kirche indessen bietet sich das Pluriformitätsproblem noch weit subtiler dar, weil religiöse Werte mit im Spiel sind. Hier wird jede Konkretisierung von Pluriformität auf Widerstand stoßen, da man sie allzu leicht als Kritik an der Zentralleitung der Kirche auslegt. Eine Nationalsynode ist nun geradezu exemplarisch der konkrete Versuch einer Partikularkirche, ihrer Eigenverantwortlichkeit Gestalt zu geben.

Wendet man das auf Holland an, so wären hier einige selbstkritische Bemerkungen fällig. Man hätte den ausländischen Beobachtern neben Übersetzungen der Synodentexte auch eine historische Skizze zur Verfügung stellen müssen, aus der die Situation der Kirche in den Niederlanden besser verständlich geworden wäre[1]. Auch hätte ein besserer Einblick in die konziliare Gesamtstruktur geboten werden sollen, damit die Beobachter ihr Urteil nicht bloß auf eine oder mehrere öffentliche Plenarversammlungen hätten gründen können, zumal die meisten Gäste die holländische Sprache kaum verstanden. Ein objektives Urteil über Nationalsynoden ist schließlich noch aus dem Umstand nur eingeschränkt möglich, da der komplizierte Reform- und Kommunikationsprozeß einer Synode ja begleitet wird von vielfältigen anderen kirchlichen Aktivitäten von Bistümern, Pfarreien, Instituten usw. Wenn beispielsweise empirisch schon bestimmte Resultate zu registrieren wären, die auch Zielpunkte der Nationalsynode waren – etwa im Blick auf die Erneuerung des religiösen Lebens, auf die evangelische Befreiung aus einer erstarrten Moral, auf die ökumenische Annäherung, auf die Solidarität von Bischöfen, Priestern und Gläubigen, auf die Opferbereitschaft für die Entwicklungsländer –, so kann dies ebensosehr Folge anderer religiöser Aktivitäten sein und darf nicht ohne weiteres auf das Konto einer Nationalsynode gebucht werden, ja es kann sogar von profanen Faktoren abhängen.

1. Das Pastoralkonzil als Bewußtwerdungsprozeß

Jede Nationalsynode, die nicht rein episkopal ist, sondern sich ernstlich bemüht, Priester und Gläubige möglichst

1 Vgl. *J. B. Möller*, Die Situation der Kirche in den Niederlanden, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 51–54.

intensiv einzubeziehen, bringt die katholische Gemeinschaft dahin, sozial und religiös sich ihrer selbst klarer bewußt zu werden. Wie sich die Weltkirche auf dem II. Vatikanum selbst besser kennen lernte, so kennt sich auch eine Ortskirche nach ihrer Synode besser. Das niederländische Pastoralkonzil hinterließ eine Reihe von Dokumenten: Rapporte und Berichte der Rapport-Diskussionen. Dieser Niederschlag der Arbeit vieler Fachleute und Nichtfachleute, Autoritätsträger und Nicht-Autoritätsträger erscheint als Momentaufnahme dessen, was gegenwärtig lebendig ist und worin sich gleichzeitig die Kontinuität der Tradition findet. Eine ehrliche, in demokratischem Stil durchgeführte Synode bringt gleichsam die Kirchenprovinz zum Zwecke gründlicher Untersuchung auf den Operationstisch. Die Erneuerer hoffen auf Bestätigung ihrer Standpunkte und Diagnosen; die eher traditionell Denkenden, die zumeist synodales Handeln an sich schon ablehnen, erwarten, daß sich nichts öffnen werde. Es soll sich herausstellen, wie groß der Abstand ist zwischen dem, was man offiziell und formal als Lösung pastoraler Probleme formuliert hat, und dem, was in der praktischen Pastoral bereits geschieht und in modern-theologischen Erwägungen gedanklich lebt. Dies festzustellen muß in einer Synode prinzipiell möglich sein. Denn wie das II. Vatikanum stellt die Synode eine Institution dar, die abweichenden Meinungen Schutz gewährt und sie nicht als „Sünden gegen den Glauben" verketzert.

Hinsichtlich des Niederländischen Pastoralkonzils sei dazu folgendes kritisch angemerkt: Obwohl die holländische Kirche bereits einen Erwachsenen-Katechismus verfügbar hatte[2], beschäftigte sich das Pastoralkonzil bewußt nicht nur mit praktisch-pastoralen Fragen. Auch Probleme des Glaubens, der Verkündigung, der Ethik und der kirchlichen Autorität kamen zur Sprache. Dabei entschleierten sich Spannungsfelder, die das Pastoralkonzil behinderten oder ihm gewisse Einseitigkeiten aufnötigten, wo es darum ging, das Eigene der Kirche Christi ins Bewußtsein zu bringen. Wiederholt trat die transzendentale Behandlungsweise neben die empirische, ohne daß es gelang, beide legitimen Betrachtungsweisen aufeinander zu beziehen und in eine gewisse Dialektik zu bringen. Das allgemeine ekklesiologische Problem konnte nicht gelöst werden, vielmehr wurde es noch zusätzlich belastet durch die Polarisierung zwischen Konservativen, die dabei den Nachdruck auf die Rom-Gebundenheit legten, und Progressiven, die für den eigenen

2 den deutsche Rezensenten – wie *A. Exeler* und *D. Emeis* in „Reflektierter Glaube", Freiburg 1971 – als neuen bedeutungsvollen Typ von Theologie gewürdigt hatten

kirchlichen Aufbau den Akzent auf evangelische Freiheit und Verantwortlichkeit setzten, in der Beziehung zu Rom aber eher die Linie markiert wähnten, auf der sich disziplinäre Einmischung vollzieht.

So bedeutsam die Anwendung von Untersuchungs-Techniken, die Veranlassung von Studien und Rapporten über die wichtigsten kirchlichen Fragen, der Dialog zwischen Fachleuten aus allerlei Wissenschaften und aus verschiedenen Richtungen, die bewußte Konfrontation von Theorie und Praxis auch sind, so aktiviert eine solche Diagnose und öffentliche Demonstration der Vitalität wie der Schwächen einer Kirchengemeinschaft doch auch latente Gruppenspannungen, die ihrerseits den Dialog nach Ende der Synode zum Kampf zwischen extremistischen Minderheiten erhitzen können. An derlei Folgen hat das Pastoralkonzil zu wenig gedacht, und man hat zu spät begonnen, nach einer pastoralen und sozial-psychologischen Begleitung, namentlich in der Basis-Seelsorge zu suchen.

Für die Praxis ist aus dieser Erfahrung zu lernen, daß Pastoren und Mitarbeiter diözesaner Kurien nachhaltiger in Nationalsynoden einbezogen sein müssen. Denn sonst bleibt eine Nationalsynode für einen Großteil der Gläubigen und des Klerus nichts anderes als eine merkwürdige Angelegenheit einer Experten-Gruppe, die den normalen kirchlichen Apparat für einige Zeit spektakulär stillegt und kritisiert. Da wird die Synode zu einem grellen Licht, das die meisten Gläubigen nicht ertragen und das sie in Verwirrung bringt. Ein abseits stehender Kurien-Apparat wird die Konzilsbeschlüsse nur zögernd ausführen, ja sogar lieber zur vorkonziliaren Situation zurückkehren wollen.

2. Das Pastoralkonzil als Form von Dialog

Dem Bewußtwerden folgt der Austausch über das, was sich dem Bewußtsein anzeigt. An keinem anderen Kriterium lassen sich die Authentizität und Relevanz einer Synode (und somit auch die Vitalität einer Ortskirche) glaubhafter prüfen als daran, wie man den Dialog zwischen allen Gliedern der Kirche führt. Auch Bischöfe sollten in einer Konzilsaula in Dialog-Haltung sitzen und nicht in der ersten Reihe wie bei einer Festversammlung, wo man einem Redner zuhört. Ziel des Dialogs ist die „Communio", die man als Zielgeschehen allzulange der Eucharistiefeier in der pfarrlichen Gemeinschaft vorbehielt; vielleicht führt der Weg über die Praxis der Synoden zur Eucharistiefeier in den Basis-Gemeinschaften zurück.

Eine Synode hat so etwas wie einen Konklave-Effekt. Man ist verpflichtet, für ein paar Tage in der gleichen Lokalität zusammenzusein und miteinander zu sprechen. Es ver-

dient Empfehlung, Delegierte, Experten, Journalisten und Bischöfe auch für die verhandlungsfreie Zeit in *einem* Haus unterzubringen und ihnen Gelegenheit zu geben, zwanglos miteinander zu sprechen, zu essen, zu beten, zu trinken und zu lachen.

Die Praxis totaler Kollegialität und totalen Dialogs, die keinen der verschiedenartigen kirchlichen Partner in Isolation bleiben, vielmehr jeden dem anderen als Menschen und Gläubigen begegnen läßt, ist von wesentlichem Gewicht für eine Synode wie auch für ein erhöhtes Gemeinschaftsbewußtsein.

Gerade die einfachen Spontan-Äußerungen gläubiger Männer und Frauen haben den gewichtigsten Beitrag zu diesem Gemeinschaftsbewußtsein geliefert. Selbstverständlich sind die Vorbereitung von Versammlungen, die rechtzeitige Zusendung von Rapporten, die technische Versammlungsleitung, das Suchen nach gleichgewichtigem Reden von Experten und Nicht-Experten immer noch zu verbessern. Insgesamt aber war das Dialogklima auf dem Pastoralkonzil ausgezeichnet, besonders auch dadurch, daß einzelne Gesprächspartner und kleine Minderheiten sich sicher fühlten und frei sprechen konnten. Sachliche Meinungsverschiedenheiten sind ja meist weniger schwerwiegend als emotionelle Widerstände. Es verhält sich keineswegs so, daß die eine Gruppe *ganz und gar für* etwas ist und die andere Gruppe *gänzlich gegen* etwas. Gerade deshalb ist es für das Dialogklima so belangreich, daß sich die Menschen aussprechen dürfen, daß man alle zum Hinhören bringt, zum Verständnis der eigentlichen Schwierigkeiten, daß man nicht böse wird, daß man nichts zu forcieren versucht.

Eine Synode stellt kein unverbindliches Gespräch dar. Sie ist auch kein pseudodemokratischer Kronrat um einen monarchistischen Bischof. Wer immer das allgemeine Priestertum der Gläubigen ernst zu nehmen bereit ist und ihm wirklich eine ausgereifte Mitverantwortung geben will, muß für unzweideutige Spielregeln sorgen, die sicherstellen, daß aus der sogenannten Mitsprache Teilnahme an der Beschlußfassung wird.

3. Teilnahme an der Beschlußfassung

In Ländern, wo allgemein-gesellschaftliche Bewegungen eine Demokratisierung der Staatsverfassung, der Universitäten, des Wirtschaftslebens und der Familie anstreben, können sich kirchliche Leiter der Anwendung allseits bejahter Normen und Werte auf die Ausübung der kirchlichen Autorität nicht entziehen. Die Ekklesiologie des II. Vatikanums weist ebenfalls in diese Richtung. Sobald Synoden den Charakter eines Studien-Kongresses übersteigen und zumindest den

Eindruck erwecken, als könnten sie zu bindender Beschlußfähigkeit für die ganze Glaubensgemeinschaft eines Landes kommen, stellen sich zwei Fragen: *Worüber* kann eine Synode ohne Zustimmung der römischen Zentralinstanz und (oder) vorherige Beratung mit dem Kollegium des Weltepiskopats beschließen? *Und dann:* Bietet die begrenzte Gesellschaft der Plenarversammlung tatsächlich eine demokratische Repräsentation des ganzen Kirchenvolkes?

Ehe wir uns diesen Fragen stellen, hier noch ein paar Anmerkungen zu den Faktoren, die den Initiativen für eine Nationalsynode hilfreich sind.

In verschiedenen Diözesen Europas sind Bischöfe ernsthaft bemüht, ihre Autoritätsausübung zu demokratisieren; ja man sieht sogar ein Ideal darin, das Gesamt der Lokalkirche als Autoritätsträger zur Geltung zu bringen. Priestern und Gläubigen wird bei diözesanen Leitungskollegien und bei Mitbestimmungsorganen (wie etwa Diözesanräte, Priesterräte und Dekanenkonferenzen) oder in Expertenkommissionen echte Mitsprache eingeräumt.

Verfährt man in einigen wichtigen Diözesen eines Landes in diesem Geist, dann hat eine Nationalsynode alle Chancen. Eine weitere Voraussetzung ist die Bereitschaft der Bischöfe, bei gemeinsamen Erwägungen innerhalb der Bischofskonferenz eine nationale Pastoral-Verfahrenslinie zu schaffen, sowie eine gewisse Kontinuität in der Zusammensetzung der Leitung der Bischofskonferenz. Auch müssen auf nationaler Ebene Sekretariate und Institute vorhanden sein, die für die Verfahrensbildung des Bischofskollegiums Rat und praktische Hilfe bieten können[3].

Ein beratendes Gremium oder ein Leitungskollegium?

Alle Plenarversammlungen des Pastoralkonzils begleitete die Frage: ist dies nun ein nur beratendes Gremium oder auch ein Leitungskollegium, das mittels Abstimmungen in allem, was die Gläubigen beschäftigt, Entscheidungen treffen kann? Unverkennbar wollten die Bischöfe die Plenarversammlung nicht als Konsultativ-Kollegium sich gegenüber, sondern sie wollten mit der ganzen Glaubensgemeinschaft solidarisch sein. Hier konnte sich Dialog ausbilden mit dem Ziel, den „Consensus" zu stärken und dem Gemeinschaftsbewußtsein im ganzen Gottesvolk zur Erkennbarkeit zu verhelfen. Ein Beschluß der gesamten Glaubensgemeinschaft unter Leitung der Bischöfe bedeutet auch öffentliche Rechenschaft, Motivierung und Anteilnahme — Voraussetzungen dafür, daß alle Gläubigen sich einen solchen Beschluß auch innerlich zu eigen machen können. Man akzeptierte ohne Abstrich, daß die Bischöfe eigene Autorität besitzen, die sich nicht von einer Bevollmächtigung seitens der Kirchenge-

3 Vgl. dazu die Ausführungen von Bischof *J. B. Möller*, a.a.O. 52 f.

meinschaft herleiten läßt; doch hat der Episkopat in den Vollversammlungen seine Autorität mit der Glaubensgemeinschaft geteilt. Bemerkenswerterweise hat diese Autoritäts-„Teilung" die bischöfliche Autorität nicht geschmälert, sondern vermehrt.

Innerhalb dieses Rahmens und mit dieser Arbeitsweise konnte das Pastoralkonzil alle Themen diskutieren und eventuell auch Entscheidungen treffen. Im Prinzip hat es keine einzige Glaubenswahrheit, keinen einzigen christlichen Wert, keine einzige Norm für die Diskussion tabuisiert. Das brachte natürlich Risiken mit sich. Denn auch in Holland gibt es Katholiken, die eher nach gesicherten, absoluten Aussagen verlangen, als nach kritischer Fragestellung. Die Bischöfe sind indessen davon ausgegangen, daß man alle in der Kirche virulenten Fragen mit den Kirchengliedern als mit erwachsenen Gläubigen, die im täglichen Leben ihren Glauben auf die Probe gestellt sehen, besprechen kann.

Deshalb waren denn auch Repräsentanten anderer Kirchen und der humanistischen Seite ständig mit Rede-Recht in den Vollversammlungen zugegen. Schwierigkeiten tauchten nur dann auf, wenn es sich unmöglich erwies, Diskussionsthemen selbst durch Debatten qualifiziertester Experten von ihrem Inhalt her zur Klarheit zu bringen. Die bereits erwähnten Spannungen zwischen transzendentalen und mehr empirisch-soziologischen Ansichten wurden namentlich bei den Rapporten über Autorität in der Kirche (ein Papier, dem auch nach Überarbeitung die Annahme versagt blieb) und über die Amtsverwaltung greifbar. Regelmäßig verstanden es die Bischöfe, besonders Kardinal Alfrink, mit ihren Interventionen als wirkliche Glaubensverkünder aufzutreten.

Kritik an der Zölibatsdiskussion

Die heftigste Kritik von Außenstehenden traf das Pastoralkonzil wegen seiner Aussagen zum gesetzlich auferlegten Junktim von Priesteramt und Zölibat. Hier geriet die befreiende Wirklichkeit des Pastoralkonzils selbst in Bedrängnis[4]. Doch haben Geduld, Demut und Hoffnung die hier und da aufkommende Verbitterung überwunden. Zunächst kam es zu Gesprächen mit Delegationen der deutschen, der österreichischen und der belgischen Bischofskonferenz. Und ein Jahr später wurde die Priesterfrage zu einem der zwei Diskussionsthemen der für den Herbst 1971 anberaumten Bischofssynode in Rom.

Es versteht sich, daß sowohl in Holland als auch anderwärts auf dem Hintergrund der Session vom Januar 1970

4 Vgl. *B. J. Alfrink*, Zur Lösung des Zölibatsproblems, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 252 ff.

die Frage nach der Repräsentativität des Pastoralkonzils laut wurde. Hier haben wir es mit einer äußerst schwierigen Angelegenheit zu tun; denn die katholische Kirche hat nun einmal keine demokratischen Substrukturen, die vom Bischof bis zu den kleinsten Basis-Gemeinschaften reichen. Solange dafür keine Modelle vorhanden sind, wird man sich immer wieder darum bemühen müssen, die verschiedenen Altersgruppen, Männer und Frauen, soziale Kategorien und insbesondere bestimmte Strömungen und Geistesrichtungen bestmöglich zu repräsentieren. Ergänzt und bereichert durch alle anderen Möglichkeiten der Mitsprache, etwa via Konzilsbriefkasten, Untersuchungen, Gesprächsgruppen und Diözesanräte, war die Vollversammlung eine ziemlich gute Widerspiegelung des katholischen Volksteils in Holland.

4. Die Entwicklung nach dem Pastoralkonzil rechtzeitig planen

Man sollte sich auf die Zeit nach Beendigung einer Nationalsynode gut vorbereiten. Die damit ermöglichte Beobachtung von Fakten und Entwicklungen wird zugleich zeigen, welchen Wert die Synode für die Orts- oder Partikularkirche hatte.

Die erste Auswertung von vier Jahren Pastoralkonzil gab Kardinal Alfrink in seiner Schlußrede vom 8. April 1970. Er sprach eindeutig aus, daß Bischöfe und Gläubige den Dialog fortsetzen und ihm in einem permanenten Beratungsgremium auf Landesebene Gestalt geben wollen. Damit war deutlich gesagt, daß das Pastoralkonzil zum Heil der Kirchengemeinschaft gewesen war und daß den Bischöfen daran lag, diese dienende Funktion weiterfunktionieren zu lassen. Mit Hilfe von Experten, unter Einschaltung diözesaner Funktionäre und mit den Erfahrungen des Pastoralkonzils hatte man das rechte Gleichgewicht zwischen der geschäftsführenden Leitung der Bischöfe in ihren Diözesen und einer zweimal jährlich tagenden Beratungsversammlung auf Landesebene angestrebt, um so die allgemeinen Leitungsrichtlinien vorzubereiten, um zu überprüfen, ob alle Beschlüsse des Pastoralkonzils ausgeführt wurden und um zweckmäßige Institutionen zu suchen, die die Ausführung für die Zukunft garantieren könnten.

Nach einem Konzil wie dem in Holland besteht natürlich ein gewisses Ruhebedürfnis. Es verlangt viel verständnisvolles Leiten, will man durch diese Übergangsperiode zu einem permanenten Beratungsgremium gelangen. Erneut bedarf es guter Organisation und Kommunikation, sozialpastoraler Begleitung der Erneuerung, reicher Sachkunde, grundsätzlicher Übereinstimmung hinsichtlich der zu erreichenden Ziele, bewußten Willens, Pseudo-Beratungen abzulehnen, und insbesondere Zeit und Geduld.

Dialog und Beratung zwischen Bischöfen, Priestern und Gläubigen während der kurzen Zeit eines Pastoralkonzils vermögen lediglich zu einem besseren Lebensklima in der Ortskirche beizutragen. Es fehlte uns etwas an realistischer Einschätzung dessen, was sich in ein paar Jahren an jahrhundertelang etablierten Strukturen ändern läßt. Vielleicht hatten wir auch zu wenig Blick für die sozialkulturelle Situation der Kirchen in anderen Ländern, und vielleicht stand auch die Verantwortlichkeit eines jeden Gläubigen und einer jeden Partikularkirche für die Universalkirche etwas zu sehr im Hintergrund.

Mehr Entscheidungsbefugnisse für die Partikularkirchen

Die ernste Frage, die die nachkonziliare Situation der niederländischen Kirche immer eindringlicher stellt, lautet aber: Zeichnen sich auf längere Sicht reale Perspektiven dafür ab, daß die Bischofskonferenz ausgedehntere Entscheidungsbefugnis in Dingen erhält, die nicht die wesentliche Glaubensinterpretation betreffen? Auf dem Hintergrund der synodalen Erfahrung ist dabei klar, daß es nicht nur um praktisch-pastorale Anpassungen geht, sondern um das authentische Verlangen der Partikularkirche, ihre Gemeinschaft von Gläubigen als Gemeinschaft von Freiheit und Frieden erfahrbar zu machen; als ein Miteinander-Glauben und Miteinander-Arbeiten, das der eigenen Volksart und Tradition entspricht; als eine Gemeinschaft, in der die Glieder sich wirklich daheim fühlen können. Die große Mehrheit der Katholiken in Holland will die Kirche nicht als eine immer fremder werdende Innenwelt sehen, die den Kontakt mit den anderen Kirchen und mit der Wirklichkeit der modernen Gesellschaft verloren hat. Sie wünscht keine Kirche, die die ihr eigene traditionelle Vitalität und Zukunftsperspektive um eines unwirklichen Ideals von Uniformismus und Zentralismus willen preisgeben muß.

Geduld für den langen Weg

Es gibt Priester und Gläubige in Holland, die in dieser nachkonziliaren Periode die Geduld zu verlieren drohen. Sie entfremden sich einer Kirche, die ihre eigene Identität nicht mehr wahrzumachen vermag. Sie möchten in aller Bälde tiefgreifende Entscheidungen seitens der Bischöfe erleben. Es wird von der Weisheit und der Verfahrens-Art der Bischöfe abhängen, ob es zu einer wachsenden Polarisierung zwischen jenen Erneuerern, die ausschließlich an den „kurzen Weg" glauben, und der vermutlich erheblich größeren Zahl an Reformern, die an den „langen Weg" glauben, kommt oder nicht. Eine zu starke Polarisierung und Aufspaltung jener Priester und Gläubigen, die ernsthaft und konstruktiv die Fortsetzung des „aggiornamento" des II. Vatikanums anstreben, könnte einen schwerwiegenden Rückschlag für die kirchliche Erneuerungsbewegung zur Folge

haben. Sollte dieser Rückschlag eintreten, so wäre das eine äußerst dürftige Frucht des Pastoralkonzils.

Benutzte Literatur:
Sonderausgabe von: Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie (1970), Heft 4, dem Pastoralkonzil gewidmet. *J. van Dijk*, Rooms-Katholieke Kerk en democratie, in: Wending, März 1971, 60–73; *H. Faber*, Buigen of Barsten, gedachten over „planning of change", Meppel 1970; *B. van Iersel*, Strukturen der Kirche von morgen, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich–Einsiedeln–Köln–Mainz 1971, 118–128; *F. Haarsma*, Over de gezagsuitoefening in de kerk, in: Tijdschrift voor Theologie 9 (1969) 344–368; *C. J. Lammers*, Democratisering: evolutie of revolutie?, in: Sociologische Gids, nr. 1 (1971) 4–17; *G. Zizola*, Demokratisierung des Gottesvolkes, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 7 (1971) 204–211. – Vergleiche auch: *N. Greitemann*, Holland steht noch im Konzil, in: Der Seelsorger 36 (1966) 346 ff; *W. Goddijn*, Das holländische Pastoralkonzil als Anwendung des diözesanen Pastoralrates: ebd. 37 (1967) 274–278; *J. Regner*, Das holländische Pastoralkonzil: ebd. 39 (1969) 341–347.

Franz Franzen

„Sie brachen reihum in den Häusern das Brot..." (Apg 2,46)

Zur Frage der häuslichen Eucharistiefeier

Die Frage nach einem angemessenen Verständnis und Vollzug der Meßfeier bedarf auch in unserer Zeit, in der uns durch die Liturgiereform wertvolle Möglichkeiten für die Gemeindefeiern gegeben sind, immer wieder neuer Reflexion. Der Autor sieht in der häuslichen Eucharistiefeier einen notwendigen Beitrag, damit das durch die Reform Erreichte nicht wieder erstarre. *red*

„Sie brachen reihum in den Häusern das Brot und nahmen Speise zu sich in Fröhlichkeit und Schlichtheit des Herzens" (Apg 2,46). Diese kurze Schilderung in der Apostelgeschichte läßt klar erkennen, daß bei den eucharistischen Zusammenkünften der Urgemeinden die Fröhlichkeit herzlicher Gemeinschaft den Gottesdienst bestimmte, der also keineswegs als eine „amtliche" religiöse Veranstaltung mit minutiös geordnetem Verlauf betrachtet wurde, sondern in erster Linie die Herzlichkeit vertrauter Glaubensgemeinschaft hervorhob.

Die Gemeinschaftsbezogenheit ist sicher ein wesentliches Element christlichen Gottesdienstes, insbesondere der Eucharistiefeier. Dabei muß jedoch bedacht werden, daß Gemeinschaft nicht in bloßer Quantität besteht, sondern vor allem in der inneren Intensität personaler Zusammengehörigkeit. Von daher trägt der Einwand nicht, die häusliche Eucharistiefeier diene kaum dem Gemeinschaftsbewußtsein im Sinne Christi und sei als religiöse und gesellschaftliche Dokumentation des christlichen Glaubens nicht geeignet; denn hinsichtlich der Effektivität ist gerade die um den häuslichen Tisch zum Gottesdienst versammelte Gruppe in eminentem Sinne christliche Gemeinschaft, weil sie als engagierte und mündige Gruppe in weit ausgeprägterem Maße eine religiöse

Kommunität bildet, als dies bei noch so gut organisiertem, lautstarkem Gebet und Gesang einer Menschenmenge der Fall ist, die sich mehr oder weniger im Rahmen unverbindlicher Anonymität zu bloßer Pflichterfüllung versammelt hat*.

Es versteht sich von selbst, daß die Gefahr gesehen und vermieden werden muß, die dann auftaucht, wenn häusliche Eucharistiefeier sich als esoterischen Zirkel oder als liturgistische Clique verstünde und im Ungeist religiösen Sektierertums den amtlichen Gemeindegottesdienst verächtlich zu machen bestrebt wäre, anstatt im Sinne einer gesunden Konkurrenz unlauteren Wettbewerb auszuschließen.

Schwierigkeiten

Wenn man nun darangeht, die Frage nach der praktischen Gestalt einer häuslichen Eucharistiefeier zu stellen, so stößt man sehr bald auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Zunächst ist unser Bewußtsein sehr stark durch das scheinbare Monopol der Öffentlichkeit und der amtlichen Organisation des Gottesdienstes geprägt, während kaum Erfahrung für einen frei gestalteten Gottesdienst gegeben ist.

Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, annehmen zu wollen, zur Gestaltung der häuslichen Eucharistiefeier sei schon ein richtiger Schritt getan, wenn man nur eine lokale Verlagerung vornähme, also die amtliche Eucharistiefeier im Kirchengebäude in den kleineren Rahmen eines Wohnzimmers übertrüge. Denn so sehr auch die Eucharistiefeier in der bisherigen Form im kleinen Kreis denjenigen, die daran beteiligt sein durften, ein gewisses Erlebnis des Außerordentlichen und Neuen bedeutet haben mag, muß dennoch auf die Verzerrungen und Verfremdungen hingewiesen werden, die sich aus den veränderten Dimensionen ergeben. Den bisher amtlich erlaubten Eucharistiefeiern im kleinen Kreis haftet der Mangel an, daß sie als gelegentliche Konzession für Familienfeiern, Krankheitsfälle u. ä. bloße Ausnahmesituationen darstellen.

Die häusliche Eucharistiefeier sollte auf das Modell der urchristlichen Agape als Anregung und Grundgesetz einer solchen Feier zurückgreifen, zugleich aber im Zeichen des

* Zur Thematik der Eucharistiefeier im kleinen Kreis vgl. u. a.: *J. E. Mayer*, Ritus einer Familienmesse, in: Der Seelsorger 36 (1966) 265: „Damit auch die neue, durch das Konzil geschenkte Eucharistiefeier der Gemeinden nicht wieder erstarrt wie ehedem, scheint es notwendig, daß ihr die Erlebniskraft der Feier im kleinen Kreis immer wieder zugute komme und in sie einströme. Darum darf hre Ursprungsform nicht bloß historisch sein, sie muß gegenwärtig sein." *H. Blasche*, Familienmesse oder Hausmesse?: ebd. 37 (1967) 126: „Das Erlebnis, als kleine Gemeinschaft die Messe zu feiern, trägt wohl wesentlich zum Verständnis dessen bei, was Messe und Kirche überhaupt ist." Ferner „Notitiae" der Sacra Congregatio pro Cultu Divino vom 10. Februar 1970, Nr. 51, 2 a, und *J. Thomé*, in: Die Pfarrfamilie, 2. bis 29. August 1971, Würselen-Morsbach: „Ich erinnere daran, daß unsere Meßfeiern weithin unlebendig, gesetzhaft, schematisch geworden sind, ohne ausstrahlende Kraft, wie sich jüngst der Jugend-Arbeitsausschuß unseres (Aachener) Diözesan-Rates ausdrückte. Hier liegen schwere Versäumnisse, die nachzuholen unsere ganze Hingabe erfordert. Jede Meßfeier müßte ein Erebnis sein und von der ganzen versammelten Gemeinde betend, singend, opfernd, kommunizierend getragen werden."

theologisch notwendigen Säkularisierungsprozesses stehen. Gesellschaftliche und gesellige Elemente der jeweiligen Zeit und Situation sollten mit Vorrang in die Feier einfließen und die mehr oder weniger spontane Bezeugung eines Gemeinschaftserlebnisses anläßlich besonderer Zusammenkünfte im Rahmen einer Nachbarschaft, Wohneinheit, Berufsgruppe u. ä. darstellen. Zu erinnern wäre an die Stilgesetze der modernen Party als offener Diskussionsrunde oder als zwangloser Tischgemeinschaft, bei der jeder Teilnehmer nach seinem Vermögen und seiner Eigenart aktiv an der Vorbereitung bzw. am Verlauf mitwirkt. In einem der versammelten kleinen Gemeinschaft entsprechenden Wortgottesdienst könnte jedem Teilnehmer Gelegenheit geboten werden, sich selbst an der Auslegung der Schriftstelle zu beteiligen und die Bibellesung vor dem Hintergrund seiner gesellschaftlichen und kirchlichen Situation zu interpretieren. Nach dem Vorbild der urchristlichen Agape und gemäß dem Lebensgefühl der Menschen unserer Zeit erscheint es dazu ratsam, dieses Beisammensein nach Möglichkeit mit einer gemeinsamen Mahlzeit in einfacher Form zu verbinden. Eine derartige Mahlzeit sollte allerdings nicht mit Elementen durchsetzt sein, die allenfalls als liturgische „Altarvorgänge" gerechtfertigt erscheinen könnten, nicht aber in den Rahmen moderner Tischsitten hineinpassen. Dabei muß es aber abgelehnt werden, nun für derartige Tischgemeinschaften von vornherein quasi-liturgische Spielregeln aufstellen zu wollen, weil damit ja gerade die Gefahr heraufbeschworen würde, a priori wieder einen Rahmen für diese Zusammenkunft und Tischgemeinschaft festzusetzen, der allzu schnell eine verhängnisvolle Einschnürung der sich entwickelnden Form bedeuten müßte. Man sollte im Gegenteil davon ausgehen, daß überall dort, wo die spontane Bereitschaft zur Neugewinnung von gottesdienstlichen Formen vorhanden ist, auch die erfinderischen Kräfte ans Werk gehen, die in dynamischer Anpassung an die Gegebenheiten die entsprechenden Ausdrucksmittel zu finden wissen.

Berücksichtigung heutiger Stilelemente

Und der Priestermangel?

Dem Einwand, bei einer gewissen Häufigkeit häuslicher Eucharistie könnten unmöglich genügend Priester zur Verfügung stehen, kann u. a. damit begegnet werden, daß man auf die theologische Möglichkeit der sogenannten part-time-Priester verweist, die nur nebenberuflich und nach anfallendem Bedarf ihre Ordinations-Vollmacht anwenden. Gerade die häusliche Eucharistie könnte entscheidend dazu beitragen, den christlichen Glauben wieder in innige Verflochtenheit mit konkretem Leben zu bringen und eine schöpferische Durchdringung beider Bereiche zu bewirken. Es wäre dringend nötig, die Problematik der häuslichen Eucharistie,

die möglicherweise die Kirche der Zukunft mitbestimmen wird, öffentlich zu behandeln und Experimente mit dieser Form des Gottesdienstes großzügig zu gestatten und zu fördern.

Gerade die häusliche Eucharistiefeier könnte ein wesentliches Element werden, die von Christus ausgehende, wahre Gemeinschaft stiftende Kraft zu aktivieren, in deren Zeichen die dienende Funktion christlicher Gläubigkeit sich zu konkretisieren vermag. Mit ihr sind heutzutage am ehesten die Momente spontaner Verständigung und personaler Verbundenheit gegeben, die als Vorbedingung zur konkreten Bereitschaft christlichen Engagements von eminenter Bedeutung sind. Besondere Anlässe zur Feier der Hauseucharistie könnten z. B. aus gemeinsam erlebten und verabredeten Fernseh- oder Rundfunksendungen erwachsen, die sich mit religiösen, moralischen und gesellschaftskritischen Themen befassen, oder aus besonderen freud- bzw. leidvollen Ereignissen innerhalb einer Wohngemeinschaft. Wenn die Meßfeier tatsächlich für den heutigen Menschen die aktuelle und aktive Vergegenwärtigung des Abendmahles Christi bewirken soll und nicht eine vorwiegend moraltheologisch vorgeschriebene Pflichtübung ist, legt es die pastorale Dringlichkeit der Stunde nahe, sich der Thematik der Hauseucharistie offen zu stellen und sie nicht als religiöses Unglück zu bejammern oder als snobistische Ersatzfrömmigkeit abzutun.

Praxis

Lorenz Wachinger

Erfahrungen mit Exerzitien

Wer mit seinen letzten Exerzitien unbefriedigt war, sollte sich vielleicht einmal überlegen, ob er sie in der für ihn und seine Glaubenssituation zuträglichsten Form mitgemacht hat. Die Protokolle von „Besinnungstagen" mit einer Gruppe von zwölf Studenten und von Exerzitien mit zwei Gruppen von Kaplänen zeigen, daß es solche neue Formen gibt, die den Teilnehmern echt weiterhelfen und ihnen für ihren Alltag dienen. Da jeder nicht nur seine Exerzitien selbst aussucht, sondern auch entscheidend mitbestimmen kann, mag dieser praktische Beitrag für alle, die als Exerzitienleiter die nötigen Impulse zu geben haben, wie auch für alle, die neue Formen suchen, eine wertvolle Anregung sein. *red*

Exerzitien zielen auf etwas sehr Subjektives: daß der Teilnehmer seinen Weg finde und seine Entscheidung treffe. Wenn es um die Überlegung geht, wie man diese alte und vielfach erprobte Übung für heute fruchtbar machen könne, wird man daher am besten im subjektiven Bereich ansetzen, daß heißt eigene Erfahrungen mit Exerzitien reflektieren und vorlegen, um damit zum Weiterdenken einzuladen.

1. Zur gegenwärtigen Praxis: vorwiegend schlechte Erfahrungen

Ich setze voraus, daß ich mit meinen vom 12. Lebensjahr an gesammelten, vorwiegend schlechten Erfahrungen als Exerzitienteilnehmer keine allzu große Ausnahme bin — daß es also mit der Praxis der „geistlichen Übungen" nicht zum besten steht.

Schweigen

Erlebnismäßig im Vordergrund stand bei Exerzitien das Schweigen. Tat es die von ihm erwartete lösende Wirkung, führte es zur Umkehr — oder wurde es etwa als fromme Leistung geübt, die den Stolz auf den eigenen starken Willen förderte? Verführte es nicht eher zur Pflege einer ichbezogenen Innerlichkeit, isolierte und verkrampfte die Teilnehmer, als daß es sie gelockert und zur Aufmerksamkeit aufeinander, dadurch aber zum Hören auf Gott erzogen hätte? Wenn man freilich das Schweigen meint, von dem die mönchische Tradition vieler Kulturen redet, das so notwendig wie schwer zu lernen ist, dann wäre es der Mühe wert, drei Tage auf die Einübung ins Stillwerden — vom Abreagieren im Reden über die Erziehung zum Aufeinanderhören bis zum ruhigen Schauen — zu verwenden, statt sie thematisch zu überfrachten.

Quantitative Steigerung: Vorträge, Beichte, Gebet und Gottesdienst

Exerzitien waren als geistliche „Aufschwünge" gedacht, und entsprechend hoch oder tiefschürfend waren die Vorträge angelegt; im übrigen bestand die Förderung des geistlichen Lebens in einer quantitativen Steigerung: man betete mehr in diesen Tagen; auf eine umfassendere und sorgfältigere Beichte wurde Wert gelegt, das alles unter den Ausnahmebedingungen arbeitsfreier Tage, außerhalb des normalen, zur Verarbeitung von Eindrücken führenden Rhythmus von Austausch im Gespräch und schweigendem Mitsichalleinsein. Sollte sich das Übersetzen des in den Exerzitien Erfahrenen in den Alltag von selber verstehen? — Ich meine dagegen, niemand sollte sich zu gut dafür dünken, immer wieder bei den Fundamenten des geistlichen Lebens anzusetzen, die entscheidend sind und nie hinreichend gelegt, beim Einfachsten und scheinbar Selbstverständlichen; die „Übungen" im geistlichen Leben dürfen sich nicht auf Predigthören beschränken, sondern müssen Methoden zeigen und durchprobieren: für Schriftlesung, Beten, Meditieren, Eucharistiefeiern, geistliches Gespräch. Solche Übungen wären konkreter, deswegen schwieriger für den „Meister", aber lohnender für die Teilnehmer.

Unbekannter Exerzitienmeister — unverstandene Teilnehmer

Auf den Exerzitienmeister konzentrierten sich die Erwartungen aller. Man hatte oft einen berühmten Mann gewählt, den die Teilnehmer meist zum ersten Mal sahen; er setzte sich vor 50 bis 100 Menschen auf ein Katheder und predigte jeweils eine Stunde, stand zur Beichte und Aussprache zur Verfügung, um schließlich nach Erteilung des päpstlichen Segens wieder zu verschwinden. War es seine Schuld, wenn er meine Fragen nicht löste oder mich und meine Art zu leben und zu glauben nicht in Frage stellte, so daß mich die drei Tage Schweigen und Hören kaum vorwärtsbrachten? Heißt es nicht, verglichen etwa mit dem Aufwand des psychoanalytischen Verfahrens, die Menschen nicht ernst genug nehmen, wenn ein „Meister" soviele Teilnehmer auf einmal in ihrem innersten geistlichen Leben weiterzuführen beansprucht? Das Gespräch in kleinen Gruppen, vernünftig eingeführt, würde auch einfachen Leuten eher helfen, weil ihre eigenen Probleme herauskämen, und der Austausch ihnen Mut machte. Man muß überhaupt fragen, ob wir es uns leisten können, eine Anzahl Gleichgesinnter und Gutwilliger zusammenzuholen, ohne ihr Miteinander irgendwie fruchtbar zu machen.

Exerzitien tragen nicht nur von den Teilnehmern aus gesehen eine subjektive Note, sondern auch von dem, der sie plant. Statt eine Theorie oder ein allgemeingültiges Modell (kann es ein solches geben?) von Exerzitien vorzutragen, halte ich es für anregender, konkrete Kurse in ihrem Posi-

tiven und Negativen skizzenhaft oder protokollartig vorzustellen.

2. Skizze für Exerzitien („Besinnungstage")

Ein erster Versuch, „Besinnungstage" mit 12 Studentinnen und Studenten der Hochschulgemeinde Münster, folgte noch eher dem Schema Vortrag – Aussprache – Stille; das Interesse lag auf der Gedankenführung, die deswegen allein skizziert wird. Als Thema hatte ich gewählt: „Sehen – Gehen – Glauben".

Der Grundgedanke dabei war, von einfachsten menschlichen Vollzügen aus den Sinn und die Dimensionen von Offenbarung, Leben mit Gott und Glauben aufzuschließen. Es sollten Bilder, Verhaltensmodelle, die in der Erfahrung jedes einzelnen und in den biblischen Erzählungen von der Begegnung Gottes mit den Menschen da sind, bewußt gemacht und von ihnen aus ein kleiner, aber sicherer und nachvollziehbarer Schritt der Einübung in den Glauben getan werden. Der Hörer durfte sich nicht doktrinär überwältigt, mit theologischer Information zugedeckt, von moralischen Forderungen eingeschüchtert fühlen, sondern er sollte an seine Erfahrungen und ihren Gehalt erinnert und ermutigt werden, die großen Bilder der Bibel anzuschauen, um in ihnen sein Leben zu finden.

Sehen

So arbeiteten wir zuerst das Sehen als einen menschlichen Grundakt heraus, in dem die Situation des Gegenüber von Mensch und Wirklichkeit hergestellt wird, in dem Kontakt und Distanz, Annahme oder Ablehnung des Gegenüber, Sichöffnen oder Sichverschließen, Sichfinden oder Sichverlieren bis in den physischen Vollzug, bzw. sein Mißlingen hinein erlebbar wird. Von da aus suchten wir in einem nächsten Schritt das Verständnis der biblischen Texte, in denen Gott sich offenbart, indem er „sich sehen läßt", und das „Hinsehen" des Menschen auf das Geschichtshandeln Jahwes ein Synonym für Glauben wird. Die Evangelisten stellen die Entscheidung für oder gegen Jesus in demselben Bild dar: das „Sehen" der Machttaten Jesu kann mißlingen oder verweigert werden, weil es den Einsatz der ganzen Person verlangt.

Gehen

Ebenso wurde die Erfahrung des Weges und des Gehens meditiert, worin Spannung auf ein Ziel hin, Zurücklassen des Erreichten, Sichverirren und Umkehren, Sichführenlassen erlebt werden. Das Motiv „Wandern und darin Sich-Wandeln" konnten wir in Märchen und Mythen, in der Tiefenpsychologie, in den großen Werken der Literatur (Odyssee, Divina Commedia, Faust) und schließlich in der Philosophie, etwa E. Blochs, verfolgen. Auf dieser Grundlage zeigten sich Weg und Gehen unter der Führung Gottes

als Urbild des Glaubens, von Abraham über den Exodus des Volkes aus Ägypten bis zu seinem Weg ins Exil, mit allen darin eingeschlossenen glaubensgeschichtlichen (M. Buber) Wendepunkten und Entscheidungen. „Der Weg Jesu" selber, gehorsam auf den Tod zu und durch ihn hindurch, die „Nachfolge" des Jüngers sowie der Ausdruck der Apostelgeschichte für den christlichen Glauben, das absolute „der Weg" (Apg 18,25; 19,9.23), bleiben in demselben archetypischen Bild.

Glauben

Ein dritter Gedankengang auf den Glauben zu nahm als Erfahrungsgrundlage die jedem aufgegebene Annahme seiner selbst und des Partners in einer menschlichen Beziehung, letztlich die Annahme des Daseins; das keineswegs selbstverständliche Ja zum Du, zu sich selbst, zur Welt, in der man lebt, ist rational nicht einholbar, bedeutet das „naive", ungeschützte Annehmen eines Spiels, dessen Verlauf und Ausgang wir nicht in der Hand haben. Anhand der „Biografie" von Max Frisch wurde die Angst vor dem Engagement, das in dem Ja zu sich und zum anderen liegt, vor der Übernahme der eigenen Geschichte, das heißt vor der Annahme seiner selbst deutlich. Darauf konnte die Entfaltung der Glaubensformel G. Ebelings aufbauen: Glauben als Sichgründen der Existenz außerhalb ihrer selbst. Ein Zugang zu Jesus erschloß sich von Hebr 12,2 her („Anführer und Vollender unseres Glaubens").

Was mit diesem Vorgehen gewollt und, wie die engagierten Gespräche der Teilnehmer zeigten, auch einigermaßen erreicht wurde, fasse ich noch einmal in ein paar Sätzen zusammen:

Der Glaube der Teilnehmer war nicht einfach vorauszusetzen, vielmehr sorgfältig freizulegen, gemeinsam zu ertasten. Ein willensmäßig festgehaltener dogmatischer Glaube mußte aus seiner Isolierung befreit und seine Ansatzpunkte und Analoga im Leben gesucht werden.

Dem intellektualisierten und dadurch wirklichkeitsfernen „Glauben" sollte die Chance geboten werden, sich in großen Bildern durch das schlichte verweilende Anschauen zu finden und damit auch den Gefühlsbereich, die Mitte des Menschen, zu ergreifen.

3. Kurzprotokoll von 8 Kaplänen über ihre Exerzitien

Das folgende Kurzprotokoll (von den Teilnehmern hergestellt) eines Kurses mit 8 Kaplänen belegt die Notwendigkeit eines anderen Weges. Als Thema hatte ich „Tod und Leben — Kreuz und Auferstehung" vorgeschlagen und in meditativen Vorträgen vorbereitet.

I. Vorfragen

Einige Fragen wurden voraus im Gespräch geklärt:

1. Tägliche Eucharistiefeier?	Die Gruppe entschied sich für eine Eucharistiefeier als Abschluß. Gründe: a) Liturgische Übersättigung; b) die gemeinsame Erfahrung sollte am Schluß in der Feier als Höhepunkt zusammengefaßt und vertieft werden.
2. Gemeinsames Gebet?	Alle hielten gemeinsames Breviergebet für nicht sinnvoll. Am Ende der Gespräche oder eines Vortrages wurde manchmal ein Gebet gesprochen.
3. Silentium?	Generelles Silentium wurde abgelehnt. Jeder konnte sich aufs Zimmer, in die Hauskapelle, beim Spaziergang in die Stille zurückziehen. Meditative Gespräche oder auch Vorträge des Leiters endeten öfter in längerem Schweigen.
II. Der Verlauf der Exerzitien	
Sonntagabend	Als Einstieg F. Kafka, „Eine kaiserliche Botschaft". Das anschließende Rundgespräch zeigte, daß jeder in seiner Situation getroffen war: Auftrag zu einer Botschaft, die ersehnt wird, aber nicht ankommt. (Im Laufe der Tage wurden noch einige Stücke der zeitgenössischen Literatur vorgelegt, die aber nicht mehr den starken Eindruck des Kafkatextes erreichten.)
Montag	a) Leiter erfragt reihum die Erwartungen der Teilnehmer: Erholung, zur Ruhe kommen; eigenen Standpunkt klären, sich neu orientieren, gemeinsame Aussprache, was die anderen erfahren und denken; Alltag bewußt machen und vom Glauben her deuten. Dazu sollte auch das Thema „Tod und Leben – Kreuz und Auferstehung" beitragen. b) Ausgehend von Heideggers Analyse des „Man" (jeder bekam den Text in die Hand): Leben in seiner Uneigentlichkeit. Am Abend: R. Musil, „Die Amsel": ein flaches Leben erhält durch drei Konfrontationen einen entscheidenden, alles verändernden Anstoß.
Dienstag	Thema: Tod. Der Vortrag ohne Gespräch wurde als wohltuend empfunden, doch kein existenzieller Zugang zum Thema; der Ansatzpunkt in unserem Leben wurde nicht getroffen. Das zeigte sich abends im Gespräch. Wichtige Folgerung: Verschiedener Ausgangspunkt von Leiter und Teilnehmern wurde bewußt. Wo jeder von seiner Erfahrung her zu einem bestimmten Thema etwas sagen durfte, waren wir am meisten dabei. Konflikt für den Leiter, da er ein vorgegebenes Programm hatte. Der Leiter ging jedoch auf Kosten des Programms weithin auf unseren Erfahrungsaustausch ein.
Mittwoch	a) Vortrag über Tod und Leben war zu abstrakt und bestätigte unseren Einwand. b) Erfahrungsaustausch über das Gebet (positiv). c) Von Röm 6,3–5 her fanden wir nur schwer Zugang zur

Deutung von Tod und Leben. Anschließend Vorbereitung der Eucharistie: Wir brauchten längere Zeit für die formale und inhaltliche Gestaltung.

Donnerstag

a) Erfahrungsaustausch über Eucharistiefeier (positiv).
b) Abschluß: Eucharistiefeier (gemeinsames Erlebnis).

III. Wichtigste Erfahrung

Reflexion (rational und spirituell) über die Echtheit unseres Tuns ist notwendig. Ausgangspunkt sollte die Erfahrung jedes einzelnen sein (induktives Gespräch der Gruppe), daran sollte sich die Deutung unseres Lebens mittels zeitgenössischer Literatur, Kunst, Musik und vom Glauben her anschließen (evtl. Vortrag des Leiters).

IV. Anregung

An alle Priester in der Diözese sollte ein Angebot verschiedener Exerzitienmodelle gemacht werden.

Der Kurs war zwar gut aufgenommen worden, doch blieb der Eindruck zwiespältig. Im Schlußgespräch wurden die Meinungen der Teilnehmer zusammengetragen, um die gewonnenen Erfahrungen für einen drei Wochen später stattfindenden Kurs mit sechs Kaplänen nutzbar zu machen: Vor allem hatte sich gezeigt, daß die Seelsorgsarbeit nicht einfach für vier Tage vergessen, also auch nicht durch das Vorlegen einer theologischen Meditation zugedeckt werden konnte. Es schien besser, von der Situation der Teilnehmer aus die zu behandelnden Themen zu finden; die Methode sollte nicht durch ein Meister-Schüler-Verhältnis bestimmt werden, sondern durch das brüderliche Gespräch von Glaubenden, die einander helfen, indem sie Zeugnis ihres eigenen Glaubens geben – also nicht durch Belehren und Diskutieren. In den Gesprächen war vor allem darauf zu achten, daß jeder seinen Beitrag aus seiner Erfahrung gab, ohne sich hinter Gelerntem und Gewußtem zu verstecken.

Der Kurs war nicht als gruppendynamische Übung geplant und durchgeführt, doch verfügten die meisten Teilnehmer über Erfahrungen auf diesem Gebiet. Ich teile mein im Anschluß an die Gespräche verfaßtes Protokoll ohne wesentliche Korrekturen mit.

4. Kurzprotokoll über Exerzitien mit einer Gruppe von 6 Kaplänen

Sonntag, abends

(Einführendes Gespräch): Was ist der Zweck dieser Tage? Eine Besinnungspause; sich aus dem blindmachenden Betrieb herausziehen, um die ansteigenden Probleme anzuschauen, das heißt, sich ihnen zu stellen, der Problemverschleierung entgegenzuarbeiten. Wir machen das, nicht indem wir das Idealbild des Priesters malen oder die Idealforderungen in aller Größe entfalten, sondern indem wir unser eigenes Dasein, besser: unsere Situation (persönlicher Stand, Berufsarbeit, Welt um uns herum) reflektieren und von da aus

die Konfrontation mit der Botschaft und dem Auftrag Jesu versuchen.

Es geht uns nicht nur um rationale Analyse, sondern wir suchen Bilder, Modelle, in die hinein wir unsere Erfahrungen sammeln, anhand deren wir sie komprimieren, aussagen und verarbeiten können.

Wir lesen: F. Kafka, „Eine kaiserliche Botschaft", deuten die Parabel im Gespräch; in allen ihren Figuren können wir uns verstehen. Frage: Was ist es eigentlich, das die Botschaft am Ankommen hindert?

Montag, morgens

Über das Schicksal der Botschaft, die wir verkünden: Wir rufen uns anhand der Kafka-Parabel nochmals das Problem in Erinnerung, daß es starke Hindernisse für die Botschaft gibt. Kann sie überhaupt ankommen? — Wir sammeln reihum Schriftstellen zum Thema „Die Botschaft kommt an": Aussendung der Jünger; Parabel vom Sämann, von der selbstwachsenden Saat; vom Senfkorn; der Logos, der in die Welt kommt (Jo 1); das Wort, das nicht leer zurückkehrt (Jesaja).

Das Gespräch erbringt, daß wir gelassen und unverkrampft arbeiten sollten, im Vertrauen auf die Kraft der Botschaft. Die Hindernisse wären etwa: unsere eigene Unkenntnis der Botschaft; sonstige Unzulänglichkeiten; die mangelnde Kontrolle durch Erfolg oder Mißerfolg; Desinteresse der Leute; die Botschaft wird zu wenig mit dem Leben und der normalen Sprache vermittelt.

Nachmittags

Was haben wir zu verkündigen?

Eine Kurzformel des Glaubens ist notwendig (im Sinne K. Rahners); der Glaube muß so ausgesagt werden, daß er auf die Frage meines Lebens Antwort gibt. Wir versuchen, in einer kurzen Stellungnahme reihum, einander Zeugnis von unserem Glauben zu geben; jeder formuliert kurz, worin er gegenwärtig für sich selber den Schwerpunkt der Botschaft Jesu findet:

Die Botschaft von der Vergebung der Sünden.

Der eschatologische Akzent der Botschaft: das Leben hat in allem Scheitern einen Sinn.

Die Botschaft macht frei für das je neue Erfassen und Aussagen, löst aus der gesetzhaften Festlegung und Verhärtung.

Jesus ruft zur Mitmenschlichkeit auf (Trinitätsdogma als Sigel für Kommunikation und Gemeinschaft).

Die Realität der Gnade: daß der Mensch offen bleibt, staunen kann, das Dasein als Geschenk annimmt.

Die Inkarnation als Formel dafür, daß Gott im Mitmenschen nahe ist.

Abends: Wortgottesdienst

Jeder sagt reihum frei eine Stelle aus der Heiligen Schrift, die ihm besonders teuer ist, und kommentiert sie kurz:

Zur Freiheit hat uns Christus befreit (Gal 5). – Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt. – Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben für seine Freunde gibt. – Gott alles in allem (1 Kor 15). – Und das Wort ist Fleisch geworden. – Den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen ... – Zum Abschluß spricht jeder einige Worte des Gebets.

Danach lesen wir (auszugsweise) Dostojewskij, Das Gespräch zwischen Christus und dem Großinquisitor (aus „Die Brüder Karamasow").

Dienstag, morgens

Was meinen wir mit „Gott"?

In dieser zentralen, meist übergangenen, weil für selbstverständlich gehaltenen Frage geht es zunächst um die Kritik an unseren Vorstellungen, um das Durcharbeiten des von Kindheit an in uns aufgehäuften Stoffes – und um das Zeugnis, das wir einander geben.

Wir versuchen, uns an die frühen Kindheitseindrücke und -vorstellungen von Gott zu erinnern. Es erweist sich als schwierig, konkret von den Wahrnehmungen bzw. Erinnerungen auszugehen. Wir verfallen zu leicht der Gefahr, uns rationalisierend abzusichern; es käme beim Ausgraben der Kindheitsvorstellungen auf die Erinnerung an deren emotionale Besetzung an, um von daher gegenwärtige Schwierigkeiten oder Einseitigkeiten zu lösen.

Wir fragen reihum, wo in unserem Leben die Stellen sind, an denen es Sinn hat, den Namen Gottes ins Spiel zu bringen – Anlässe und Chancen also, „den Namen Gottes auszurufen": in der Erfahrung, daß jemand seine Egozentrik überwindet, auf einen anderen zugeht; Fraglichkeit meines Daseins; Du-Beziehung; Einsamkeit, etwa auf einem Berg.

Nachmittags

Wie kann man zeigen, daß „Gott" keine nützliche Illusion ist? Das Gespräch war etwas zerfahren. Reden wir nicht verdächtigerweise im apologetischen Stil, so als wollten wir um jeden Preis an unserem gewohnten, nützlichen „lieben Gott" festhalten? Sind wir etwa unfähig, die Anfechtung überhaupt an uns heranzulassen? Zum Schluß einige zusammenfassende Thesen zum Problem des Redens von Gott.

Abends: Schriftlesung und Gespräch

Gn 16: Hagar in der Wüste (Übersetzung von M. Buber und F. Rosenzweig): Wo eine Lebenswende ist, wo ein Mensch Mut faßt und sein Leben in die Hand nimmt, wo ihm ein Sinn seines Lebens aufgeht, da ruft er den Namen Gottes aus.

Mittwoch, morgens

Welche Bedeutung und welche Schwierigkeiten hat für uns die Eucharistiefeier?

Jeder sagt, welche Schriftstelle er als Ausgangspunkt für die Erklärung der Eucharistie nehmen würde: 1 Kor 11; „Sie

erkannten ihn am Brotbrechen" (Emmausgeschichte bei Lukas); „Brot des Lebens" (Jo 6); Jesus ißt mit Zöllnern und Sündern. – Wir sprechen die Probleme aus, die wir bei der Feier der Eucharistie spüren; schwierig ist: die Feier vor Ungläubigen, etwa bei gesellschaftlichen Anlässen; die oft erzwungen monologische Feier des Priesters; eine gewisse eucharistische „Überfütterung"; die Gefahr, sich in der Rolle des Leiters zu gefallen und Bestätigung zu suchen. – Jeder sagt, was ihm gegenwärtig die Eucharistie bedeutet: das Realsymbol für die Gegenwart Gottes; das „Aktuellwerden" Jesu; Erleben der Gemeinschaft, wenn auch nur mit wenigen. – Die Feier der Eucharistie muß mit dem Leben vermittelt werden; sie sollte mein Leben interpretieren und ihm Impulse geben.

Spätnachmittags

Eucharistiefeier mit dem Thema „Was heißt für uns: Jesus ist der Herr"?

Einführung: Als Theologen haben wir das Amt des Übersetzens und Auslegens; das gilt nicht nur für das Wort, sondern auch für die überlieferte Feier der Eucharistie; Notwendigkeit und Problematik allen Übersetzens („Traduttore traditore").

Lesung: Mk 2,1–12; Schriftgespräch dazu: Jesus ist der Maßgebende, indem er von den Behinderungen frei macht; wo spüren wir das? Die Fürbitten reihum sind ausgerichtet auf das „Herr, erbarme dich". – Eucharistiefeier ist das in Zeichen übersetzte „Programm" Jesu. – Außer dem Einsetzungsbericht und Per ipsum wird der Kanon frei formuliert und auf mehrere Sprecher verteilt, das Vaterunser mit Denk-Pausen zwischen den Bitten gesprochen. Nach der Kommunion (mit Brot und Wein) beschließt ein frei formuliertes Gebet die Feier.

Donnerstag: Schlußgespräch

Zum Verhältnis von Exerzitien und Alltag: Ideal-Predigten bedrücken eher und helfen nicht; man sollte Modelle einüben, wie man auch im Alltag das sogenannte geistliche Leben lebendig halten kann; unter geistlichem Leben verstehen wir die Dimension des gesamten Lebens, die sich nicht von selber versteht, weil sie den gesammelten Ernst meines Daseins, d. h. den Glauben, anfordert.

Die meisten knüpfen in ihrem „geistlichen Leben" unmittelbar an der konkreten Arbeit an. Wird da nicht der Horizont zu eng? Die nötige Korrektur würde am besten durch geistliches Gespräch erbracht, um das man sich ernsthaft bemühen müßte – mit Kurskollegen oder auch mit Laien der Pfarrei.

Einige Grundsätze dieses Modells von Exerzitien seien noch einmal zusammengefaßt:

Zusammenfassung

Nicht im abstrakten Raum der Glaubenslehre anfangen, sondern die konkrete Situation der Teilnehmer einbeziehen.
Nicht indoktrinieren, sondern die Erfahrungen der Teilnehmer abrufen, durcharbeiten, weiterdenken, vertiefen.
Nicht monologisch-autoritär als Exerzitien„*meister*" sprechen, sondern die Teilnehmer in ihrem Wissen und in ihrer Erfahrung als Christen und als Seelsorger ernst nehmen, was sich in der Form des brüderlichen Gesprächs äußert.
Das Gespräch hat nicht den Stellenwert eines unverbindlichen Meinungsaustausches oder einer Diskussion, sondern des Glaubenszeugnisses, das wir einander schuldig sind und womit wir einander am besten helfen; es ist weithin erst einzuüben.
Man muß beim Einmaleins des Glaubens, beim Buchstabieren der Grundbegriffe ansetzen, nicht bei den höchsten dogmatischen Formeln, auch und gerade mit Priestern.
Es kann erhellend sein, einmal den Kopf nicht im Bibeltext zu verstecken, sondern zu prüfen, was man vom Bibeltext im Kopf hat.
Niemandem ist geholfen, wenn man hinsichtlich des gemeinsamen Betens und der gottesdienstlichen Feiern so tut, als ob es keine Probleme gäbe; man sollte vielmehr die Chance nützen, in diesem Kreis Gleichgesinnter tragfähige Formen einzuüben, nachdem man die Schwierigkeiten offen ins Auge gefaßt hat.
Zwei Teilnehmer waren beauftragt, eine schriftliche Kritik dieser Exerzitien auszuarbeiten; daraus die folgenden Abschnitte:
„Nachhaltig beeindruckt war ich von der Art unserer Gespräche. Die Exerzitien bestanden ja ganz aus Gesprächen. Es wurde kein einziger Vortrag gehalten, und doch waren wir jedesmal gleich richtig beim Thema, indem reihum ein jeder über seine eigenen Glaubenserfahrungen oder Schwierigkeiten redete. In diesem kleinen Kreis von 7 Leuten scheute sich keiner, ehrlich zu sein. Wir konnten uns damit gegenseitig viel geben: Exerzitien nicht nur als Gespräch des Individuums mit seinem Gott, sondern als Erfahrung des Herrn in unserer Mitte. – Diesmal war keine planmäßige Beichte, und wie mir scheint, wurde gerade damit erst echte Umkehr möglich, weil es keine Schablonen gab. Die Gespräche ersetzten zumindest in ihrer Wirkung die Beichte."
„Diese Exerzitien waren für mich die ersten, die mir Spaß gemacht haben, Exerzitien also, bei denen man sich nicht das Ende herbeiwünschte. – Warum eigentlich? Zum einen wohl deshalb, weil der Kreis klein war und wir uns alle schon von früher her kannten; wir waren sechs Teilnehmer

und der Leiter, eine gute Größe für eine Gruppe. Der zweite Grund war sicherlich der, daß Dr. W. sein Amt nicht als Exerzitienmeister, sondern als deren Leiter verstand, der immer wieder Impulse brachte und die Teilnehmer aus ihrer Erfahrung und derzeitigen Einstellung berichten ließ. Was mich bei den vorausgegangenen Exerzitien immer abstieß, war die Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der Begriffe wie Gnade, Umkehr, Danksagung usw. gebraucht wurden. Hier dagegen wurde versucht, im Glauben wieder vorne anzufangen, zu buchstabieren (z. B. versuchte jeder zu sagen, was ihm Gott gegenwärtig bedeutet, dann sprach jeder die Schriftstelle, die ihm augenblicklich die liebste und wichtigste ist)."

Viele unwägbare Momente mögen in diesen Berichten übergangen worden sein. Jedenfalls erlaubt ein solches Protokoll über einen Kurs, daß sich alle Teilnehmer, also auch der Leiter, Rechenschaft über Vorteile und Fehler ihres Vorgehens geben können; Exerzitien sind eine zu große Chance, als daß man ihre Gestaltung gedankenlos dem Herkommen oder den Gewohnheiten eines Exerzitienmeisters überlassen dürfte. Sollen sie gelingen, müßten sie ihrer Form nach für jeden Kurs neu erfunden werden; sie zu einem festen Ritus erstarren lassen, heißt sie der Langeweile ausliefern.

Viele erwarten sich von den Exerzitien beschauliches Ausruhen, Erholen; so notwendig das ist, verkennt es doch den Stellenwert von Exerzitien, die ja kein Ferienersatz sind. Exerzitien sind Übungen, nicht als Selbstzweck, sondern für den Alltag der Teilnehmenden gedacht; ob sie ihn nur angenehm unterbrechen oder dem Alltag wirklich dienen, das entscheidet über ihren Wert.

Hermann Ehle

Neuordnung ländlicher Seelsorge — aber wie?

Kooperationsformen in der Pfarrseelsorge*

Kooperation zwischen einzelnen Priestern

Die Neuordnung der Pfarrseelsorge besteht vor allem darin, wirkungsvolle Formen der Kooperation einzurichten; dazu zwingt der Priestermangel, dazu zwingt vor allem auch das differenzierte Leben in einer modernen Industriegesellschaft.

Für die Kooperation gibt es eine Reihe von Möglichkeiten; in der Diskussion der letzten Jahre haben sich mehrere mögliche Modelle gezeigt.

1. Die Priester der Nachbarpfarreien helfen sich gegenseitig aus: im Urlaub, bei besonderen Festen, im Krankheits- und

* Gekürzte Fassung eines auch in den Mitteilungen der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands (14. Jg., Nr. 3, 1970) abgedruckten Beitrages.

Todesfall. Diese Form der *„Nachbarschaftshilfe"* war bisher schon weithin üblich, aber auch die einzige Form der Kooperation in der Seelsorge.

2. Die Priester eines Dekanates tauschen sich nach einem festgelegten *Turnus am Wochenende* gegenseitig aus; so bekommen die Gläubigen regelmäßig an ihrem eigenen Ort einen anderen Prediger zu hören und können an ihrem eigenen Ort auch bei einem „fremden" Beichtvater zur Beichte gehen. Diese Form der Kooperation bringt zwar in der Arbeitsbelastung für den einzelnen Priester wenig Erleichterung, wohl aber eine geistig belebende Abwechslung sowohl für die Gläubigen als auch für den Priester.

3. Alle Priester eines bestimmten Gebietes – etwa eines Dekanates – wohnen gemeinsam in einem Haus an einem zentralen Ort und betreuen von dort aus die einzelnen Pfarreien: *zentrale Seelsorgestationen.* Die Priester bilden eine intensive Arbeits- und Wohngemeinschaft, die viele Vorteile hat. Die Priester können sich auf bestimmte Aufgaben spezialisieren (etwa Schule, Krankenseelsorge, Jugendarbeit usw.), ihre Aufgaben miteinander im Team absprechen, und außerdem werden sie aus ihrer Vereinsamung in den einzelnen Pfarreien herausgerissen. Diese Lösung wurde vor allem in Frankreich praktiziert. Nachteil dieser Form der Kooperation ist, daß der Priester nicht mehr am Ort selber mit den Gläubigen zusammen wohnt, was häufig einen Rückgang des traditionellen kirchlichen Lebens in den Pfarreien zur Folge hat. Außerdem waren viele Priester für eine solche Wohnungsgemeinschaft psychologisch nicht vorbereitet.

Kooperation zwischen Priestern und Laien

4. Der Pfarrer sucht sich neben seinen traditionellen „Hilfskräften", wie Küster, Meßdiener und Organisten, *Mitarbeiter für die eigentliche Seelsorge,* etwa eine Seelsorgehelferin für die Hausbesuche, eine Katechetin für den Religionsunterricht in der Schule, eine Verwaltungsangestellte für das Pfarrbüro; außerdem eine Caritasschwester für die Betreuung der sozial Schwachen und Kranken und eine Kindergärtnerin für die Aufgaben in der vorschulischen Erziehung. Daneben wußte sich ein tüchtiger Pfarrer noch eine ganze Reihe von ehrenamtlichen Kräften zu engagieren: Jugendführerinnen und Jugendführer für die Betreuung der Jugendgruppen, Vorsitzende für die verschiedenen kirchlichen Vereine, Sammler für die verschiedenen Wohltätigkeitskollekten und schließlich die Mitglieder des Kirchenvorstandes, der die Finanzen der Pfarrgemeinde mitberaten sollte.

5. Die *Pfarrgemeinderäte* oder Pfarrkomitees. Die Pfarrgemeinderäte werden überwiegend nicht mehr vom Pfarrer

bestellt, sondern von der Gemeinde gewählt. Die Laien sind nicht länger mehr bloßes Objekt der Seelsorge, sondern selber auch Träger der Seelsorge, mitverantwortlich für das Heil aller in der Gemeinde.

Man sehe sich einmal das breite Programm eines echten, selbstbewußten Pfarrgemeinderates an. Eine solchermaßen erwachte Pfarrei muß sich sehr bald nach einer ganzen Reihe haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeiter umsehen, die aber jetzt nicht mehr im Auftrag des Pfarrers als dessen Hilfskräfte handeln, sondern im Auftrag der Gesamtgemeinde. So kam es zu einigen neuen Pfarrmodellen:

6. Die Pfarrei wird geleitet von einem *Team*, bestehend aus dem Priester als Gemeindevorsteher und den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern in der Seelsorge. Dieses Team ist dem Pfarrgemeinderat verantwortlich. Der Pfarrgemeinderat berät das Team und gibt ihm die wichtigsten Richtlinien und Entscheidungen vor. Dieses Modell entspricht in etwa dem, was in den verschiedenen Diözesanverfassungen für die neuen Pfarrgemeinderäte vorgesehen ist – natürlich mit erheblichen Unterschieden, vor allem, was die Verteilung der Kompetenzen angeht.

Die in Punkt 4 bis 6 beschriebenen Formen der Kooperation sind Kooperationsformen innerhalb eines einzelnen Pfarrterritoriums. Nun zeigt es sich aber immer mehr, daß viele Pfarreien nicht in der Lage sind, die erforderlichen hauptamtlichen Mitarbeiter für die Seelsorge zu gewinnen, weil sie zu klein sind; viele können nicht einmal mehr einen eigenen Priester für sich bekommen. Das führt zur nächsten Grundform der Kooperation, nämlich der Kooperation mehrerer Pfarreien. Hierbei kommen wir nun zu den eigentlichen Pfarrmodellen der modernen Seelsorge:

Kooperation mehrerer Pfarreien

7. Mehrere benachbarte Pfarreien schließen sich freiwillig zu einem *Pfarrverband* zusammen; das wird gewöhnlich geschehen durch einen formellen Vertrag, wie das etwa in der Diözese Augsburg versucht wird. Jede Pfarrei bleibt für sich selbständig, mit einem eigenen Ortsvorsteher (Priester, soweit vorhanden) und einem eigenen Pfarrgemeinderat. Jeder Pfarrgemeinderat delegiert einen oder mehrere Vertreter in den Gesamtpfarrgemeinderat des Pfarrverbandes. In diesem Gesamtpfarrgemeinderat können sich nun die einzelnen Pfarreien in der Form einer lockeren Arbeitsgemeinschaft gegenseitig über die anstehenden Aufgaben informieren und für einzelne Fälle jeweils gemeinsame Aufgaben absprechen oder bestimmte Aufgaben auf Dauer – allerdings widerruflich – delegieren. Solche delegierte Aufgaben können sein: Sozialdienst (Caritas), Bildung (Jugend- und Erwachsenenbildung), Familienarbeit, Verwaltung. Ein Pfarr-

verband kann nun sehr wohl alle erforderlichen hauptberuflichen Mitarbeiter für die Seelsorge anstellen, die dann zusammen mit den einzelnen Ortspfarrern die Arbeitsgemeinschaft bilden. Diese können sich ihre speziellen Aufgaben über das ganze Gebiet des Pfarrverbandes hinweg aufteilen. Wichtig dabei ist, daß jedes Mitglied dieses Teams jeweils in einer bestimmten Pfarrei wohnt und dort die Funktion eines Vorstehers mit einer gewissen Gesamtverantwortung für diese Pfarrei ausübt — also Arbeitsgemeinschaft, aber keine Wohngemeinschaft.

Verbandspfarrei und ihre Aufgabenteilung

8. Ein weiterer Schritt der Kooperation könnte dann die *Verbandspfarrei* sein. In einer solchen Verbandspfarrei bleiben die einzelnen Teilgemeinden zwar ganz ähnlich erhalten wie in Modell 7, aber sie haben ihre rechtliche Selbständigkeit und einen breiten Kompetenzbereich an die Verbandspfarrei für dauernd abgegeben. Diese Verbandspfarrei ist viel stärker zentralisiert, auch wenn ein gewisser föderativer Charakter in bezug auf die Basisgemeinden erhalten bleibt. In diesem Pfarrgemeinderat sollen nur so viele Mitglieder direkt regional gewählt werden, als Vertreter der einzelnen Basispfarreien delegiert sind. Eine solche Verbandspfarrei muß mehr noch, als das vielleicht bei einem Pfarrverband möglich ist, eine Größe haben, die es gestattet, daß alle wichtigen Funktionen mit hauptamtlichen Kräften besetzt werden können. Die Aufgabenteilung in einer solchen Pfarrei könnte etwa folgendermaßen aussehen:

Der priesterliche Vorsteher: Leitung, vor allem Inspiration des Teams, kirchliche Glaubensverkündigung, seelsorgerliche Beratung der Gläubigen, wichtige Hausbesuche, Spendung des Bußsakramentes, der Krankensalbung und Vorsteherschaft der Volleucharistie.

Der hauptamtliche Katechet (Katechetin): Religionsunterricht, je nach Ausbildung Predigtvollmacht, Erwachsenenbildung, Mithilfe im Gottesdienst (Wortgottesdienst mit Kommunionfeier).

Katechet(in): Außer Religionsunterricht Kinderseelsorge.

Der diakonische Dienst: Ein Fachmann (Diakon) sollte sich besonders caritativen Aufgaben widmen (Fürsorgefälle, Abständige, caritative Einrichtungen).

Verwaltung und Sekretariat: Außer den üblichen Routineaufgaben die technische Leitung von Aktionen usw.

Nebenberufliche Mitarbeiter: Bei besonderer Befähigung Predigtdienst in Wortgottesdiensten, evtl. später vielleicht sogar nebenberuflich Vorsteherschaft in der Eucharistiefeier, sicher aber Verantwortung für ganz bestimmte Teilaufgaben des seelsorglichen Dienstes.

In jeder Basispfarrei sollten weiterhin folgende Grund-

dienste gewährleistet sein: Verkündigung, Sakramentenspendung, Bruderdienst, Sachdienst (etwa Sorge für das Gotteshaus). Vor allem aber sollte der Sonntagsgottesdienst als Versammlung des Gottesvolkes weiterhin regelmäßig gefeiert werden. Solange nebenamtliche, geweihte Vorsteher für die Eucharistiefeier nicht möglich sind, ist wenigstens der Wortgottesdienst mit Kommunionfeier zu empfehlen. In regelmäßigen Abständen müßte der Priester der Gesamtgemeinde mit dieser Teilgemeinde Eucharistie feiern.

Die Größe einer solchen Pfarrei wird in den einzelnen Gebieten wohl sehr schwanken. Man wird sie nach Möglichkeit an die kommunalen Gebietsgrößen anzugleichen suchen. Jedenfalls sollten die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten berücksichtigt werden und müßten zwei Dinge immer sichergestellt sein:

a) daß weitgehend Substrukturen möglich sind – von der Basispfarrei bis hin zu kleineren Gesprächskreisen innerhalb dieser Basispfarrei und den Verbänden als „Kategorial-Gemeinden".

b) daß jeder Pfarrverband in eine weitergreifende Gebietsgröße eingebunden wird, etwa das Dekanat, den Kreis oder die Region.

Der Münsteraner Strukturplan

9. Das Pfarrmodell, das am weitesten geht, ist *das Modell des Münsteraner Strukturplanes*. Dieser Strukturplan sieht vor, im Anschluß an die Großgemeinden aus der kommunalen Gebietsneugliederung Großpfarreien in der Größenordnung zwischen 20.000 und 100.000 zu schaffen. Man ist der Meinung, daß nur in Pfarreien mit dieser Größenordnung sämtliche Grundfunktionen der Seelsorge durch hauptamtliche Kräfte und eigene Sachausschüsse wahrgenommen werden können. Alle Priester dieser Großpfarrei und alle hauptamtlichen Mitarbeiter sind in der sogenannten Seelsorgekonferenz zusammengefaßt. Der auf 6 Jahre gewählte Leiter dieser Großpfarrei ist der Dekan (das Dekanat wird es nach diesem Plan in Zukunft nicht mehr geben). Entscheidend ist aber auch in diesem Strukturplan, daß in dieser Großpfarrei eine reiche territoriale und kategoriale Substruktur erhalten bleiben muß: sog. kirchliche Gemeinden (die bisherigen Pfarreien und Seelsorgestationen mit einem Priester oder einem autorisierten Laien, aber ohne rechtliche Selbständigkeit und ohne Finanzhoheit, aber mit einem sogenannten Gemeindeausschuß und verschiedenen Arbeitskreisen für die anfallenden Aufgaben), Verbände, Gesprächszirkel, Wohnviertel, Siedlungsgemeinschaften und dergleichen. Ein geeignetes gemeinsames Pfarrzentrum mit einem Mehrzweckraum sollte beibehalten oder vorgesehen werden. Die nächstgrößere kirchliche Gebietsgliederung wäre hierbei

die sogenannte Region. Sechs solcher Regionen sollte in Zukunft das Bistum Münster umfassen (1,95 Millionen Katholiken) mit insgesamt etwa 50–80 Großpfarreien. Der Vorsteher der Region ist ein Bischofsvikar, der einen Regionalrat zur Seite hat. Die Region ist lediglich Koordinierungs-, Fortbildungs- und Verbindungsebene. Die Sachreferate der Großpfarrei und der Diözese finden sich hier nicht. – Durch eine breitangelegte Diskussion ist dieser Strukturplan inzwischen modifiziert worden.

Zusammenfassung

Die Pluralität im ländlichen Bereich erfordert ein plurales Angebot, auch in der Seelsorge. Plurale Angebote bedingen eine Spezialisierung unter den verschiedenen Aufgaben. Spezialisierung jedoch ist nur möglich, wenn größere Einheiten geschaffen werden.

Ziel einer Neuordung der ländlichen Seminare ist somit:

Schaffung größerer „Einheiten".

Möglichkeit zur Spezialisierung und Aufgabenteilung der in der Seelsorge tätigen Kräfte (z. B. auf Bildungsarbeit, Caritas, Sorge für spezielle Berufsgruppen usw.).

Einbindung der neugeschaffenen Einheiten in weitergreifende Strukturen, etwa das Dekanat, den Kreis oder die Region.

Ganz gleich, welches Modell der Kooperation gewählt wird – in jedem Fall ist folgendes zu beachten:

Mit den betroffenen Priestern und Gläubigen müssen Diskussionen geführt werden, so daß die neue Struktur nicht „überstülpt" erscheint, sondern das Ergebnis gemeinsamer Bemühungen ist. Darüber hinaus müßten die Gemeinden auf die neue Situation vorbereitet werden.

Substrukturen müssen weiterhin möglich sein (z. B. die bisherigen Pfarreien, Verbände, Wohnviertel und ähnliches), da in der kleineren Gruppe Glaube leichter erfahrbar und realisierbar ist. In den bisherigen Pfarreien sollten folgende Grunddienste weiterhin gewährleistet sein: Verkündigung, Sakramentenspendung, Bruderdienst und Sachdienst.

Aufgabenteilung zwischen den hauptamtlichen Kräften, Priestern und Laien. Der Idealfall dürfte das Team sein, in dem jeder sein Spezialgebiet hat, sich jedoch für das Ganze verantwortlich weiß.

Strukturen sind kein Selbstzweck, sondern ein Instrument, um die Aufgabe der Kirche in unserer Welt besser leisten zu können. Deshalb sollten die neuen Strukturen so flexibel sein, daß sie gegebenenfalls wieder geändert werden können.

Information

Einheit der Kirche durch neue Erfahrungen der Christen

Nach der langen Zeit der Trennung seien die katholische und die orthodoxen Kirchen heute auf Grund der neuen Erfahrungen des Lebens aufgerufen, den Weg zu einer vollkommenen Einheit zu gehen, die in der Konzelebration und in der Kommunion des gemeinsamen Heiligen Kelches besteht, erklärte der Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras I., in seinem Antwortschreiben an Papst Paul VI. – In einem Interview erklärte Athenagoras, daß für einen Kirchenführer nichts wichtiger sei als zu lernen, auf die geheimnisvolle Stimme des Volkes zu hören, denn es sei das Volk, geeint im Glauben und in der Liebe, das die Wahrheit bewahre.

Gemeinsame Abendmahlsfeier

Die Arbeiten am Text einer gemeinsamen Abendmahlsfeier für evangelische und katholische Christen stehen in Württemberg kurz vor dem Abschluß. Dies gab Prälat Alfred Weitmann, Rottenburg, Anfang Juli 1971 vor der württembergischen Landessynode bekannt. Nach Weitmanns Worten haben zwei zwischenkirchliche Kommissionen, bestehend aus Mitgliedern der Kirchenleitungen in Stuttgart und Rottenburg, Theologen und Experten beider Kirchen wie auch aus jeweils zwei Ehepaaren der „Arbeitskreise Mischehe" in Württemberg, die sich seit Anfang 1970 mit Fragen von Mischehe und Gottesdienst befassen, das ökumenische Klima im Lande erheblich verbessert.

Ökumenische Ausrichtung der action 365 bleibt

Der Zentralausschuß der „action 365" verteidigte die von ihrem Gründer, P. Johannes Leppich, als extrem mißbilligte ökumenische Prägung der action 365, deren Hauptaufgabe es sei, Modelle christlichen Zusammenlebens zu entwickeln, welche den Erfordernissen unserer Zeit gerecht werden. Die evangelischen und römisch-katholischen Christen in der action 365 wollen ihre Arbeit in Loyalität zu den Kirchen, denen sie angehören, und in Loyalität zu den Menschen, denen sie sich verpflichtet fühlen, wie bisher fortführen.

Zur Befreiung des Menschen

Der brasilianische Erzbischof Helder Camara erklärte in einer Ansprache anläßlich der 50-Jahr-Feier der Internationalen Organisation „Pax Romana" im Juli 1971, daß auf einer Landkarte der Freiheit heute in der Welt noch sehr viele dunkle Flecken zu sehen wären. Die Menschen in den Ländern der Dritten Welt schmachten unter Neokolonialismus. Der Begriff Freiheit habe für sie keinen konkreten Inhalt. In den entwickelten Ländern werde die Freiheit teils durch Diktatur rechter oder linker Provenienz unterdrückt, teils sei sie in den Demokratien in Wirklichkeit oft nur eine Pseudo-Freiheit. Auch in den sogenannten freien und reichen Ländern gebe es Unterdrückte: Opfer der Konsumgesellschaft, Opfer manipulierter Information, Opfer von Überzeugungsmechanismen, Opfer des Kapitals. Selbst die Presse, die Universitäten und die Religion, die oft als Hort der Freiheit gepriesen würden, seien immer wieder mit den Grenzen dieser Freiheit konfrontiert. Die befreiende Erziehung stoße dort, wo sie am nötigsten sei, auf die größten Schwierigkeiten. Eine Erziehung, die den Massen die Augen öffne und eine Solidarität der Unterdrückten entstehen lasse, stoße auf den, häufig auch aus dem Ausland unterstützten, Widerstand der Privilegierten, die diese Erziehung als Subversion, Agitation, Progressismus und Kommunistenhörigkeit diffamieren.

Kritik Kardinal Maurers am Reichtum der Kirche

Den Reichtum der katholischen Kirche hat der Präsident der bolivianischen Bischofskonferenz, Kardinal Jose Clemente Maurer, scharf verurteilt. Gleichzeitig forderte Maurer die Kirche auf, sich mit Herz, Seele und konkreten Taten den Armen zu verschreiben. In einem im Juli in La Paz veröffentlichten Schreiben an alle Bischöfe und Priester in Bolivien heißt es, der Zeitpunkt für die Kirche

sei gekommen, sich von tatsächlich vorhandenen, unleugbaren Reichtümern zu trennen, die sie in Jahrhunderten gesammelt hat; Reichtümer, die weder der Kirche noch dem Kirchenvolk nützen. In einem Kapitel des Dokuments „Was in Medellin unausgesprochen blieb" betont Maurer, die historische Anhäufung der kirchlichen Besitztümer sei vielleicht keine Sünde gewesen, aber man müsse sich in der heutigen, von Hunger und Elend bedrohten Welt fragen, ob diese Reichtümer ohne Sünde behalten werden dürfen.

Solidarische Mitarbeit am Aufbau des Sozialismus

In einer am 16. April 1971 veröffentlichten Deklaration über die Teilnahme der Christen am Aufbau des Sozialismus in Chile hat eine Gruppe von 80 chilenischen Priestern, die inmitten der Arbeiterklasse leben, zur gegenwärtigen Entwicklung Chiles Stellung genommen. Diese Analyse stellt fest, daß sich die Arbeiterklasse noch immer im Zustand der Ausbeutung befinde, was für sie Unterernährung, Fehlen von Wohnraum, Arbeitslosigkeit und fast völligen Ausschluß von den kulturellen Gütern bedeute. Für diese Situation gebe es eine klare und genau bestimmbare Ursache: es sei das System des Kapitalismus, errichtet durch die Macht des ausländischen Imperialismus und aufrechterhalten durch die herrschenden Klassen des eigenen Landes. Dieses System erniedrige den Arbeiter zu einem bloßen Instrument des Produktionsprozesses und sei Ursache sowohl für die oft sinnlose Verwendung der wirtschaftlichen Reserven als auch für die ungerechte Transferierung der Gewinne ins Ausland. Diese Situation könne nicht länger hingenommen werden. Die Priester stellen dann fest, daß durch die Machtergreifung der jetzigen Regierung und durch ihre entschiedenen Aktionen zugunsten des Aufbaus des Sozialismus in den Massen der arbeitenden Bevölkerung eine große Hoffnung aufgebrochen ist. „Diesem jetzt stattfindenden Prozeß fühlen wir uns verpflichtet, und wir wollen zu seinem Erfolg beitragen. Der tiefste Grund dieser Verpflichtung kommt aus unserem Glauben an Jesus Christus, ein Glaube, der sich je nach den historischen Gegebenheiten vertieft, erneuert und konkrete Gestalt annimmt. Christ sein heißt solidarisch sein. Solidarisch sein aber heißt in dieser Stunde der Geschichte Chiles: teilnehmen an den historischen Umwälzungen, die sich dieses Volk vorgezeichnet hat."

Gläubige Kommunisten in Katholischer Arbeiterbewegung

Mit der Frage einer Teilnahme von Christen an „sozialistischen Bewegungen" innerhalb der Arbeiterschaft befaßte sich eine in Issyles-Moulineaux abgehaltene Konferenz der Katholischen Arbeiterbewegung Frankreichs, an der neben 800 Delegierten, darunter zahlreiche Mitglieder und Funktionäre von Gewerkschaften, auch 15 Bischöfe teilnahmen. Zu der zur Debatte stehenden Problematik stellte der Erzbischof von Bordeaux, Mazier, fest, es sei Aufgabe der Kirche, für alles hellhörig zu sein, was an einem sozialistischen Konzept gut und wahr sei, es zu prüfen und es im Lichte des Evangeliums zu sieben.
Der Generalsekretär der Katholischen Arbeiterbewegung Frankreichs, Henri le Buan, sagte, ein atheistischer Marxismus und das Christentum seien zwar in ideologischer Hinsicht unvereinbar; die Katholische Arbeiterbewegung Frankreichs jedoch weise ihre kommunistisch-marxistischen Kameraden, die ihren Glauben trotzdem innerhalb der Kommunistischen Partei aktiv leben, nicht zurück. Die Kirche sei eine Heilsgemeinschaft aller, und es sei nicht Aufgabe der Katholischen Arbeiterbewegung, hier Einschränkungen und Verbote auszusprechen.

Christentum und Apartheid

Aus Anlaß des 10. Jahrestages der Unabhängigkeit der Südafrikanischen Republik wandte sich der Erzbischof von Bloemfontein, Joseph Fitzgerald, in einem Hirtenbrief gegen die Apartheidpolitik und nannte die von der Regierung angeführten Gründe für das Festhalten an einem System der Rassendiskriminierung völlig ungerechtfertigt. Statt die beiden Rassen zueinanderzuführen, verhärte die Regierung noch die bestehenden Spannungen. Der Erzbischof von Durban, Denis Hurley, erklärte, daß die große Mehrheit der weißen

Christen bisher Apartheid und christlichen Glauben miteinander ohne Gewissensbisse zu vereinen gewußt habe. Aber einige von ihnen hätten nun eingesehen, daß zwischen Christentum und Apartheid ein diametraler Gegensatz bestehe. Die Haltung dieser wenigen werde die Masse der anderen Christen zwingen, Farbe zu bekennen und einen eigenen Standpunkt einzunehmen.

Protest gegen Todesstrafe für türkische Studenten

Zu einem internationalen Protest, um die Ermordung jener jungen Menschen in Ankara, die für die Demokratie und nicht gegen sie gekämpft haben, zu verhindern, hat der Berliner Theologieprofessor Helmut Gollwitzer aufgerufen und sich gleichzeitig gegen die von einem Militär-Sondergericht gegen 21 türkische Studenten beantragte Todesstrafe gewandt. Die Studenten, von denen die meisten unter 25 Jahren sind, werden beschuldigt, an der Entführung von vier amerikanischen Soldaten beteiligt gewesen zu sein. Die Soldaten waren seinerzeit unverletzt wieder freigelassen worden. Zu dem Vorwurf, die Studenten hätten den Umsturz des Staates und die Beseitigung der demokratischen Verfassung der Türkei geplant, erklärte Gollwitzer, daß in Wahrheit die gegenwärtigen türkischen Machthaber den Umsturz vollzogen haben, dessen sie jene Studenten anklagen. Die jetzige Regierung gebe rund 5000 politische Gefangene zu, in Wirklichkeit dürften es jedoch viel mehr sein. Die geistige Elite des türkischen Volkes sei eingekerkert.

Rücktritt eines Bischofs wegen der Politik der USA-Hierarchie

Der 53jährige Bischof von Rhode Island, Bernard M. Kelly, stellte im Juli 1971 sein Amt zur Verfügung. Er erklärte, schuld daran sei die Frustration über die vorherrschende Stellungnahme und Politik der katholischen Hierarchie in den Vereinigten Staaten, die er unfähig sei zu begreifen und sich ihr anzupassen. Kelly hatte in den letzten Jahren vor allem durch kritische Stellungnahmen zum Vietnamkrieg und zu sozialen Problemen bereits einiges Aufsehen erregt. Er erklärte, ein Bischof habe die Verantwortung, mit seinem Beispiel voranzugehen, noch viel mehr als ein Priester. Auf der amerikanischen Bischofskonferenz in Detroit im April dieses Jahres wollte er ein Beispiel geben. Seine radikale Resolution gegen den Vietnamkrieg wurde aber nicht einmal zur Diskussion freigegeben.

„Tadel" an Bischöfen

In einer Kirche im Westen Chikagos versammelten sich im Juli dieses Jahres die Mitglieder der „Association of Chicago Priests" und stimmten mit 144 zu 126 dafür, Kardinal John Cody und seine sechs Weihbischöfe zu „tadeln". Nach Auffassung der amerikanischen Zeitschrift „Newsweek" sei die Mehrheit für diesen Beschluß zustandegekommen, weil die amerikanischen Bischöfe vier als konservativ bekannte Prälaten als Repräsentanten der katholischen Kirche der USA nach Rom zur Bischofssynode schicken wollten, zu einer Synode, auf der unter anderem über das heiße Eisen des Zölibats diskutiert werde.

Entlassung der Redaktion von „Il Regno"

Für den „Tod" der fortschrittlichen Zeitschrift „Il Regno" macht die am 27. Juni 1971 entlassene Redaktion das Vatikanische Staatssekretariat, die Italienische Bischofskonferenz, das Erzbischöfliche Ordinariat und die Leitung des Dehanoniani-Verlages verantwortlich. Der Fall Regno müsse im Rahmen der umfassenderen „Normalisierung" gesehen werden, die seit einiger Zeit in der Kirche im Gange sei. Die Hauptdivergenzen seien weniger diese oder jene Ideen gewesen, als vielmehr die Tatsache, daß „Il Regno" eine freie Stimme war: „fehlbar, ungenau und etwas rauh, aber frei." – Inzwischen haben über 400 katholische Laien an die italienische Bischofskonferenz appelliert, sich für die Wiederaufnahme der Regno-Redaktion einzusetzen.

Ex-Priester zum Dekan einer Katholisch-Theologischen Fakultät gewählt

Entgegen dem vatikanischen Verbot, laisierte Priester mit theologischen Lehraufgaben zu betrauen, ist an der Creigthon-Universität im

amerikanischen Bundesstaat Nebraska ein Ex-Priester zum Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät berufen worden. Der 38-jährige Michael Lawler, der früher dem Missionsorden der Spiritaner angehört hatte, wurde für ein Jahr in dieses Amt an der Jesuitenuniversität gewählt. Der Erzbischof von Omaha, Daniel E. Sheehan, nannte die Wahl Lawlers einen Akt des Ungehorsams gegenüber den vatikanischen Bestimmungen. John Ginsterblum, ein Professor der Theologischen Fakultät an der Universität Creigthon, begründete die Wahl des laisierten Priesters zum Dekan damit, daß Lawler der fähigste unter den möglichen Kandidaten sei.
Priesterprofessoren können immer häufiger auch nach ihrer Heirat weiter an ihren katholischen Universitäten als Professoren wirken. So behielt Ex-Priester Robert Johann seine Stelle an der Jesuitenuniversität Fordham in New York und Daniel Maguire an der Catholic University of America in Washington. Organisationen wie Bearings for Re-Establishment (in New York und Los Angeles), Carser Programming Institute (Washington) und Next Step (San Francisco) helfen ausgetretenen und austretenden Priestern psychologisch und wirtschaftlich weiter.

Religionsunterricht und Grundrechte des einzelnen

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat der Kultusministerkonferenz der Länder eine Stellungnahme zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts zugeleitet. Das Papier wurde von einer Kommission erarbeitet, der neben Staatsrechtlern und Kirchenjuristen auch Pädagogen und Theologen angehören. Es soll klären, inwieweit der Religionsunterricht sich im Rahmen der geltenden Gesetzgebung in ein neues Grundkonzept des Bildungswesens einfügen kann. In dem Gutachten wird festgestellt, die institutionelle Sicherung des Religionsunterrichts durch das Grundgesetz sei kein Privileg der Kirchen, sondern diene der Sicherung der Grundrechte des einzelnen. Die Autoren kommen zu der Auffassung, daß der Religionsunterricht zwar im Rahmen des Gesamtlehrangebots der Schule angesiedelt sein müsse, warnen jedoch vor seiner Aufnahme als eigenes zusätzliches Aufgabenfeld, da hierdurch die Gefahr einer Isolierung entstehen könnte. Inhaltlich müsse sich der Religionsunterricht „mit den verschiedenen geschichtlichen Formen des christlichen Glaubens" befassen und sich auch mit den nicht-christlichen Religionen auseinandersetzen. Dem Schüler müsse es jederzeit möglich sein, sich ohne Begründung schriftlich vom Religionsunterricht abzumelden. In der Stellungnahme wird davor gewarnt, das Abmeldeverfahren zu erschweren.

Berichte

Eine empirische Untersuchung zur Ehe- und Familienpastoral in der Schweiz

Im Jahre 1969 wurde dem Institut für Ehe- und Familienwissenschaft in Zürich vom Seelsorgerat der Diözese Chur der Auftrag erteilt, eine Umfrage durchzuführen über die „Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral". Aus dem Ende 1970 abgeschlossenen Bericht sollen hier einige Informationen wiedergegeben werden, welche besonders die Spannung aufzeigen, in welcher sich die Pastoral angesichts von Lehre und Recht einerseits und der Einstellung und Praxis von Geistlichen und Ehepaaren andererseits befindet.

Übersicht über die Umfrage

Um die Ergebnisse richtig einordnen zu können, ist zunächst die Umfrage als ganze zu skizzieren. Sie gliedert sich in drei Teile. Der statistische betraf Erhebungen bei allen Pfarreien der Diözese Chur, sowie bei allen Ordinariaten und selbständigen Generalvikariaten der ganzen Schweiz. Er umfaßt Angaben über Zahl der bestehenden Ehen in den einzelnen Pfarreien am 31. 12. 1968, über bekenntnisverschiedene Ehen, Verhältnis von kirchlicher und ziviler Trauung, Zahlen von geschiedenen und nichtwiederverheirateten sowie wiederverheirateten Katholiken. Von den insgesamt 337 Pfarreien antworteten 184 oder 56,4 Prozent. Die Ergeb-

nisse zeigten unter anderem große Lücken in der kirchlichen Statistik besonders hinsichtlich Geschiedener und Wiederverheirateter, sowie die geringen Auswirkungen der gelokkerten Mischehengesetzgebung seit 1966. Sie führte zum Beispiel zu keinem sichtbaren Ansteigen der kirchlichen Trauungen bekenntnisverschiedener Paare.

Der zweite Teil betrifft eine Befragung aller 572 aktiven Seelsorger. Es antworteten 44,23 Prozent.

Der dritte Teil schließlich stellt eine Stichprobenerhebung bei 1862 Ehepaaren dar. Es antworteten 481 oder 25,89 Prozent. Die Umfrage beschränkte sich auf städtische Gebiete (Zürich, Winterthur, Chur, mit 209 Antworten), Industriegebiete in den Kantonen Zürich, Graubünden und Schwyz (183 Antworten) und Bauerngebiete in den gleichen Kantonen (89 Antworten). Mann und Frau antworteten getrennt (auf dem gleichen Fragebogen) in 428 Fällen, 53 Antworten stammen nur von einem einzelnen Partner. So wurden insgesamt Antworten von 909 Personen ausgewertet. Sowohl beim zweiten als auch beim dritten Teil der Umfrage handelte es sich um schriftliche Interviews.

Ziel der Umfrage war, Antworten auf folgende Fragen zu erhalten:

1. Welches ist die jetzige Situation, der Ist-Zustand, der Ehe- und Familienpastoral? Welches sind ihre personellen und institutionellen Voraussetzungen und ideellen Konzeptionen?

2. Welche Bedürfnisse offener oder latenter Art sind vorhanden?

3. Sind die jetzt eingesetzten Mittel, die vorhandenen Konzeptionen in doktrineller und kirchenrechtlicher Hinsicht adäquat und effizient. Welche pastoralkritischen Tendenzen zeichnen sich ab, sowohl beim Seelsorger wie bei den Ehepaaren?

4. Ausgehend von der Hypothese, die sich auch in anderen kirchlichen Bereichen bestätigt, daß ein Gefälle zwischen lehrmäßigen und rechtlichen Positionen einerseits und situationsbezogenen pastorellen Notwendigkeiten andererseits besteht, wie und an welchen Punkten wird dieses Gefälle am deutlichsten sichtbar?

5. Welche Konsequenzen ergeben sich für die künftige Ehe- und Familienseelsorge?

Im folgenden seien aus dem sehr umfangreichen Material einige Resultate herausgegriffen, die besonders die dritte und vierte Frage illustrieren.

Sexualität und Empfängnisregelung

Infolge der zeitlichen Nähe zu „Humanae vitae" nahmen die sie betreffenden Fragen an die Seelsorger einen relativ großen Platz ein. Man erkundigte sich unter anderem danach, wer durch das päpstliche Schreiben am meisten in Schwierigkeiten geriet. Nach Ansicht der Seelsorger ergibt sich folgende Reihenfolge:

1. die Seelsorger selbst (39,1 Prozent)
2. junge Ehen (32,4 Prozent)
3. Paare um 40 (31,6 Prozent)
4. unbekannt (18,2 Prozent)
5. Paare um 50 und mehr (4,3 Prozent).

Von den Ehepaaren erklären sich 6,2 Prozent in allen Teilen mit der Enzyklika einverstanden. Gleichviele finden auch ihren zentralen Satz richtig, daß jeder eheliche Akt offenbleiben müsse auf die Weitergabe des Lebens. 29 Prozent sind über die Richtigkeit dieses Satzes im Unklaren.

Befragt nach dem Sinn des ehelichen Geschlechtslebens und den Normen, nach welchen es sich auszurichten hat, geben die Verheirateten folgende Auskünfte: Nur 4 Personen sind der Meinung, die eheliche Sexualität habe ausschließlich der Zeugung zu dienen. Rund 77 Prozent sehen in ihr auch unabhängig von der Zeugung einen sinnvollen Ausdruck der gegenseitigen Liebe. Durchschnittlich für 12 Prozent ist sie „eheliche Pflicht". Was die Normen betrifft, bestanden drei Möglichkeiten der Antwort: 1. Ausschließlich die Gebote der Kirche sind maßgebend für 1,2 Prozent der Antwortenden. 2. Nach dem eigenen Gewissen und der Situation von Ehe und Familie (vgl. Pastoralkonstitution Nr. 50,1) wollen sich in der Stadt 78 Prozent, in Industriegebieten 74 Prozent und auf dem Land 54 Prozent richten. 3. Die Gebote der Kirche *und* das eigene Gewissen sind für 18 Prozent maßgebend.

Scheidung und Wiederverheiratung

Hinsichtlich von Scheidung und Wiederverheiratung zeigte sich sowohl bei Seelsorgern wie bei Ehepaaren ein starkes Abrücken von

einer „harten Linie". Zwar möchten noch 35,5 Prozent der Geistlichen am generellen Scheidungsverbot unbedingt festhalten. Davon sind 53 Prozent auf dem Land, 36 Prozent in Industriegebieten und 23 Prozent in Städten tätig. Hingegen wünschen 52 Prozent eine differenziertere rechtliche und seelsorgliche Praxis. Den Ausschluß von den Sakramenten finden rund 10 Prozent gerechtfertigt. Mehr als die Hälfte sind auch hier für abgestufte Lösungen.
Nach der Ansicht von mehr als 50 Prozent der Ehepaare wäre in gewissen Fällen Scheidung das Richtige und deshalb zu ermöglichen, vor allem wenn keine Kinder (mehr) da sind. Der Ausschluß von den Sakramenten wird in der Stadt von 2,5 Prozent, auf dem Land und in Industriegebieten von 4 Prozent befürwortet. Unter Berücksichtigung der konkreten Situation, also bei einer fallweisen Beurteilung, wäre eine Wiederheirat Geschiedener von der Mehrheit aus gesehen möglich zu machen (Stadt und Industrie je 66 Prozent, Land 75 Prozent).

Hauptschwierigkeiten der Ehe- und Familienpastoral

In 9 vorgegebenen Antworten konnten die Geistlichen die Hauptschwierigkeiten der Ehe- und Familienseelsorge nennen. Es ergab sich folgende Reihe:
1. fehlende Zeit (40,7 Prozent)
2. Unsicherheit der kirchlichen Moral (40,3 Prozent)
3. Unzugänglichkeit jener, die Hilfe am nötigsten hätten (39 Prozent)
4. Ungenügen der eigenen Ausbildung (34 Prozent)
5. Kirchenrecht (24,5 Prozent)
6. Fehlen ausgebildeter Fachleute als Berater des Seelsorgers (18,6 Prozent)
7. Mißtrauen gegenüber dem Geistlichen (16,6 Prozent)
8. schwierige Abgrenzung der seelsorglichen Fachkompetenz (8 Prozent)
9. Fehlen eigener Eheerfahrungen (8 Prozent).
Entsprechend diesen Schwierigkeiten wünscht man Seelsorgehilfen in folgender Reihenfolge:
1. Unterlagen für die Ehevorbereitung, die Katechese usw.,
2. Pastoralkurse, Fallbesprechungsgruppen, Literaturhinweise zur eigenen Weiterbildung,
3. institutionalisierte Seelsorgehilfen in Form von Beratungsstellen, Veranstaltungskalender für Bildungsmöglichkeiten im Dienste von Ehe und Familie, Adressen von Ehevermittlungsstellen usw.,
4. Klärung doktrineller Fragen,
5. vermehrte Mitarbeit der Laien.

Wünsche der Ehepaare an die Seelsorge

Auf einer „Wunschliste" konnten die Ehepaare in 9 Punkten angeben, was sie von der Seelsorge am ehesten erwarten. In Stadt und Industrie an erster und auf dem Land an zweiter Stelle steht der Wunsch nach „mehr Freiheit für persönliche Entscheidungen". Überall am Schluß befinden sich „genaue Richtlinien für das sexuelle Leben". Ein starkes Bedürfnis besteht nach Hilfen zur sexuellen Aufklärung der Jugendlichen. Das hat auch die Unsicherheit vieler Ehepaare hinsichtlich des jugendlichen Sexualverhaltens, wie Masturbation, Petting und vorehelicher Beziehungen, gezeigt. Die Aufklärung der Kinder scheint weniger Probleme zu schaffen. Andere Wünsche, wie „größeres Verständnis für die Ehe", kirchliche Beratungsstellen für Lebensfragen, vermehrte Zuwendung zu Ledigen, Geschiedenen usw. nehmen je nach Region einen unterschiedlichen Stellenwert ein. Nicht sehr gefragt sind besondere Gottesdienste für Ehepaare und Familien (überall an zweitletzter Stelle).

Es wurden hier einige Informationen wiedergegeben, die keiner langen Deutung bedürfen. Im Arbeitsbericht* formulierte der Verfasser die Folgerung: Man erwartet von der Kirche nicht, „daß sie normiert, reglementiert und sanktioniert, sondern daß sie *informiert, begleitet, hilft, berät, versteht.* Bei den Seelsorgern drückt sich das so aus, daß sie mehrheitlich einer pastoralen Haltung und einer analogen rechtlichen Ordnung das Wort reden, die sich an der konkreten Situation orientieren. Die Ehepaare zeigten eine große Empfindlichkeit gegen ‚autoritäre Einmischung', wünschen aber gleichzeitig Hilfe und Rat" (S. 193).

Josef Duss-von Werdt, Zürich

* Der Arbeitsbericht kann beim Institut für Ehe- und Familienwissenschaft Zürich, Neptunstraße 38, CH-8032 Zürich, zum Preise von SFr. 28,– bezogen werden (250 S., A 4, broschiert).

Zentraler Pastoralplan — dezentralisierte Durchführung

Der polnische Seelsorgeplan für das Jahr 1971

Der neue Rektor der theologischen Hochschule von Breslau zeigt im folgenden Beitrag auf, wie eine Pastoralplanung aussehen soll, damit sie nicht die Initiative der Diözesen und Gemeinden behindert, sondern sie fördert. Ähnliche Überlegungen werden auf allen Ebenen einer Pastoralplanung erforderlich sein. *red*

Die Bearbeitung von Seelsorge- und Predigtplänen für das ganze Land nahm in Polen bereits institutionellen Charakter an. Die Konferenz des polnischen Episkopats gibt alljährlich derartige Pläne heraus, die von der Seelsorge-Kommission unter besonderer Mitwirkung der Marianischen Kommission vorbereitet und vom Plenum des Episkopats bestätigt werden. Sie sind für alle polnischen Diözesen und auch für die polnischen Emigrationszentren im Ausland verpflichtend und bilden einen Teil der umfassenderen, mehrjährigen Seelsorge- und Predigtpläne, von denen der das Volk zur Tausendjahrfeier der Taufe Polens vorbereitende neunjährige Plan der bekannteste war[1].

Diese Pläne waren Gegenstand zahlreicher Kontroversen. Die Gegner wendeten ein, daß diese Praxis zur übermäßigen Zentralisierung in der Seelsorge führe, die lokalen Bedürfnisse unberücksichtigt lasse, daß die Pläne zu eng abgegrenzte Themen behandelten, nicht aber die gesamte Lehre der Kirche und die vollständige Problematik des Menschen erschöpften, die Initiative kleinerer Zentren wesentlich einschränkten, und die Seelsorge lediglich auf ihre Ausübung begrenzten, die lokalen Seelsorger mithin zum Rang von ausführenden Organen seelsorgerischer Instruktionen reduzierten, während sie verantwortliche, schöpferische Diener und Helfer der Menschen sein sollen, usw.

Betont wurden aber auch die Vorteile, die aus einer derartigen Planung entspringen: die einheitliche und planmäßige Bildung der ganzen Gesellschaft, vor allem die Hilfe, die sie den Seelsorgern in ihrem Wirken bietet, und das besonders in Situationen, in denen die Publikationsmöglichkeiten begrenzt sind.

Man war bemüht, bei der Planung der Seelsorge die wahrgenommenen Mängel zu beseitigen. Das Ziel bestand darin, im Rahmen eines vierjährigen Predigtplanes die gesamte Lehre der Kirche, unter Berücksichtigung der in Polen bestehenden spezifischen Situation, erschöpfend zu behandeln[2]. Der Plan für 1971 brachte eine weitere Verbesserung und scheint die genannten Mängel nicht mehr zu enthalten. Vom methodischen Standpunkt aus zielte er auf eine gewisse Dezentralisierung der Seelsorger insofern hin, daß der Plan einen Rahmen- und einen allgemeinen Charakter hat: jede Diözese, ja selbst jedes Dekanat und jede Pfarrei kann den Plan ihrer eigenen spezifischen Situation anpassen. Aufgezeigt werden also nur die allgemeinen Richtungen und Formen der Wirksamkeit, ihre Konkretisierung wird den Ausführenden überlassen, wobei auf die entsprechende Fachliteratur verwiesen wird.

Der Plan zielt in erster Linie darauf hin, die Zeichen der Zeit zu interpretieren, die ungeheuren Bedürfnisse und Schwierigkeiten, auf die man heute im religiösen Leben stößt, aufzuzeigen und diesen die Formen der Wirksamkeit und auch meritorisch die Inhalte der Predigten und der Seelsorge anzupassen. Die allgemeine Thematik des Plans, dessen Losung „Gemeinschaft in Christus" lautet, ist insofern zentral, als sie alle grundlegenden seelsorgerischen Ziele vereint, was die Gefahr eines Sichverlierens in peripheren und detaillierten Problemen ausschließt. Sie entspricht auch den Zeichen der Zeit und den polnischen Bedürfnissen, denn eine der größten und hauptsächlichsten Gefahren besteht hier darin, daß das gegenseitige Vertrauen untergraben wird, die wesentlichen Ziele der kirchlichen Wirksamkeit verlorengehen und daß die Gemeinschaft der Gläubigen zersetzt wird. Dabei wird im Plan die Rolle von Kleingruppen im Aufbau der kirchlichen Wirklichkeit betont. Auf diese Weise nähert sich die Thematik des allgemeinen Plans der von der Marianischen Kommission (Kreuzzug der Liebe) bei ihrem eigenen Plan eingeschlagenen Richtung, so daß beide Pläne

1 *Frenstatzky*, Die große Novene, in: Der Seelsorger 36 (1966) 352–355.

2 W. *Miziolek*, Seelsorgeprogramm der Kirche in Polen, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 418 f.

dieses Mal fast in einen zusammenfallen. Man war also bemüht, alle Schwierigkeiten, die eine Planung immer begleiteten und begleiten, zu überbrücken.

Der gesamte Seelsorgeplan setzt sich zusammen aus dem Programm:

a) der theologischen Bildung der Geistlichkeit als Voraussetzung der Ausführung des Plans;

b) welches das Leben und die Dienstleistungen der Priester und ihre seelsorgerische Zusammenarbeit mit anderen betrifft;

c) der Liturgie;

d) seelsorgerischer Unternehmen in den Pfarreien und in den Dekanaten;

e) der Seelsorge für Orden;

f) der Homiletik und Katechetik, und aus den

g) Annexen zum Programm des theologischen Kommentars, einem Kalender von seelsorgerischen Vorhaben, detaillierten, von den einzelnen Diözesen bearbeiteten Instruktionen und aus bibliographischen Angaben.

Das allgemeine Ziel, das den Autoren des Programms vor Augen schwebte, deckt sich mit dem grundsätzlichen der Seelsorge. Es geht also vor allem um die Persönlichkeitsbildung des Christen im Geiste der Liebe Christi („der neue Mensch in Christus"), doch gleichzeitig auch um den Aufbau der Gemeinschaft der Kirche und, gestützt auf Liturgie und aktive Nächstenliebe, um Befestigung der Gemeinschaft mit den Brüdern. Das Ziel also ist allgemein; das Programm zeigt nur den Weg seiner Verwirklichung unter den konkreten Bedingungen der religiös-gesellschaftlichen Situation in Polen.

Das Programm der theologischen Bildung der Geistlichkeit sieht nicht nur eine Intensivierung ihrer Weiterbildung und die Aktualisierung ihrer theologischen Ausbildung vor, sondern auch eine Reihe von Kursen und Konferenzen, die als Seminare mit Diskussionen gedacht sind, damit der Seelsorger bei der letzten Ausarbeitung und Konkretisierung des Plans aktiv betätigt werde, was zu einem besseren Verständnis und zur besseren Ausführung desselben beitragen soll.

Vorgesehen ist auch die Berufung von speziellen Gruppen, die die Problematik des priesterlichen Lebens und Dienstes im Lichte der Thematik des Plans und im Kontext der in Polen bestehenden gesellschaftlich-kulturellen Verhältnisse analysieren sollen. Dies betrifft nicht nur die Formen der Seelsorge, sondern auch Fragen des Dialogs zwischen Bischöfen und Priestern, der räumlichen Verteilung und Besoldung von Geistlichen, der Schaffung von priesterlichen Gemeinschaften, der Zusammenarbeit zwischen Diözesan-Geistlichen und männlichen und weiblichen Orden sowie mit Weltlichen.

Im liturgischen Programm wurde die Art der Feier der Eucharistie besonders betont; diese muß, „um wahr und voll zu sein, sowohl zu verschiedenen Werken der Liebe und gegenseitigen Hilfe, als auch zur Missionsarbeit und zu verschiedenen Formen christlichen Zeugnisses führen". Das liturgische Jahr wurde in drei seelsorgerische Unterabschnitte aufgegliedert, von denen im ersten (vom 1. Advent- bis zum 1. Fastensonntag) Probleme der Familie und der Pfarrei behandelt werden, im zweiten die der Einheit mit Christus in der Kirche durch die Buße (Fastenzeit), im dritten die der Vereinigung in Christus im Geiste der paschalen Freude und Einheit im Hl. Geiste.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Seelsorgearbeit in den Pfarreien und Dekanaten gewidmet. Die Dekanatsseelsorge befindet sich in Polen auf der Etappe von ersten Versuchen, die naturgemäß mit Interesse verfolgt und kritisch beobachtet werden. Das betrifft insbesondere Fragen der Priestergemeinschaften und der Organisation einer weit mehr als bisher praktizierten engeren seelsorgerischen Zusammenarbeit im Dekanat sowie die gegenseitige materielle Hilfe zwischen Priestern und Pfarreien.

Das homiletische Lehrprogramm umfaßt vor allem Fragen der Moral, die im Geiste der Nachfolge Christi – also positiv und nicht allein negativ – behandelt wird. Die übergeordnete Losung der Predigten zu diesem Thema lautet: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." An konkrete Fragen des alltäglichen Lebens des zeitgenössischen Menschen anknüpfend, wurde hier die gesamte moralische Problematik mit eingeschlossen, und das sowohl im Anschluß an die in der Bibel enthaltene Lehre, als auch an grundsätzliche ethische Prinzipien. Diese Problematik in ein System zu fassen war nicht leicht, da viele ethische Fragen des

zeitgenössischen Lebens, besonders solche des Berufsethos, auf eine theoretische Bearbeitung noch warten. Selbst die Methode dieser Betrachtungen muß ständig vervollkommnet werden; Schwierigkeiten bestehen auch, was die Methodik der Vorhersage auf diesem Gebiet angeht. Hinzu kommt die Einordnung der theoretischen Problematik in die biblischen Lesungen.

Die Postulate, an biblische Lesungen anzuknüpfen sowie eine Systematik des Vortrages über einen bestimmten Fragenkomplex der Ethik zu finden, bildeten in manchen Fällen quasi eine Quadratur des Kreises. Die Verwirklichung beider Postulate ist nur zum Teil möglich, und das Problem selbst muß bei der Bearbeitung der folgenden Lehrprogramme noch eingehender analysiert werden. Der Autor ist sich dessen bewußt, daß die Pläne der folgenden Jahre in dieser Hinsicht bessere Lösungen bringen werden.

Das Programm, das die Kommission des Episkopats für Allgemeine Seelsorge vorbereitet, wird alljährlich durch das der Marianischen Kommission ergänzt; außerdem passen andere in den einzelnen Formen der Seelsorge sich spezialisierende Kommissionen die Pläne ihres Wirkens dem allgemeinen Seelsorgeplan an, so die Marianische Kommission des Episkopats, die für das laufende Jahr auf Fragen der Einheit, des gegenseitigen Vertrauens und der gegenseitigen Liebe besonderen Nachdruck legt, die Kommissionen für Fragen der Familienseelsorge, des Klerus, der Enthaltsamkeit, caritativer Seelsorge, das Sekretariat für Ordensfragen u. a. m.

Das bedeutet nicht, daß die Koordinierung aller dieser Vorhaben und detaillierten Pläne mit dem Hauptplan nichts zu wünschen übrig läßt. Die Verfasser standen aber auf dem Standpunkt, daß eine weitere Koordinierung wegen des Rahmencharakters dieses Plans in zentraler Instanz nicht mehr notwendig ist. Der zentrale Plan zeigt die Richtungen der Wirksamkeit an und liefert bzw. weist auf jene Materialien hin, die in der Praxis verwendet werden können bzw. sollen. Die Bearbeitung detaillierter, koordinierter, konkreter Pläne wird in Diözesen, Dekanaten, ja selbst in Pfarreien durchgeführt. Dem Prinzip der Dezentralisierung entsprechend, üben die höheren Instanzen die Funktion einer Hilfeleistung aus, zu allerletzt aber plant jeder Seelsorger, insbesondere der Pfarrer. Eine überaus wichtige Rolle spielt hier die Diözese, was mit der Voraussetzung harmoniert, daß der Haupt- und gleichzeitig der direkte Seelsorger in der Kirche der Bischof ist. *Jozef Majka, Wroclaw/Breslau*

Kritik

Die pastoralen Gremien[1]

Zu einem Entwurf der Klerikerkongregation und zu seiner Theologie

Immer noch aktuell

Wir kommen nocheinmal auf den am 12. März 1971 von der Klerikerkongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenz mit der Bitte um Stellungnahmen bis 15. Juni versandten Entwurf „über den Pastoralrat und seine Beziehungen zum Presbyterrat" zurück[2]. Zwar hoffen wir sehr, daß nicht nur die österreichische Bischofskonferenz „ernste Bedenken gegen die derzeitige Vorlage" angemeldet hat und daß der Entwurf nicht in Kraft gesetzt wird. Doch abgesehen davon, daß das durchaus nicht sicher ist, ist der Entwurf deshalb von Bedeutung, weil er erstmalig die Theologie liefert, die hinter manchen römischen Dokumenten der letzten Zeit steht.

Noch handelt es sich nur um einen Entwurf, zu dem „Ergänzungs- und Änderungsvorschläge" erbeten wurden. Da wir nun der Meinung sind, daß seine Verwirklichung die vom Konzil so gewünschte Mitsprache und Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes an der Sendung der Kirche (LD 2) eher verhindern als fördern und zu einer schweren

1 Der Verfasser verweist auf sein im Verlag Styria (Graz) erscheinendes Werk „Strukturreform der Kirche. Überlegungen zur Überwindung der Kirchenkrise", dem wesentliche Gedanken dieses Artikels entnommen sind. KK = Kirchenkonstitution des II. Vat.; LD = Laienapostolatsdekret des II. Vat.

2 Vgl. Diakonia / Der Seelsorger 2 (1971), 217–221.

Störung begrüßenswerter Initiativen in vielen Ländern führen müßte, fühlen wir uns zu einer kritischen Stellungnahme verpflichtet. Der dieser Zeitschrift gemachte Vorwurf, daß sie ihre Kritik an römischen Dokumenten in aller Öffentlichkeit vortrage, scheint uns nämlich nicht berechtigt. Wir sind vielmehr der Meinung, daß das nicht nur geschehen darf, sondern auch geschehen muß, wenn das Wohl der Kirche es verlangt. Der Grundsatz der alten Kirche: „Was alle berührt, soll auch von allen behandelt werden", hat auch heute noch Bedeutung[3]. Daß die Beratungsgremien des Gottesvolkes zu diesen Materien gehören, versteht sich wohl von selbst. Die Diskussion darüber nur den Bischöfen vorzubehalten, scheint uns der vom II. Vatikanum geforderten Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes nicht zu entsprechen.

Als Vorläufer des vorliegenden Entwurfes muß das Dokument über die Presbyterräte angesehen werden, das auf derselben Theologie aufbaut und bereits mit 11. April 1970 in Kraft ist, wenn auch noch eventuelle Korrekturen auf Grund der Erfahrungen damit für das neue Kirchenrechtsbuch in Aussicht gestellt wurden. Auch dazu war am 15. Januar 1969 ein Entwurf an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen verschickt worden, auf deren Antworten sich das in Kraft gesetzte Dokument auch beruft[4]. In diesem Dokument wird ausgeführt, daß der Presbyterrat „seiner Natur nach und seiner Verfahrensweise nach unter anderen Organen derselben Art hervorragt (eminet)" und daß „Titel und Name ‚Senat des Bischofs in der Leitung der Diözese' einzig dem Presbyterrat zukommt". Schon diese Regelung trägt in keiner Weise der Entwicklung Rechnung, die nach dem Konzil in weiten Teilen der Kirche stattgefunden hat und für die die Bischöfe auf Grund der ihnen im Motuproprio „Ecclesiae sanctae" (I 17§1) gegebenen Weisung schon „Richtlinien erlassen" haben.

Der neue Entwurf nennt einleitend die acht Mitarbeiter am Text, durchwegs in Rom und seiner Umgebung tätige Leute, an der Spitze der vom Konzil her als engagierter Gegner jeder Kollegialität der Bischöfe bekannte Bischof Carli von Segni. Hier wird schon ein methodischer Mangel offenbar. Eine „römische" Kommission scheint von der Arbeit her gewiß bequemer, von der Sache her aber weniger angezeigt. Bei den heutigen Verkehrsmöglichkeiten ist es kein Problem, eine Kommission auch international zusammenzusetzen. Ein Fachmann arbeitet eine Diskussionsgrundlage aus, zu der schriftliche Modi eingebracht werden können; der neue Text wird wieder herumgeschickt. Auf diese Weise kann mit wenigen Plenarsitzungen ein guter Text verabschiedet werden, wie zu Zeiten des Konzils auch bewiesen wurde.

Zur Entwicklung der Pastoralräte

Das Bischofsdekret des Konzils hat erklärt: „Es ist sehr zu wünschen (valde optandum), daß in jeder Diözese ein besonderer Pastoralrat eingesetzt wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht und dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören. Aufgabe dieses Rates wird es sein, alles, was die Seelsorgsarbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten" (Art. 27). Die Durchführungsverordnung des Motuproprio „Ecclesiae sanctae" betont wie auch beim Presbyterrat den beratenden Charakter; eine mögliche zeitliche Begrenzung hinsichtlich Mitgliedschaft und Tätigkeit, „wenn er auch der Natur der Sache nach eine dauernde Einrichtung ist". Alles übrige wird „der freien Entscheidung des Diözesanbischofs überlassen", im besonderen die Regelung der Beziehung zum Presbyterrat und der Beziehung dieser beiden Gremien zu anderen beratenden Gremien des Bischofs, welch letztere freilich ihre Kompetenz bis zu deren Neuordnung bewahren (I 15–17).

In den weiten Bereichen der Weltkirche hat man nun die Ansätze des Konzils aufgegriffen. Der Pastoralrat wurde zu einem wirklich repräsentativen Organ des ganzen Diözesanvolkes und zum Teil auch von unten – das heißt: von den Pfarrgemeinden her – ge-

3 Pius XII. hat in einer Ansprache 1950 festgestellt, daß die rechte Gedankenfreiheit, das Menschenrecht auf eigene Urteilsbildung und die öffentliche Meinung auch im Leben der Kirche von Bedeutung sind, ja daß für ihr Fehlen die Schuld sowohl auf die Hirten wie auf die Gläubigen falle (AAS 42, 1950, 256). Die öffentliche Meinung gründet letztlich in der Geistbegabung und damit im Glaubenssinn der ganzen Kirche. „Als Geistbegabter beurteilt (der Christ) alles, er selbst aber wird von keinem beurteilt" (1 Kor 2, 15; vgl. 1 Jo 2, 20).

4 Wie viele Bischöfe sich positiv und wie viele kritisch zu diesem Entwurf geäußert hatten, weiß man freilich nicht.

wählt bzw. delegiert, wenn auch dann vom Bischof bestätigt. In einem gewissen Rahmen und unter Wahrung der letzten Kompetenz des Bischofs wurde ihm vielfach auch ein Mitbestimmungsrecht eingeräumt. Es hat sich überdies als zweckmäßig erwiesen, ähnliche Gremien der Mitsprache und Mitverantwortung auch überdiözesan, auf nationaler Ebene, und besonders infradiözesan, auf der Ebene der Vikariate, der pastoralen Zonen bis zur Dekanats- und Pfarrebene, also pastorale Vikariatsräte, Dekanatsrräte oder Pfarrgemeinderäte zu errichten.

Der neue Entwurf und seine Theologie

1. Der Entwurf beschreibt den Pastoralrat als „Organ mit beratender Funktion, dessen sich der Diözesanbischof als Hilfe beim Studium (!) der die pastorale Arbeit der Diözese betreffenden Fragen bedienen kann (!)". Diese „Wesensbestimmung" wird als „Anordnung" der Ausführungsbestimmungen zum Bischofsdekret ausgegeben. Dabei braucht man nur die Texte zu vergleichen, um hier das Bemühen zu erkennen, den Pastoralrat in seiner Bedeutung herabzudrücken (Beschränkung auf Studium) und den absolut unverbindlichen Charakter der ganzen Einrichtung zu betonen (sich bedienen kann).
Die Theologie beginnt mit dem Hinweis, es handle sich beim Pastoralrat nicht um „die aktive Teilnahme aller Gläubigen an der einzigartigen Sendung der Kirche" durch die Taufe, sondern um „eine besondere, wenn auch nicht die einzige Manifestation des Prinzips der bestehenden Gemeinschaft zwischen den Gläubigen eines bestimmten Teiles des Gottesvolkes und ihrem eigenen Hirten", um „eine institutionelle Teilnahme der Gläubigen zur Unterstützung der pastoralen Sorge des eigenen Bischofs d. h. der kirchlichen Hierarchie" – als ob diese beiden Dinge nichts miteinander zu tun hätten und nicht das letzte eine Konsequenz und Konkretisierung des ersten wäre. Diese Tendenz wird fortgesetzt, wenn einerseits gesagt wird, beim Pastoralrat handle es sich „nicht um eine Teilnahme an der Ausübung des eigentlichen Bischofsamtes", das ein „persönliches Amt" sei, „wie auch die moralische und rechtliche Verantwortung, die sich aus der Ausübung dieses Amtes selbst ergibt, eine persönliche ist"; wohl aber „nehmen die Gläubigen durch den Pastoralrat an der Sorge teil, mit der der Bischof dieses sein eigenes und persönliches Amt ausübt, und noch genauer an der Sorge, mit der der Bischof die pastorale Arbeit der Diözese fördert und leitet"; wenn aber andererseits versucht wird, die „aktive Teilnahme der Gläubigen" auf Grund der Taufe möglichst auf eine geordnete christliche Lebensführung" zu reduzieren, wie sie sich in den „täglichen persönlichen, familiären und sozialen Verhältnissen", in „apostolischen Unternehmungen, persönlich oder in Gemeinschaft", manifestiert.

2. Der Entwurf insistiert auf dem „beratenden Charakter" hinsichtlich „jener konkreten Fragen, bezüglich derer der Bischof die Meinung des Pastoralrates zu erfahren wünscht". Die Initiative liegt also in Thematik und Ausführung allein beim Bischof: „Es gibt keine Frage, in wecher der Bischof gehalten wäre, den Pastoralrat anzuhören", wie er auch „in keiner Weise verpflichtet ist, entsprechend den praktischen Folgerungen zu handeln, zu denen der Pastoralrat in seinen ihm vom Bischof aufgetragenen Überlegungen und Untersuchungen gelangt ist. Es ist also Aufgabe des Pastoralrates, Vorschläge zu machen, Wünsche zu äußern, Erfahrungen mitzuteilen, Initiativen zu überlegen usw. bezüglich pastoraler Fragen, die ihm zum Studium und zur Überlegung vorgelegt wurden". Zudem forciert der Entwurf den *fakultativen Charakter* des Pastoralrates: der Bischof entscheidet frei, ob er einen Pastoralrat überhaupt errichtet oder nicht, jetzt oder später, für bestimmte Zeit oder auf Dauer; wenn er ihn dauernd errichtet, ist er frei, ihn einzuberufen oder nicht.
Als „gegen den Geist und Buchstaben des II. Vatikanum" wird erklärt, wenn man den Pastoralrat „als notwendiges Organ zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am amtlichen Wirken der Kirche", „als zusätzliches Organ des Bischofs für die jurisdiktionellen Handlungen in der Leitung seiner Diözese (wie dies durch den Presbyterrat geschieht)" und „als stimmberechtigtes Organ verstünde, welches rechtlich oder auch nur moralisch die Gewalt des Bischofs einschränkt bezüglich jener drei Funktionen des Lehrens, Heiligens und Leitens, welche seine pastorale Aufgabe

bilden". Nun ist gewiß der Pastoralrat – wie auch der Presbyterrat – im Konzil zunächst als beratendes Organ gedacht; wenn man aber die Lehre des II. Vatikanum über die grundsätzliche Koinonia und Mitverantwortung der ganzen Gemeinde für das ganze Leben und die ganze Sendung der Kirche (LD Art. 2) in Betracht zieht, wird man unschwer beurteilen können, ob die tatsächliche postkonziliare Entwicklung oder dieser Entwurf Geist und Buchstaben des II. Vatikanum gerecht wird.
Interessant ist diesbezüglich schon ein Vergleich der im Entwurf angegebenen Anmerkungen mit dem Text. Sie haben zum Teil nichts damit zu tun, oder sie beweisen eher das Gegenteil. So werden Stellen des Laienapostolatsdekretes und der Kirchenkonstitution, die sagen, daß die Sendung der Kirche nicht auf die Hierarchie eingeschränkt werden darf (Anmerkung 14), dafür bemüht zu demonstrieren, daß der Pastoralrat kein notwendiges Organ ist.

3. Was die *rechtliche Natur* des Pastoralrates anlangt, so sollen der Zeitraum, die Aufstellung, die Art der Ergänzung der vor Ablauf der Amtsperiode ausgeschiedenen Mitglieder partikularrechtlich vom Bischof geregelt werden, freilich unter Berücksichtigung der Normen des allgemeinen Rechtes wie auch der zuständigen Bischofskonferenz. Das Erlöschen oder wenigstens die Sistierung seiner Tätigkeit bei Sedisvakanz soll freilich gemeinrechtlich festgelegt werden – wenngleich die Durchführungsbestimmungen des Bischofsdekretes das nicht bestimmen –; denn ein Rat, der keinerlei Anteil an der Leitung der Diözese hat, muß mit der Person, die ihn bestellt hat, aufhören; außerdem soll der neue Bischof frei entscheiden können, ob er einen Pastoralrat weiterführen will oder nicht. Überdies bildet der Pastoralrat keinen Teil der Diözesankurie, da „diese aus jenen Organen besteht, deren sich der Bischof in der Ausübung seiner Jurisdiktionsgewalt bedient, wogegen die Funktion des Pastoralrates nicht legislative, rechtsprechende oder administrative Akte betrifft, die vom Bischof in Zusammenarbeit mit seinem Presbyterium bei der Leitung der Diözese gesetzt werden". Wie wenig diese Begründung hergibt, sieht man daraus, daß etwa der Weltlaienrat oder die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" durchaus Teil der Römischen Kurie sind, wiewohl sie auch nicht an der Ausübung weltkirchlicher Jurisdiktionsgewalt beteiligt sind, und daß bei allen postkonziliaren Synoden Laien selbst an der diözesanen Gesetzgebung mitwirken; übrigens erwähnt der Entwurf selbst völlig inkonsequent die Möglichkeit einer Teilnahme des gesamten Pastoralrates an Synoden, also an der Gesetzgebung.

4. Hinsichtlich der *Mitglieder* wird zwar zugestanden, daß sie „aus allen Kategorien der Gläubigen auszuwählen sind, so daß sich ein mögichst umfassendes Bild" des Diözesanvolkes ergibt; „das bedeutet jedoch nicht, daß diese Gläubigen, die den Pastoralrat bilden, eine repräsentative Funktion für die gesamte Diözese ausüben. Rechtlich gibt es nämlich diese Repräsentation nicht, weil die Mitglieder des Pastoralrates nicht Delegierte oder Deputierte der übrigen Gläubigen der Diözese sind. Die Mitglieder des Pastoralrates werden nicht von den Gläubigen der Diözese gewählt, sondern sie werden vom Bischof ausgewählt". Daraus wird gefolgert, daß auch die von den Mitgliedern des Pastoralrates vertretenen Meinungen „nicht im Namen der anderen Gläubigen oder im Namen jenes Teiles des Gottesvolkes, welcher die Diözese bildet", gegeben werden, sondern nur persönliche Meinungen im eigenen Namen". Dies ist typisch für die Beweisführung des Entwurfes. Selbstverständlich sind die Mitglieder des Pastoralrates nicht repräsentativ, wenn sie nur ernannt werden; die Frage ist aber, ob es nicht besser und unter Umständen notwendig *anders sein soll*, in welche Richtung ja auch die tatsächliche Entwicklung in vielen Ländern ging.
Der Entwurf versucht nun freilich, den nichtrepräsentativen Charakter des Pastoralrates theologisch, besser: juridisch zu untermauern: Aus Recht und Pflicht der Gläubigen, sich aktiv an der Sendung der Kirche auf Grund der Taufe zu beteiligen, folge nicht Recht und Pflicht, „der Hierarchie in der Ausübung ihres Hirtenamtes zur Seite zu stehen". „Die Gläubigen haben allerdings die Möglichkeit, entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer Stellung, die sie besitzen, die Oberhirten in ihren hierarchischen Funktio-

nen zu beraten; aber das ist nur eine rechtliche Möglichkeit, kein striktes Recht; da also das Recht fehlt, gibt es keine Ausübung des Rechtes, sei es persönlich, sei es über andere (Repräsentanten). Im zivilen Bereich gibt es die demokratisch geregelte Versammlung der Bürger (Parlament, Abgeordnetenkammer etc.), welche als Repräsentanten der anderen Bürger der Gemeinschaft Anteil haben an der Gesetzgebung und an der Fürsorge und dem Schutz des öffenlichen Wohles. Diese demokratische Einrichtung basiert aber auf dem Prinzip, daß alle Macht vom Volk ausgeht, welches diese ausübt durch die Organe, die von seinen Repräsentanten aufgestellt wurden. In der von Gott gegebenen Verfassung der Kirche ist es jedoch anders, da im Gottesvolk die heilige Gewalt nicht dem gesamten Volk zukommt, sondern sakramental den Hirten zugeteilt wird".

Auch hier wird leider übersehen, daß die Mitwirkung von Christen an der Ausübung des Hirtenamtes durch die Bischöfe sehr wohl mit ihrer in der Taufe wurzelnden Sendung zu tun hat und daß diese Mitwirkung nach dem Konzil geradezu zu einer Pflicht werden kann. Die konkrete Form der Ausübung jener Mitwirkung in einem Pastoralrat ist gewiß nicht „striktes Recht", aber eben rechtliche Möglichkeit, die unter bestimmten Umständen auch in rechtlich faßbare Formen gefaßt werden kann und vielleicht sogar soll. Der Vergleich mit dem zivilen Bereich ist eine völlig unangebrachte Verdunkelung des Sachverhaltes. Natürlich geht in der Kirche nicht alle Macht vom Volke aus, aber auch nicht von der Hierarchie, sondern von Christus, dem einzigen Herrn der Gemeinde. Ein zum Großteil gewählter und das gläubige Diözesanvolk, so gut es geht, wirklich repräsentierender Pastoralrat, der in gewissen Dingen und unter bestimmten und rechtlich festzulegenden Voraussetzungen auch an Entscheidungen beteiligt werden kann, widerspricht in keiner Weise der von Gott gegebenen Verfassung der Kirche, sofern die Kompetenz des Bischofs wenigstens durch ein entsprechendes Einspruchsrecht gesichert ist. Schon jetzt ist der Bischof in gewissen finanziellen Fragen an die Zustimmung von Gremien gebunden, die zum Teil aus Laien bestehen (vgl. cc. 1520; 1532 § 3; 1653 § 1), von der ganzen alten Geschichte der Kirche nicht zu reden, die man sonst als ganze für illegitim erklären müßte. Die Problematik des Entwurfes wird auch darin deutlich, daß zur gleichen Zeit, da dieser Entwurf versandt wurde, an der gleichen römischen Kurie eine Verfügung erarbeitet wurde, nach der Laien richterliche Funktionen übernehmen können, womit jedenfalls eine Unterstützung der Leitungsgewalt, wenn nicht überhaupt Jurisdiktionsgewalt gegeben ist.

Daraus, daß es sich beim Pastoralrat nicht um die Ausübung einer Pflicht oder eines Rechtes handelt, sondern „um die rechtliche Möglichkeit, einen Rat zu geben", die man „ausüben könne oder auch nicht", folgert der Entwurf noch, daß kein Gläubiger und keine Vereinigung rechtlich oder moralisch (!) verpflichtet werden kann, der Einladung zur Mitgliedschaft im Pastoralrat Folge zu leisten". Im übrigen wird dem Bischof zugestanden, einen Teil von Mitgliedern von bestimmten Personengruppen (Vereinigung der Ordensoberen) wählen zu lassen; offenbar sollen nur allgemeine Wahlen ausgeschlossen werden. Die Einberufung, auch außerordentlicher Sitzungen, so wie die Zuweisung der Beratungsgegenstände muß ausschließlich beim Bischof liegen. Der Bischof kann aber nach Beratung mit anderen Bischöfen derselben Bischofskonferenz bestimmte Zeiten festlegen „z. B. einmal im Jahr" (!).

5. Nach dem Entwurf sollen zwei Drittel des Pastoralrates Laien sein. Dadurch wird nach dem Entwurf ermöglicht, „daß im Pastoralrat alle jene Räte enthalten sind, von denen im Dekret über den Laienapostolat, Artikel 26, die Rede ist. Hier wird also einer Aufsaugung der Laienräte durch den Pastoralrat das Wort geredet, um „eine allzu große unnötige Vielfalt kirchlicher Einrichtungen zu vermeiden". Dabei wird übersehen, daß beide Räte verschiedene Aufgaben haben: im Pastoralrat geht es um eine Beratung des Bischofs, im Laienrat primär um die äußerst notwendige Zusammenarbeit und Koordinierung der laienapostolischen Werke und Vereinigungen, wobei die Laien die Führung haben, wie das Laienapostolatsdekret klar sagt. Direkt gegen das Laienapostolatsdekret des Konzils sagt der Entwurf: „Auch die

pastoral ungenügend geordnete und theologisch ungenügend begründete Bildung von Laiengremien auf allen Stufen der kirchlichen Organisation wird vermieden. Sie erweckt oft den Anschein oder kann ihn erwecken, als ob in der Kirche eine Art Laienhierarchie parallel zur Hierarchie auf Grund göttlicher Einsetzung bestehe."

Nun wird man gewiß überlegen, auf welchen Ebenen man die laienapostolischen Räte neben den Pastoralräten braucht. In kleinen Pfarreien wird der pastorale Pfarrgemeinderat gewiß auch die koordinierende Aufgabe des laienapostolischen Rates wahrnehmen können, auf diözesaner Ebene sicher nicht. Außerdem besteht dabei die Gefahr, daß der freie Laienapostolat, dessen Freiheit das Laienapostolatsdekret feierlich dekretiert hat (Art. 19), wieder völlig klerikalisiert wird. Im übrigen haben sich die diözesanen Laienräte weithin bereits als fruchtbar erwiesen.

Der Entwurf ist freilich auch der Bildung von „pastoralen Räten auf pfarrlicher oder überdiözesaner Ebene" nicht hold. – Gewiß hat das Konzil darüber nichts bestimmt, aber die diesbezügliche Entwicklung ist zweifellos im Geist des Konzils geschehen, und in vielen Diözesen könnte man sich die Pfarrgemeinderäte überhaupt nicht mehr wegdenken.

6. Auch hinsichtlich des Verhältnisses von Pastoralrat und Presbyterrat ignoriert der Entwurf die tatsächliche postkonziliare Entwicklung und die von den Bischöfen selbst vorgenommene Regelung in weiten Teilen der Kirche. Der Entwurf polemisiert zunächst wieder gegen „manche Verfasser", die in ihren Veröffentlichungen „in ganz ungewöhnlicher Weise Begriff und Funktion für zivile Verwaltungsstrukturen der demokratischen Gesellschaft auch auf kirchliche Strukturen" anwenden und „darum den Presbyterrat in der Leitung einer Teilkirche einfach mit dem Senat oder dem Oberhaus in einer parlamentarischen Regierung identifizieren, während sie dem Pastoralrat die Funktion eines Abgeordnetenhauses oder einer Volksversammlung zubilligen".

Auf eine theologisch geradezu groteske Abwertung der Bischofssynode sei nur hingewiesen: sie wird, obgleich sie das ganze Bischofskollegium schon durch ihre Zusammensetzung repräsentiert, mit dem nach dem Entwurf nicht sehr viel bedeutenden Pastoralrat in Parallele gesetzt, während das Kardinalskollegium immerhin mit dem aufgewerteten Presbyterrat parallel geht.

Der Entwurf hält die beiden Ratskörperschaften „sowohl im Hinblick auf die Personen, die ihnen angehören, als auch im Hinblick auf ihre Aufgaben für vollständig verschieden". Weil „alle Mitglieder des Presbyterrates das Amt des Amtspriestertums empfangen", besteht „die eigentliche Funktion des Presbyterrates darin, den Bischof in der Leitung der Diözese zu unterstützen, d. h. also in der Ausübung der Jurisdiktion, in welcher der Bischof sein pastorales Amt erfüllt, das aber nicht in jurisdiktionellen Akten allein besteht". Der Pastoralrat hingegen unterstützt den Bischof in seiner pastoralen Tätigkeit und in seinem apostolischen Wirken. Der verschiedene Charakter der beiden Ratskörperschaften ergibt sich demnach aus der Unterstützung an der „Hirtenaufgabe" bzw. an der „jurisdiktionellen Gewalt".

Daraus wird gefolgert: 1. „Da die Funktionen beider Ratskörperschaften konstitutiv und objektiv verschiedenartig sind, kann es auch keine Beziehung der Unterordnung des Pastoralrates unter den Presbyterrat geben, obwohl dieser im Bereich der Leitung der Diözese einen höheren Rang einnimmt." – 2. „Der Presbyterrat kann in Ausübung seiner Funktion der Mitwirkung bei der Leitung der Diözese jene Fragen angeben oder vortragen, in denen es nützlich ist, wenn es dem Bischof zweckmäßig erscheint, die Ansicht des Pastoralrates einzuholen." – 3. Da der Presbyterrat den Bischof in den Entscheidungen unterstützen soll, welche die pastoralen Erfordernisse betreffen, scheint es auch entsprechend, daß der Presbyterrat die vom Pastoralrat geäußerte Meinung oder sein Urteil berücksichtigt." – 4. Die Koordinierung beider Organe erfolgt durch den Bischof, der beiden vorsitzt. – 5. „Gemeinsame Zusammenkünfte von Mitgliedern des Presbyterrates und des Pastoralrates erscheinen also nicht opportun (!), außer in dem Falle, wo beide zur Teilnahme an der Diözesansynode oder an anderen Partikularsynoden einberufen werden."

Abgesehen von der höchst fragwürdigen

Trennung von Hirtenamt und Jurisdiktionsgewalt, die in der Praxis gar nicht durchführbar ist, wird dadurch nichts bewiesen, vor allem nicht, was zu beweisen wäre, daß Laien in keiner Weise an einer Leitungsfunktion teilhaben können und daß dem Pastoralrat von der zuständigen Autorität nicht solche Funktionen übertragen werden können. Ja der Entwurf beweist selbst das Gegenteil, indem er darauf hinweist, daß der ganze Pastoralrat den Bischof sogar in der Ausübung seiner Gesetzgebungsgewalt unterstützt.

Und was nun?

1. Man kann nur hoffen, daß die schriftliche Abstimmung der Bischöfe besser ausgeht als die über den Presbyterrat oder daß man sich besser um sie kümmert. Überhaupt sollten solche wichtige Dinge nicht durch schriftliche Befragungen entschieden, sondern – nach gemeinsamer Meinungsbildung an der Basis – in der Bischofssynode diskutiert und von dieser selbst verabschiedet werden, auch wenn man dann vielleicht zu keiner gemeinsamen Regelung kommt, sondern die Lösungen den nationalen oder großregionalen Bischofskonferenzen überläßt.

2. Es scheint uns grundsätzlich bedenklich, gemeinsame Regelungen auf Weltebene anzustreben in einer Materie, in der so unterschiedliche und in weiten Gebieten der Kirche noch so „geringe Erfahrungen" zur Verfügung stehen, wie der Entwurf selbst feststellt. Solche Regelungen gehen leicht an den Entwicklungen und am Leben vorbei.

3. Es besteht die Gefahr einer neuen Klerikalisierung und in der Folge einer neuen Isolierung des kirchlichen Amtes gerade vom aktiven Kern der Gemeinden oder umgekehrt. An Gremien, deren gesamte Gestaltung und Initiative beim Bischof liegt, die selbst einen Rat nur geben können, wenn sie ausdrücklich gefragt werden, werden qualifizierte Laien bald nicht mehr interessiert sein[5].

4. Es wäre sicher naiv und auch ungerecht, den Geist, der aus diesem und einigen anderen römischen Dokumenten der letzten Zeit spricht, einfach der ganzen römischen Kurie zuzuschreiben. Auch diese ist längst nicht mehr der monolithische Block, den manche in ihr vermuten; auch sie besteht aus Persönlichkeiten, die zu manchen Fragen sehr verschiedene Meinungen haben. Das festgehalten, ist es trotzdem bestürzend, daß ein solches, von einer römischen Kongregation versandtes Dokument eher in die Vergangenheit weist als in die Zukunft, daß es wesentliche Anstöße des Konzils nicht weiterführt, sondern eher bremst, und daß es nicht etwa den tollkühnen Experimenten irgendwelcher Avantgarden, sondern dem schlichten Leben der Kirche in den Ortskirchen und ihren Gemeinden so entfremdet ist. Dies weist auf schwere Kommunikationsstörungen hin, die mit ein Grund manchen Unbehagens in der Kirche von heute sind.

5. Vielleicht hängen das Unbehagen über manche Dokumente der Klerikerkongregation oder die Anlässe dazu schon mit der Struktur dieser Kongregation zusammen. Die seinerzeitige „Konzilskongregation", die ursprünglich zur Durchführung der Beschlüsse des Trienter Konzils geschaffen wurde, war schließlich für die „Disziplin des Diözesanklerus und des christlichen Volkes" zuständig (c. 250 § 1). Die jetzige Klerikerkongregation ist zwar nach der Konstitution über die Kurienreform „in allem zuständig, was die Kleriker angeht, die in einer Diözese den Apostolat ausüben, sowohl, was Personen, als auch, was Ämter und den pastoralen Dienst ausmacht". In Wahrheit sind aber Bezeichnung wie Beschreibung dieser Kongregation nicht ganz zutreffend. Denn sie gelten nur für deren erste Abteilung. Die zweite Abteilung ist außer für die Wortverkündigung für den gesamten Bereich des Apostolates und der Pastoral zuständig, eine dritte Abteilung für Fragen der Vermögensverwaltung. Und wenn es auch heißt, daß „die Wahrnehmung

5 Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das neben verschiedenen anderen Gremien zu diesem Entwurf Stellung genommen hat, schreibt u. a., daß der Pastoralrat die ihm zukommenden Aufgaben unter den im Entwurf angegebenen Bedingungen nicht erfüllen könne: er brauche dazu Freiheit der Meinungsbildung über alle Fragen von pastoralem Belang und die Möglichkeit zu einer regelmäßigen und beständigen Arbeit; der Bischof aber müsse die Gründe nennen, wenn er gegen das Votum seines Pastoralrates entscheidet. Das empfohlene Aufgehen der Laienräte in den Pastoralrat sei gegen das Konzil und führe zu peinlichen Vermischungen des offiziell-kirchlichen Bereiches und des Wirkens der Christen im weltlichen Bereich.

der Kleriker und Laien gemeinsamen Verpflichtungen, wenn nötig, in geeigneter Verbindung mit dem Laienrat" geschehen soll, so besteht schon durch die Bezeichnung wie durch die ganze Struktur nur zu leicht der Eindruck und wohl auch die Gefahr, daß die Fragen des gesamten Apostolates, ja des ganzen Gottesvolkes und im besonderen der Laien wieder nur von der Sicht des Klerus her gesehen werden und nicht umgekehrt, wie es nach der Kirchenkonstitution sein sollte: der Klerus als ein Dienst am Gottesvolk.

Ferdinand Klostermann, Wien

Bücher

Bilanz eines Aufbruchs*

Es gehört nicht nur Geist und Fleiß, sondern auch einiger Mut dazu, heute eine Bilanz der Theologie zu ziehen, da diese noch nie in ihrer Geschichte, die Stunde ihres Beginns als einzige ausgenommen, so sehr im Aufbruch begriffen und so wenig abgeschlossen war wie in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Gleichwohl ist den Herausgebern des in drei stattlichen Bänden (und einem Ergänzungsband) vorliegenden Unternehmens, die sich mit ihren fast 60 Mitarbeitern an die Bewältigung dieser Aufgabe machten, eine imponierende Leistung gelungen, vor allem in den beiden Bänden (2 und 3), die sich thematisch mit einer Zusammenschau der Tendenzen und Leistungen heutiger Theologie befassen. Nicht als hätte nicht auch der um eine philosophische Grundorientierung bemühte Eingangsband seine Meriten. Doch entledigten sich seine Autoren ihrer Aufgabe mit weniger „fortune", wobei es offen bleiben möge, ob auf Grund zu geringen Engagements oder auf Grund unzureichender Kompetenz. Schon der einleitende Beitrag des Pariser Kulturkritikers Domenach stimmt durch seinen Wagemut bedenklich, auf ein paar Dutzend Seiten die Signatur der „Welt von heute" zu bestimmen. Immerhin bietet er eine Fülle teilweise geistvoll verarbeiteter Informationen, wenn er mit der These, daß die heutige Welt vornehmlich durch „Intellektualisierung" und eine „Herrschaft der Rationalität" gekennzeichnet sei (34 ff; 37 ff), auch einem Wunschdenken verfällt, das gegenüber den zahlreichen Symptomen des Irrationalen, Wahnhaften im Bild der Gegenwart blind bleibt. Recht unergiebig wirkt damit verglichen der zweite Beitrag des Löwener Religionssoziologen Houtart, der der gesellschaftlichen Rolle der Religionen nachgeht, an exakteren Erkenntnissen jedoch durch sein zu grobmaschiges Schema (wandlungshemmend – wandlungsfördernd) gehindert wird. Ähnlich ungleich ist der Eindruck der folgenden Artikel, die nach der Herausforderung der Theologie durch die moderne Kunst und Wissenschaft fragen. Sehr Kluges sagt Urban Rapp zu dem prekären Verhältnis von Kirche und Kunst, das sich heute um so nachdrücklicher zur Diskussion stellt, als die Theologie nach jahrhundertelanger Kunstferne und trotz modischer Bilderfeindlichkeit dabei ist, die Kunst (wie der Beitrag Rapps mehr noch faktisch als theoretisch zeigt) als Inspirations- und Erkenntnisquelle wiederzuentdecken. Dagegen irritiert der literaturhistorische Beitrag des (für sein Thema hochqualifizierten) Löwener Fundamentaltheologen Moeller durch seine Überschätzung der französischen Gegenwartsliteratur im allgemeinen und der (mitunter unerträglich sentimentalen) Arbeiten von Marguerite Duras im besonderen, und dies um so mehr, als gleichzeitig von der deutschen Literatur (die seit le Fort, Langgässer, Schneider und Andres doch wirklich theologisch Relevantes vorgelegt hat) nur Kafka und Thomas Mann (und auch er nur mit dem „Zauberberg" und der Josephstrilogie) zu Wort kommen. Überhaupt wird man sich im Blick auf das Ganze fragen müssen, ob der breite Raum, der dem französischen Denken zugemessen wurde, angesichts der Tatsache gerechtfertigt ist, daß sich die Nouvelle théologie, vor Jahren noch die große Hoffnung aller an einer zeitgerechten Fortentwicklung der Theologie Interessierten, mittlerweile in einigen ihrer prominentesten

* Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, 4 Bde., hrsg. von *Herbert Vorgrimler* und *Robert Vander Gucht*. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969/70.

Vertreter selbst desavouierte, ohne daß dieser betrübliche Tatbestand auch nur vermerkt würde. Als wenig geglückt wird man auch den Versuch des Pariser Naturphilosophen Dubarle beurteilen müssen, das Verhältnis der heutigen Theologie zur Naturwissenschaft zu charakterisieren. Um so dankbarer ist man für die anschließenden, teilweise sehr exakt und ausgiebig informierenden Artikel über das Verhältnis der Theologie zur Biologie (Illies), zur Psychologie (Godin) und zur Soziologie (Kaufmann). Problematisch mutet dagegen der Rest des Bandes an, der anfänglich so stark auf die (mitunter einseitig akzentuierte) Schilderung des philosophischen Panoramas abhebt, daß er den thematischen Rückbezug auf die Theologie fast ganz aus dem Blick verliert und in den abschließenden Beiträgen teilweise recht Unzulängliches bietet. Das gilt vor allem von dem merkwürdig unkonzentrierten Aufsatz des Pariser Religionswissenschaftlers Desroche über die Beziehung seines Faches zur Theologie, der mit abliegenden Spezialkenntnissen (über die Heuschrecken- und Gewitter-Theologie des 18. Jahrhunderts) brilliert, zum Thema selbst aber kaum Nennenswertes vorbringt. Wohltuend heben sich davon die kenntnisreichen und sorgfältig gearbeiteten Beiträge über die analytische Philosophie (Nolet) und den Strukturalismus (Watté) ab. Dagegen läßt der nicht unkritische Artikel des Löwener Philosophen Steenberghen über die Neuscholastik jene Aufarbeitung der ideologischen Implikationen vermissen, die im Interesse einer wirklichen Bilanz unerläßlich gewesen wäre.

Legt man den ersten Band mit etwas gemischten Gefühlen aus der Hand, so wird man dafür durch die beiden folgenden, die über den Stand der theologischen Disziplinen informieren, um so reicher entschädigt. Zwar klafft zwischen den beiden einleitenden Beiträgen eine gewisse Kluft, da der erste nicht die volle Dramatik – und Tragik – der Auseinandersetzungen aufzeigt, die zu dem großen Umschwung in der ersten Sitzungsperiode des Vatikanum II führten. Doch besticht schon die einleitende Darstellung der theologiegeschichtlichen Entwicklung während der ersten Jahrhunderthälfte (Aubert) durch die Fülle des dargebotenen Materials und die Klarheit des Urteils. Ähnliches gilt von der nicht weniger kenntnisreichen, stellenweise aber kräftiger zupackenden Darstellung der nachkonziliaren Entwicklungsphase aus der Feder des in Brasilien tätigen Dogmatikers Comblin. Nichts dokumentiert die ökumenische Weite der Grundkonzeption so deutlich wie die Tatsache, daß gleich viel Raum der Würdigung der evangelischen, der anglikanischen und der orthodoxen Theologie in ihrer modernen Selbstdarstellung zugemessen ist, wobei freilich im evangelischen Beitrag (Trillhaas) die für die Wechselwirkung mit der katholischen Theologie besonders wichtige Entwicklung der jüngsten Zeit zu kurz wegkommt. Wie viel im weiten Feld der gesamtchristlichen Theologie noch zu entdekken und einzuholen ist, macht vor allem die dritte dieser Darstellungen deutlich, die der russisch-orthodoxen Theologie (leider nicht auch ihren georgischen und armenischen Sonderformen) gewidmet ist (Sertorius). Unter den folgenden, über den Stand der Einzeldisziplinen orientierenden Artikeln seien hervorgehoben: der vorzügliche Überblick über den gegenwärtigen Stand der Fundamentaltheologie (Schmitz), der durch die Einbeziehung der protestantischen Ansätze sehr zur Vertiefung des Problembewußtseins beiträgt, und die beiden Schlußartikel des zweiten Bandes, die in geradezu monographischer Ausführlichkeit über den Stand der exegetischen Forschung informieren. Von ihnen imponiert der neutestamentliche (Kümmel) durch die Menge exakter, zu einem ebenso dichten wie übersichtlichen Ganzen verwobenen Details, während die Stärke des alttestamentlichen (Lipinski) in einer breiten Einbeziehung der archäologischen und philologischen Hilfswissenschaften besteht.

Als ausgewogene Leistungen, die sich gleicherweise durch Sachgehalt, kritischen Sinn und Verläßlichkeit der Information auszeichnen, stellt sich sodann die große Mehrzahl der Beiträge des dritten Bandes dar. Dabei bezieht sich die Kritik, wie schon in dem der dogmatischen Gotteslehre gewidmeten ersten (Stiller), vor allem auf Ort und Präsentation des jeweils behandelten Traktats im traditionellen System. Hier kommen die Autoren teilweise zu erregenden Ergebnissen. So zeigt das erwähnte Eingangsreferat, daß der fundamentale Traktat über Gottes Sein und Wesen

in Verkennung seiner fundamentierenden Rolle zum Platzhalter einer – nach Ansicht seiner Autoren anderswo nicht mehr geleisteten – „natürlichen Gotteslehre" degradiert und dadurch zu einer durchweg abstrakten, vom Offenbarungswort gelösten Konstruktion wurde, durch die dann umgekehrt metaphysische Strukturen verfremdend in den theologischen Aufbau einsickerten. Nicht weniger bedenkenswert ist die kritische Feststellung des Referats über die theologische Anthropologie (Watté), daß die Frage nach dem Menschen, dem doch das ganze Interesse der Offenbarung gilt, „in der Theologie erst sehr spät gestellt" wurde (65); ebenso die ausgezeichnete Beobachtung des Mailänder Dogmatikers Colombo von der systembedingten Vernachlässigung und inhaltlichen Unergiebigkeit des traditionellen Traktats über die Schöpfung oder der leider zu versteckte Hinweis auf das Schattendasein, das die Auferstehung Jesu in der bisherigen Christologie führte (Lachenschmid), ein Mißstand, auf den schon Roger Aubert zu Eingang des zweiten Bandes, und dort ungleich energischer, abgehoben hatte (S. 55 – eine wichtige Bezugsstelle, die in dem sonst verläßlichen Register fehlt). So wird die Bilanz bei zahlreichen – wenn leider auch nicht bei allen – Beiträgen des Bandes, zu denen auch die über die Gnadenlehre (Mühlen), die Eschatologie (Rast) und die Moraltheologie (Ziegler) zu rechnen sind, zu einer mehr oder minder ausdrücklichen Systemkritik, durch die Raum für neue Ansätze und Darstellungsformen gewonnen wird. Mit besonderer Spannung wendet man sich von daher der Schlußbetrachtung zu, in der Karl Rahner einen Ausblick auf die „künftigen Wege der Theologie" gibt. In kluger Selbstbeschränkung beginnt er mit einem Bekenntnis zur grundsätzlichen Verborgenheit der Zukunft, die allein Geschichte der Welt, der Kirche und der Theologie (im Unterschied zur progressiven Realisierung eines vorkalkulierten Programms) ermöglicht. Und er verbindet damit die nicht minder überzeugende Absage an jeden Versuch, der Theologie dirigistisch die Weichen für ihre künftigen Wege und Möglichkeiten zu stellen. Was er darauf aufbauend dann aber als die vier elementaren Kriterien einer Theologie der Zukunft nennt – sie müsse universal, pluralistisch, entmythologisierend und transzendental sein –, so sind die beiden ersten nachgerade selbstverständlich, die beiden letzten aber eine offenkundige Projektion der eigenen Ansätze in das Bild der künftigen Entwicklung. Damit ist keineswegs in Abrede gestellt, daß Rahner unter den genannten Stichworten Wesentliches zur Sprache bringt (Wesentlicheres freilich noch in den anschließenden Bemerkungen zum bisher herrschenden hypertrophen Traditionsverständnis). Mehr hätte sich für eine Prognose aber zweifellos im engeren Anschluß an die vorangehenden Beiträge und die in ihnen aufgezeigten (oder doch angedeuteten) Aporien gewinnen lassen. Denn das Schicksal der Theologie – und damit ihre Zukunft – hängt entscheidend ab von der Möglichkeit ihrer Bewältigung.

Der an sich richtigen Einsicht folgend, daß auch in der Theologie nicht so sehr Ideen und Systeme als vielmehr Männer Geschichte machen, entschlossen sich die Herausgeber dazu, das Ganze mit einer elf Porträts umfassenden Darstellung der „bahnbrechenden Theologen" abzuschließen. In dieser offensichtlich nach Art der Fertigbauweise errichteten „theologischen Walhalla" herrscht allerdings eine reichlich frostige Atmosphäre, bedingt sowohl durch das vermutliche Unbehagen jener, die ohne eindeutige Qualifikation aufgenommen wurden, als auch durch die unerklärliche Abwesenheit jener, die trotz klarer Anrechte ausgeschlossen blieben. Ihr Fehlen berührt im Einzelfall um so peinlicher, als es im Widerspruch zum Urteil der vorangehenden Beiträge steht. So bleibt es – gerade auch angesichts der von den Herausgebern genannten Kriterien – unerfindlich, warum nicht vor Tillich und Niebuhr Friedrich Gogarten in die Galerie der Gewürdigten aufgenommen wurde, von dem doch schon Barth verhieß, er werde ein „enormes Loch in die theologische Mauer" brechen. Ähnliches gilt von Theodor Steinbüchel, der nach Ausweis seiner Programmschrift „Der Umbruch des Denkens" (von 1936) wie kaum ein anderer im Vorstoß zu neuen Dimensionen begriffen war. Vollends unerklärlich wird der auch nur halbwegs Informierte schließlich die Ausklammerung Karl Adams und Romano Guardinis finden. Und müßte bei den Einbezogenen nicht mitunter deutlicher wer-

den, worin die ihnen nachgerühmte „bahnbrechende" Leistung wirklich bestand? Genügt (wie im Falle Niebuhrs) der Nachweis der Modernität und Bibeltreue oder (wie in dem Porträt von Congar) der Hinweis auf die durch Traditions- und Kirchentreue inspirierte ökumenische Gesinnung, zumal wenn damit das bedauernde Geständnis einhergeht, daß dem solcherart Gerühmten die Zeit (!) für eine „neue Gesamtreflexion" gefehlt habe (198)? Fällt von da nicht sogar ein Schatten auf die übrigen?

Diese Fragen können und wollen das Verdienst des Unternehmens nicht schmälern, vor allem nicht angesichts der kunstvollen Regie, die so viel Disparates zu einer überzeugenden Einheit zu verschmelzen wußte. Im Gegenteil; nichts wäre bestürzender als eine „Bilanz", die restlos aufginge und keine Anstöße zu neuer Besinnung gäbe. So wird man immer wieder, lernend und kritisch differenzierend, zu diesen gehaltvollen Bänden greifen, die sowohl in dem, was sie aufarbeiten, als auch in dem, was sie offenlassen, die Aktualität der Theologie für den Menschen dieser Zeit beweisen.

Eugen Biser, Würzburg

Glaube und Wahrheit

Fünf Bücher liegen vor mir, die alle von den Problemen um den Glauben und die Wahrheit zusammengehalten werden. Die Bücher wurden ohne Zweifel nicht für Leser von gleichem Typ und Kreis geschrieben. Das erste stammt von *Peter Knauer*[1]. Seine Grundeinstellung ist ökumenisch und bewegt sich im Problemkreis von Glauben und Nichtglauben. Von der Verantwortung des Glaubens, von der Möglichkeit und der Analyse der Glaubwürdigkeit sprechend, wendet es sich an die geistig anspruchsvolleren Leser. Sein Buch regt zu ernstem Mitdenken, öfters zur Anwendung entwickelten kritischen Denkens an. Um so mehr, weil es die Analyse und Ausführungen Ebelings vor Augen hält, um sie mit der katholischen Auffassung zu konfrontieren. Der kritische Leser fühlt sich beinahe gezwungen, Ebelings Werk zu studieren. Am Ende des Buches bietet Knauer eine kritische Zusammenfassung, die auf zahlreiche noch zu lösende Aufgaben hinweist und dazu anregt.

Das hinterlassene Manuskript von *Hans Schär*[2] hat der Herausgeber *Ulrich Neunschwander* wie folgt charakterisiert: Eine Untersuchung über die Wahrheit, mit besonderer Rücksicht auf die Wahrheit der Religion, des Glaubens und der Kirche. Im Epilog wird weise gewarnt: „Für den Durchschnittsmenschen sind Zweifel und Unsicherheit so deutliche Erfahrungen, wie Glaube und Bewahrung in Gott. Damit sind wir aber genötigt, uns die Wahrheitsfrage auch in Bezug auf Glaube und Religion zu stellen und uns stets von neuem damit zu konfrontieren" (356). Dieser Satz zeigt auch, für wen das Buch geschrieben wurde: für die nach der Wahrheit fragenden, sich der Wahrheit immer mehr nähernden, vor allem für die gläubigen Menschen. Für die, die für sich eine glaubwürdige Antwort auf die ewig menschliche Frage erhalten wollen: was ist Wahrheit?

Das Buch von *Walter Kasper*[3] ist ein Studienband, in dem einer der bedeutendsten jungen deutschen Theologen für den gehetzten Menschen von heute nicht in einer „Summa", sondern in zum Nachdenken anregenden Fragmenten (die aber sehr gründlich und ausführlich sind) Anregungen geben wollte. Auf den 448 Seiten des Buches erhält sowohl der Theologe wie auch der sich interessierende Gläubige einen wahrlich reichen Stoff. Den theoretischen Kapiteln (Zur Herkunft des geschichtlichen Denkens in der Theologie; Zur gegenwärtigen Glaubenssituation) folgt das Kapitel über mehr praktisch-theoretische Grenzprobleme (Zur Glaubensverkündung), dann das dogmatisch-seelsorgliche Probleme behandelnde (Zur Verwirklichung des Glaubens in der Kirche); das abschließende Kapitel (Die Kirche und ihre Ämter) ist wieder mehr theoretischen Charakters. In diesem Werk wachsen Theorie und Praxis so sehr ineinander, daß doch eine kleine moderne „Summa" über einen bestimmten Themenkreis vor uns liegt. Eine

1 *Peter Knauer*, Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1969.

2 *Hans Schär*, Was ist Wahrheit? Eine theologisch-psychologische Untersuchung, Rascher Verlag, Zürich 1970.

3 *Walter Kasper*, Glaube und Geschichte, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970.

zentrale Stelle nimmt jenes Freiheitsproblem ein, von dem der Mensch von heute sozusagen „gereizt wird". In seinem Licht bemüht sich der Verfasser nicht mit blassen „Begriffen", sondern stellt die sonst abstrakt erscheinenden Fragen in ihren gesellschaftlich-geschichtlich-amtlich konkreten Beziehungen dar. Auf diesem Wege bedeutet sein Werk eine große Hilfe für die Dialogpraxis unserer Zeit, vor allem vielleicht für den Dialog mit den Marxisten und den verschiedenen existentialistischen Richtungen. Der Mensch von heute sucht auch in den Fragen des Glaubens einen konkreten Boden, er verlangt auch für seine Theologie eine geschichtlich-gesellschaftliche Basis. Wir betonen es nicht ohne Grund, daß das wesentliche von Kaspers Studienband schon in seinem Titel ausgesagt wird: Glaube *und* Geschichte.

Der Leser der bisherigen Werke von *Otto Hermann Pesch* wird auch sein neues Buch mit Interesse in die Hand nehmen[4]. Der Dogmatiker von Walberberg zeigt über die ernste „Rechenschaft" hinaus neue Wege, baut aber auf alte Fundamente, indem er für den suchenden, zweifelnden Menschen unserer Zeit Gott und die Welt des Glaubens vorstellt, eines Glaubens, der Leben, ja reicheres Leben ist. Dabei will er sich nicht in Teilfragen vertiefen, sondern vom Wesen des Glaubens sprechen. Für den heutigen „Gleichgewichtsmangel der Theologie" bedeutet es einen besonderen Wert, daß seine Gedanken auch von den „Konservativen" mit Interesse gelesen werden können, daß sie aber ebensoviel auch den ćProgressiven" bieten. Von anderen Rezensenten wurde mit Recht hervorgehoben, daß Pesch's vorliegendes Werk dem Holländischen Katechismus zu vergleichen ist. Über die Aufgabe der Orientierung und der Grundlegung hinaus bietet dieses Buch dem mit Glaubensunsicherheit ringenden modernen Menschen eine wahre Hilfe. Das Buch vermag von der ersten Seite an eine „Spannung" zu schaffen, die zum Mitdenken, zur aufrichtigen Konfrontation mit den Problemen, zur „Rechenschaft" anregt. Darum kann es für das breiteste Leserpublikum empfohlen werden.

Im Problemkreis des Glaubens bewegt sich auch das Werk „Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen"[5]. Die einleitende, „schockierende" Studie schrieb *Frans Haarsma*, der Pastoraltheologe von Nijmegen. Er gibt eine verblüffende soziologisch-empirische Analyse der heutigen Glaubenssituation, die das Interesse aller mit ihrem Glauben sich ernsthafter befassenden Menschen weckt und eine Antwort auf die Frage fordert: Steht die „amtliche" kirchliche Lehre oder die eigene gläubige Überzeugung der Christen im Mittelpunkt ihres Lebens und Glaubens? Sind die Lehre der Kirche und der Glaube ihrer Glieder tatsächlich nicht identisch? Die Frage kann nicht mit eindeutigem Ja oder Nein beantwortet werden. Jedenfalls erlebt jeder Katholik seinen Glauben in der Spannung beider. Das kann ohne geographische Unterschiede behauptet werden. Haarsma vermag den wenig orientierten Menschen, der zum ersten Mal so offen von diesem Problem liest, beinahe zu verwirren: kann man heute nur noch von einem zweifelnden, ringenden Glauben sprechen? Hat sich die „amtliche" kirchliche Lehre von der Praxis tatsächlich so sehr entfernt? In der Analyse von Haarsma ist das dargestellte Problem richtig gesehen, und eine seiner Wurzeln ist in der allmählichen Vernachlässigung der „Hierarchie der Wahrheiten" zu suchen. – Auch *Walter Kasper* sieht das beschriebene Dilemma richtig und sucht einen Ausweg. Der einzig gangbare Weg kann aber keinesfalls der Weg der „starken Hand" eines kirchlichen Lehramtes sein; man kann die Formulierungen von gestern heute nicht einfach wiederholen, sondern man muß sie umformulieren, interpretieren und ergänzen. Auf Grund der Analyse von Kasper wird der Glaube „der Kirche von morgen" in ermutigender Weise sichtbar. – Die dritte Studie des Bandes stammt von *Franz Xaver Kaufmann*. Obwohl der Glaube und sein Inhalt nicht von statistischen Daten und soziologischen Erforschungen bestimmt wird, hat die Soziologie und wird sie noch viel mehr für die Theologie und für die Analyse der Glaubenssituation zu sagen haben. Es kann für „das kirchliche Denken" eine große Gefahr bedeuten, wenn es sich von der Praxis, von der Welt der Realität trennt,

4 *Otto Hermann Pesch*, Rechenschaft über den Glauben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970.

5 *Frans Haarsma – Walter Kasper – Franz X. Kaufmann*, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1970.

wenn es auch weiterhin nicht mit den vom Leben gebotenen Tatsachen, sondern nur mit Begriffen und Thesen operieren würde. Das von den drei Verfassern veröffentlichte Buch sollten *alle* Theologen, Seelsorger und alle sich mit ihrem Glauben ernsthaft befassenden Menschen lesen. Die Probleme werden nicht kleiner, wenn wir uns mit ihnen nicht mutig auseinandersetzen können oder wollen.

Andreas Szennay, Budapest

Pluriformität des Glaubens

Die Erfahrung mit der Glaubensverkündigung in der Großstadt bildet den Hintergrund der Bücher von *Paul Weß*[1] und *Richard Picker*[2]. In allgemein verständlicher Sprache entwickelt Weß neun prägnante Thesen zur heutigen Glaubenssituation. Er unterscheidet zwischen Glauben und Glaubensverständnis und durchleuchtet das philosophische Vorverständnis, das weithin unbewußt in die gläubige Annahme der Offenbarung eingegangen ist. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das Vorverständnis einer griechischen, idealistischen Metaphysik heute nicht mehr nachvollziehbar ist, weil in diesem Typ der Philosophie Gott selbst vom Menschen erreichbar sein soll, das letzte Ziel des Menschen daher die Vergöttlichung sei und Gott so zum eigentlichen Partner des Menschen werde und der Mitmensch zu einem bloß vorläufigen Du und Prüfstein für die eigentliche Begegnung des Menschen mit dem höheren Wesen „Gott". Die Geheimnishaftigkeit des Gottes der Bibel würde demgegenüber unvermittelt und nur verbal behauptet. Aus der Hoffnung, daß der Mensch auf seine zum Grund aller Wirklichkeit durchstoßenden Fragen eine Antwort bekomme, eine eigenmächtige Antwort zu konstruieren, hält Weß mit Recht für illegitim; eine Antwort kann der Mensch nur bekommen, „wenn ihm ein Mensch begegnet, der unter glaubwürdiger Berufung auf eine Sendung Gottes das menschliche Leben mitsamt seinen Grenzen (Tod) ganz annimmt und zugleich total an andere wegschenkt. Die Macht, der sich dieser Mensch dabei unterstellt und die wir nur als gemeinsamen sinngebenden Grund unseres vollen personalen und mitmenschlichen Lebens anzielen können, nennen wir dann mit einem theologischen Wort ‚Gott' " (41). Erst auf Grund einer solchen Offenbarung hält Weß den Ganzeinsatz der Liebe zum Mitmenschen für möglich; „solange der Mensch selbst darüber entscheiden muß, ob das totale Engagement für die anderen sinnvoll ist oder nicht, stellt er sich ja mit seiner Entscheidung noch einmal über den anderen und die Beziehung zu ihm" (38). Das Kriterium für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft dieses Glaubens kann daher nur in den Früchten der Liebe liegen. Auf dieser Basis beschließt Weß seinen kurzen Versuch, in dem entscheidende Fragen offen bleiben müssen, mit einer Kurzformel unseres Glaubens (54), der nur in Gemeinden von Menschen Wirklichkeit werden kann, die sich eines Sinnes Gottes Willen unterstellen und die gegenseitige Liebe zur vollen Entfaltung bringen sowie ihr Leben der Welt anbieten. Ausgehend von der Grundeinsicht, daß alles Denken über den Glauben von der einen Erfahrung des Menschen ausgehen muß und sich nicht von einer Projektion des Geistes narren lassen darf, entwickelt Picker mit der Vorläufigkeit von „Denkexperimenten" (5, 10), aber auch mit aller Konsequenz seine pastoraltheologische Grundthese über die Kirche: „Die Kirche ist eine gottgewirkte Form der Reaktion innerhalb der menschlichen Gesellschaft" (15). Vorausgesetzt ist also die Erfahrung der Gegenwart Gottes, die keine Sondererfahrung neben anderen Erfahrungen darstellt, sondern als die ursprünglichste alle Einzelerfahrung trägt. Die Welt der menschlichen Erfahrung wird aber zunehmend pluriform. Zum Glauben kommen heute mehr denn je nicht nur religiöse Heiden, wie in der Zeit des Neuen Testamentes, sondern religionslose Atheisten und andere Menschen, die durch die verschiedensten modernen Lebensgewohnheiten geprägt sind. Muß man ihnen die „Beschneidung" auferlegen, zuerst „religiös" zu werden, um dann erst Christ werden zu können? In engagierter Weise und flüssigem Stil exponiert Picker sich für den modernen Menschen einer säkularisierten Gesellschaft, der für religiöse Sonderformen wie ästhetisch stilisierten Kult kein Verständnis

1 *Paul Weß*, Bleibt der Glaube derselbe? Verlag Styria, Graz 1971
2 *Richard Picker*, Pluriformes Christentum, Verlag Herder, Wien 1970

hat. Anhand einiger Kriterien sollen die Geister im Dienst der Wahrheit der Gotteserfahrung geprüft werden. Eine Kirchenpolitik der Beschwichtigung und kleinen Schritte würde der Wahrhaftigkeit widersprechen. „Die unaufgebbare Glaubenserfahrung der Kirche besteht gerade darin, die Einheit und Gemeinschaft aller Menschen durch Christus in Gott für verheißungsvoll und in sich evident erfahren zu haben" (62). Aber die Einheit ist nie ein Besitz, schon gar nicht einer, den man durch Angst vor der Wahrheit sichern kann. „Das Problem der Pluriformität tritt nicht im Glauben auf. Erst die Formulierung des Glaubens stellt uns das Problem der sprachlichen Kommunikation und deren Darstellung, die es so schwierig macht, in der Formulierung anderer die eigene Glaubenserfahrung zu erkennen" (60). Diese Pluriformität darf nicht häretisch verkürzt werden: weder in der Lehre, noch in der Liturgie, noch im Kirchenrecht. Im Ruf nach Uniformismus sieht Picker zu Recht einen „neurotischen Sicherungszwang" (97).

Im zweiten Teil des Buches werden auf dieser theoretischen Grundlage Modelle kirchlichen Handelns durchgespielt, die Zustimmung oder Ablehnung provozieren wollen (107). Dem religiös kultischen Modell stellt der Autor ein unreligiöses, pragmatisches Denkmodell gegenüber, in dem die Begegnung mit Gott in den Rahmen des persönlichen Engagements im gesamten Leben gestellt wird.

Die Ermöglichung echter Pluriformität von bestehenden Strukturen versucht Picker am Beispiel der Eucharistie zu zeigen: Neben der großen öffentlichen Versammlung im Kultraum der Kirche, die religiös-rituell geregelt ist, und den Übergangsformen soll eine offene, religionslose Fassung bestehen können, die jeden zur Versammlung geeigneten Ort akzeptiert, wo eine wirkliche menschliche Beziehung zu den eingeladenen Teilnehmern besteht, darüber hinaus aber jeder eingeladen werden kann, der engagiert daran teilnehmen möchte (Mahl der Sünder). Momente an einer solchen Eucharistie wären z. B. auch unmittelbar daraus entspringende Aktion und Hilfe. Picker kennt und anerkennt die Vorteile der bisherigen allein gültigen religiösen uniformen Kirchenordnung (Entlastungsfunktion, kultureller Wert des ästhetischen Kultes, Ordnung im Rechtsbereich durch klare Autoritätsstrukturen, leibhaftige Konkretheit der Sakramente, Orientierungspunkte durch den Rhythmus des Kirchenjahres, Prägung des Menschen zur Ehrfurcht, Innerlichkeit und Gewissenhaftigkeit, Überzeitlichkeit, mit der man sich heiklen Problemen entziehen kann, die große Gemeinschaft, die viele Chancen für Aktivitäten mit Breitenwirkung bietet usw.). Trotzdem entscheidet er sich für eine pluriforme Kirche, weil sie ihm ehrlicher und richtiger dem Neuen Testament zu entsprechen scheint, als eine uniforme Kirche.

Günter Virt, Wien

Priesterteam Wien-Machstraße, Unser Priesterbild, Verlag Styria, Graz 1971

Ausgehend von den Aporien, die sich aus den betreffenden Aussagen des II. Vatikanischen Konzils ergeben, werden die verschiedenen Versuche, das „Wesen" des priesterlichen Amtes (im Gegenüber zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen) zu definieren, einer kritischen Analyse unterzogen: das Verständnis des Priesters als eines sazerdotalen Heilsmittlers (traditionelle Deutung) widerspricht den Aussagen des Neuen Testaments. Aber auch die Sicht des Priesters als des amtlichen Verkündigers des Wortes Gottes (K. Rahner) oder des amtlich bestellten Vorstehers der Gemeinde (F. Klostermann) erklärten nicht die Notwendigkeit einer eigenen Beauftragung und Weihe durch die Kirche als ganze. Die Verfasser greifen daher für ihre Neuinterpretation zurück auf das Verständnis der Kirche als Bruderschaft christlicher Gemeinden, die mit den anderen Gemeinden früher und heute sichtbar – einmütig zur Einheit der Gesamtkirche verbunden sein muß. Der amtliche „Diener der Einheit" (46) dieser Bruderschaft von Gemeinden ist der Priester (bzw. für größere Gebiete der Bischof, für die Gesamtkirche der Papst). Als solcher wird er von der Gesamtkirche beauftragt und geweiht. Von diesem Grundansatz her ergeben sich wichtige Folgerungen für den Dienst des Priesters: hinsichtlich der sakramentalen Funktionen einer Gemeinde ist ihm besonders die Leitung der Eucharistiefeier zugeordnet, insofern sie die Einheit der

Glieder untereinander und mit der Kirche zum Ausdruck bringt und vollzieht. Dasselbe gilt für Verkündigung und Gemeindeleitung: dem Priester kommt dabei die Sorge für die Einheit der Gemeinde mit den anderen Gemeinden und mit der Gesamtkirche zu, er ist aber nicht der einzige Verkündiger und auch nicht notwendig der Gemeindeleiter.

Dieser Versuch einer neuen Umschreibung der Rolle des Priesters in Kirche (und Gesellschaft) darf als beachtlicher Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion gewertet werden.

Norbert Wetzel, Frankfurt a. M.

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Ulrich Bach, Gott und seine Theologen, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1971

Eugen Biser – Paulus G. Wacker (Hrsg.), Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1971

Cahiers Laennec, 31e année, No 1, Mars 1971, P. Lethielleux, Paris 1971

Loris Francesco Capovilla (Hrsg.), Johannes XXIII. Briefe an die Familie 1901–1962, Verlag Herder, Herderbücherei, Freiburg – Basel – Wien 1971

Albert Descamps, Priester – Beruf im Widerstreit? Eine Konfrontation des Amtspriestertums mit der Herausforderung unserer Zeit, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1971

Pierre Destoop, Paroles d'Evangile pour chaque jour, Temps ordinaire, Semains 10 à 34, Editions P. Lethielleux, Paris 1971

Ferdinand Dexinger – Ferdinand Staudinger – Hedwig Wahle – Josef Weismayer, Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1971

Herbert Haag, Biblisches Wörterbuch, Verlag Herder, Herderbücherei, Freiburg – Basel – Wien 1971

Waltraud Herbstrith, Teresa von Avila. Die erste Kirchenlehrerin, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt am Main 1971

Adolf Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1971

Heinrich Kahlefeld – Otto Knoch (Hrsg.), Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Die Episteln IV, 2.–17. Sonntag im Jahreskreis, Fest der hh. Dreifaltigkeit, Fest Fronleichnam. Lesejahr C; Die Episteln V, 18.–34. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr C; Die Evangelien VII, 18.–34. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr C, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main – Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971

Othmar Keel – Max Küchler, Synoptische Texte aus der Genesis. 1. Teil: Die Texte; 2. Teil: Der Kommentar, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Fribourg 1971

Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen. Text des Entwurfs und kritische Beiträge von *J. G. Gerhartz, W. Kasper und J. Neumann*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Hans-Otto Knackstedt – Hans Georg Koitz – Maria Lorentz (Hrsg.), Meßfeiern mit Kindern. Bernward Verlag, Hildesheim 1971

Max Müller – Alois Halder (Hrsg.), Kleines Philosophisches Wörterbuch, Verlag Herder, Herderbücherei, Freiburg – Basel – Wien 1971

Michel Olphe-Galliard, Chrétiens Consacrés. Themes et Documents, Editions P. Lethielleux, Paris – Editions Bellarmin, Montréal 1971

Anita Röper, Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971

Alexandre Rouillé, Pretres d'aujourd'hui pour demain, Editions P. Lethielleux, Paris 1971

Jean Rupp, Docteurs pour nos temps. Catherine et Thérese, Editions P. Lethielleux, Paris 1971

Oskar Schatz (Hrsg.), Hat die Religion Zukunft? Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1971

Myre Sim, Hilfe für den psychisch Kranken. Ein Grundriß der Sozialpsychiatrie, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971

Heinrich Spaemann, Stunde des Glaubens, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971

Dietrich Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971

Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1971

Anmerkungen und Hinweise

Elmar M. Lorey ist Fernsehredakteur, 1966–71 in der Kirchenredaktion des Zweiten Deutschen Fernsehens, jetzt in der Abteilung „Erziehung und Bildung".

Norbert Greinacher ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen.

Walter Goddijn ist Direktor des Pastoralinstituts der Niederländischen Kirchenprovinz.

Franz Franzen ist Oberstudienrat mit Lehrbefähigung für katholische Religion, Philosophie, Pädagogik und Latein an einem Gymnasium in Gladbeck.

Lorenz Wachinger ist Studentenseelsorger in München.

Hermann Ehle ist Bundeskurat der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands in Dingden.

Durch ein Versehen haben wir in Heft 4 bei *Placidus Jordan* irrtümlich Einsiedeln als Wohnort angegeben. Tatsächlich ist P. Jordan Mönch der Erzabtei Beuron und derzeit als Spiritual in Illgau (Schweiz) tätig.

Das Katechetische Institut der Erzdiözese Wien schreibt im Einvernehmen mit den österreichischen Diözesen einen Wettbewerb für künstlerisch wertvolle Bilder, die sich im besonderen für Religionsbücher der 1. bis 5. Schulstufe eignen, aus. Alle Auskünfte über den Wettbewerb erteilt das Katechetische Institut, Stephansplatz 3/3, A-1010 Wien. Telefon (0222) 52 64 72.

Leitartikel

Maria Bührer

Infantilismus in der Kirche

Das II. Vatikanum hat zwar mit dem neuen Selbstverständnis der Kirche als „Volk Gottes" das Leitbild „Mater Ecclesia" überwunden und den Weg in die Zukunft erschlossen. Aber das zur Neuwerdung der Kirche notwendige Erwachsen der Gläubigen zu einer Gemeinschaft wahrhaft mündiger Christen steht noch aus. Die heutige Erwachsenengeneration in der Kirche ist vor Aufgaben gestellt, deren Erfüllung eine ausreichende menschliche Reife verlangt. Gewiß, Anforderungen sind Wachstumsimpulse, und der Mensch wächst und reift unter anderem auch, indem er sich handelnd engagiert. Dennoch muß die Diskrepanz gesehen und ernst genommen werden, die erst in der gegenwärtigen Umbruchsituation vollumfänglich zutage tritt: zwischen den dem erwachsenen Christen überantworteten Aufgaben und dem Reifestand vieler Christen.

Der Infantilismus in der Kirche ist so häufig und in breiter Streuung anzutreffen, daß es nicht angeht, ihn als quantité négligeable abzutun. Pauschalurteile wie z. B. „die Laien sind mündig", oder „die sogenannten kleinen Leute sind geistig unmündig", oder „ein mündiger Christ emigriert; wer noch in der Kirche bleibt, beweist damit schon seine Unmündigkeit" etc. beruhen auf Vorurteilen, und sind daher immer falsch. – Infantile Haltungen und Reaktionen zeigen an, daß der Erwachsene, was seine *personale Reife* anbelangt, in einer frühkindlichen Entwicklungsphase fixiert blieb oder unter dem Druck einer (inneren oder äußeren) Konfliktsituation in ein apersonales Stadium regrediert. Die Begriffe „infantil" und „neurotisch" decken sich weitgehend. – Gegen ein weitverbreitetes Mißverständnis sei nachdrücklich betont: die infantile Entwicklungshemmung beeinträchtigt die Personwerdung (Integration) und wirkt sich deshalb vor allem als Störung der Liebes- und Gemeinschaftsfähigkeit aus; die Entfaltung der intellektuellen Begabung oder der Leistungs- und Erfolgstüchtigkeit ist nicht unbedingt mitbetroffen.

Der Infantilismus in der Kirche zeigt sich in den Fehlhaltungen des Glaubens (religiöser Überbau, Fixierung an ein aus Projektionen des Unbewußten geformtes Gottesbild, fremdbestimmtes Gewissen usw.) und im Verhältnis des Christen zur Kirche. Letzteres mag hier als Modell dienen: Die Rat- und Hilflosigkeit angesichts des Wandlungspro-

zesses der Kirche verrät unmittelbar die infantile Bindung an die Mutter Kirche. Angstverstört erleben viele Christen die gegenwärtigen Veränderungen als Entzug der Geborgenheit, Beraubung der Orientierung und Sicherheitsverlust. Und weil manche die Richtigkeit, ja sogar den Sinn ihrer bisherigen Lebensform (Priester, Ordensleute, aber auch Ehegatten!) in Frage gestellt fühlen, zielen alle ihre Bestrebungen auf Wiederherstellung des status quo ante. Die Spaltung des Lebens in einen profanen und sakralen Bereich ist ebenso zu den Infantilismen zu zählen wie die Doppelgleisigkeit, bei der z. B. Erkenntnisse der modernen Theologie oder der Profanwissenschaften in einem Denkprozeß angeeignet wurden, das praktische Verhalten jedoch den früheren Denkschemata folgt. – Die Extremform finden wir in manchen supermarianischen Gruppen: sie nehmen Zuflucht unter den Schutzmantel Mariens – von der sie enttäuschenden Mater Ecclesia weg zur wahren Mutter. Wunderglaube sieht Erscheinungen, apokalyptische Boten terrorisieren verängstigte Gemüter. Nota bene: akademische Bildung immunisiert nicht gegen Aberglauben!

Infantile Fixierungen trifft man aber keineswegs nur bei Christen, die sich der nachkonziliären Entwicklung erwehren, sondern auch bei den „Fortschrittlichen". Die Symptome sind allerdings verkappt. Der Kirche kritisch gegenüberzustehen weist, so meint man, in *jedem* Fall auf Lösung aus dem Abhängigkeitsverhältnis hin. Tiefenpsychologische Erfahrung warnt vor solchen Diagnosen auf den ersten Blick. Ist die Verselbständigung nicht durch den Reifungsprozeß einer echten Ablösung (unter Preisgabe der sicherheitsgewährenden Identifizierung und im Überwinden der Projektionen) erlangt, sondern die Gegenposition durch einen gewaltsamen Herausbruch bezogen worden, so bleibt die infantile Abhängigkeit bestehen. Nicht das Verhältnis ändert sich, sondern nur die Affektlage. Die negative Seite der ja immer ambivalenten Haß-Liebe überwiegt. – Ob Kritik an der Kirche aus Solidarität mit ihr erwächst oder einem infantilen Widerstreiten, merkt man gelegentlich schon am Begleittenor. Sehr suspekt auf Ressentiments ist die kritische Einstellung u. a. auch dann, wenn das „kritische Bewußtsein" einzig hinsichtlich der Kirche wach ist, die gleichen Menschen sich aber von jeder anderen Seite her bedenkenlos manipulieren lassen. Die Flucht in die „öffentliche Meinung" ist oft ein bloßes Abtauschen der Abhängigkeit, nicht minder häufig die Flucht nach vorn ein Ausweichen vor der mühsamen und wenig attraktiven Aufgabe, die Hypothek der Vergangenheit abzutragen.

Die gegenwärtige Autoritäts- und Identitätskrise der Kirche ist mit den Entwicklungskrisen im Eltern-Kind-Verhältnis nicht nur bildhaft vergleichbar. Es bestehen vielmehr tatsächliche Zusammenhänge: Ungelöste Konflikte in der persönlichen Lebensgeschichte, vor allem die frühkindlich entstandenen und jahre- bis jahrzehntelang verdrängten Konflikte im Verhältnis zum eigenen Vater, insbesondere aber zur Mutter werden auf die kirchliche Situation projiziert, und die gestauten Affekte entladen sich in der Diskussion über die reformbedürftige Ecclesia. Das entsprechend emotionell überhitzte Klima läßt ein konstruktives Gespräch kaum aufkommen. Ein anderer Zusammenhang ergibt sich aus der Tatsache, daß die „kirchliche" Erziehung zu der menschlichen Fehlentwicklung der Gläubigen erheblich beitrug. Es sei hier nur an einige von vielen Faktoren der Fehlerziehung erinnert: Gegenseitige Stützung von kirchlicher und elterlicher Autorität; Verachtung der Leib- und Welthaftigkeit des Menschen; die Todsünden- und Strafangst als bevorzugtes Instrument der Erziehung. Die christliche Familie, in kirchlichen Dokumenten, Predigt und Religionsunterricht vielgepriesen als der Lebensraum, wo der Mensch sich voll entfalten könne, war leider allzu oft ein neurotisches Milieu.

Nun wäre es jedoch falsch, wollte man für das Reifungsdefizit der jetzigen Erwachsenengeneration einzig die Fehlerziehung im „gut katholischen" Milieu verantwortlich machen. Alles und jedes menschliche Versagen immer nur der Umwelt, der Herkunft, den anderen anzulasten, wäre ja schon wieder ein infantiles Verhalten! Der Mensch bleibt in kindlicher Abhängigkeitshaltung eben nicht nur unter der Nötigung durch elterlichen/kirchlichen Macht- und Besitzanspruch, sondern auch aus eigenem „geheimem Interesse": die eigene Existenz nicht wagen, die Freiheit in ungedeckter Verantwortung nicht bestehen zu müssen.

Der Infantilismus in der Kirche kann nicht anders denn durch Änderung der Grundhaltung überwunden werden. Keine Strukturänderung in der Kirche vermöchte je zu dispensieren von der Aufgabe: den infantilen Bindungen zu entwachsen; Konflikte zu verarbeiten, statt noch weiterhin zu verdrängen, die Kehre zu vollziehen aus der Inkurvation in die Offenheit des Daseins für andere.

Artikel

Günter Stachel

Plädoyer für weltoffene „Sammlung"[1]

Sammlung soll hier als neues Wort für Spiritualität vorgestellt werden. Dabei werden zunächst die herkömmliche Spiritualität und ihr Verhältnis zur Aufklärung beschrieben. Nicht nur die Spiritualität, sondern auch die Aufklärung müssen entideologisiert werden. Die gläubige Sammlung wird als Nachsinnen des Glaubens über die Welt und in der Welt dargestellt. Die weltoffene Sammlung hebt weder die Zukünftigkeit des Menschen in reine Diesseitigkeit auf noch duldet sie ein Aufgeben der Weltverbundenheit. Konkret werden dann eine Reihe von dialektischen Begriffspaaren genannt und dargestellt ,in denen sich Sammlung äußert: Innen und Außen, Materie und Form, das Eine und die Vielheit, Integration und Zerrissenheit, Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben, Individuum und Gesellschaft. Schließlich werden praktische Aufgaben genannt: Schweigen, Stetigkeit, Nüchternheit, Mitmenschlichkeit, Dankbarkeit. red

Was man katholischerseits „Spiritualität" genannt hat und was bei den Evangelischen als Folge der spezifisch lutherischen Frömmigkeitsform des Pietismus sich als „Innerlichkeit" etablierte, gibt es das heute noch? Auf kirchlich-religiösem Gebiet begegnet eine solche Fülle diskrepanter Theoreme und Praktiken, daß es von vornherein unwahrscheinlich ist, daß sich die herkömmlichen Frömmigkeitsstile nicht mehr vorfinden.

Unterschiedlichste Frömmigkeitsformen

Innerhalb der katholischen Kirche des deutschen Sprachgebietes gibt es verschiedenste Formen intensiver Sakramentenfrömmigkeit, greifbar zum Beispiel in dem religionspädagogisch nicht zweifelsfreien Mühen um die „rechtzeitige Erstkommunion" (Frühkommunion) oder die Jahrgangskommunion im zweiten Schuljahr, für jedermann

1 Die im folgenden skizzierten Gedanken habe ich in den letzten Jahren einige Male vorgetragen. Sie entstammen der Arbeit des Religionspädagogen, zu der zum Beispiel auch „Gebetserziehung" und „Gewissensbildung" gehören. Ich konnte und wollte zu diesem Thema nichts Systematisches und nichts Abgeschlossenes sagen. Auch bei der Beratung des inzwischen erschienenen Faszikels „Dienst am geistlichen Leben" des „Pastorale", das im Auftrag der deutschen Bischöfe in verschiedenen Kommissionen erarbeitet wird, legte ich meine Ansichten zur Spiritualität vor. Damit gingen sie allerdings auf einem Weg weiter, den ich glaube nicht beschreiten zu sollen: den Weg terminologischer Verfremdung und traditionsgebundener Systematisierung. Um das Gespräch über die nötige Sammlung offen zu halten, scheint es mir nun richtig, auch etwas Unabgeschlossenes vorzulegen, zumal ich anfange zu verstehen, daß hier Unabgeschlossenheit und sachgemäße Redlichkeit zusammenfallen. In experimentis volvimur – als einzelne und in der Kette derer, die sich anregen. Anregungen zur „Sammlung" erhielt ich von so vielen und meist auf unliterarischem Weg, so z. B. auch von Theo Gunkel, von Philipp Dessauer, von Hugo Lasalle, daß ich bewußt auf das Belegen von Anregungen, deren Fundort ich notiert habe, verzichte (ausgenommen bei direkter Zitation). Es soll nicht der Eindruck entstehen, daß Nicht-Belegtes von mir stammt.

sichtbar im SOS-Ruf nach dem „Wohl-Versehen-Werden" auf dem Auto-Rückfenster; und es gibt konträr dazu einen Schrumpfungsvorgang des Meß-Besuches bis in den innersten Kreis (einzelne Priester, Laientheologen und Theologiestudenten feiern die Sonntagsmesse nur noch dann mit, wenn sich eine Gemeinde versammelt, die sie „anfordert", zu der sie „gehören"). Es gibt kultivierte marianische Frömmigkeit, gewissermaßen zum Bekenntnis innerhalb des Bekenntnisses verdichtet; und es gibt auf der anderen Seite zahlreiche, auch aktive katholische Christen, die kaum eines der alten Marien-Lieder noch mitsingen oder das „Maria hilf uns in den Himmel hinauf" noch glaubhaft mitbeten können. Es gibt anstelle der ehemaligen Fronleichnamsprozessionen (gegen Widerstände durchgesetzt) die Fronleichnams-Eucharistiefeier aller Gemeinden einer Stadt auf dem Marktplatz; und es gibt (theologisch ernsthaft motiviert) den Protest gegen diese Entwicklung: Wenn überhaupt Fronleichnam, dann eine Sakramentsprozession, aber ja nicht diese unglaubwürdige Mammut-Eucharistie! Im außerkirchlichen Raum (zu dem viele Kirchenangehörige zu zählen sind) gibt es die völlige Profanierung, die selbst bei Geburt und Tod nicht mehr zum Gebet findet und an den Festen (deren Verlust kommunistische Theoretiker hohen Niveaus beklagen) nichts mehr zu feiern weiß; und es gibt das plötzliche Aufgreifen von „Ersatz", etwa des Yoga, mit einer Intensität und religiösen Inbrunst betrieben, mit einem Bekennermut (bis zum Vormachen der morgendlichen Nasenreinigung mit dem Gummi), die den solcherart Umworbenen zugleich betroffen macht und verdrießt.

Welche Chance hat bei solcher Dissoziierung der Frömmigkeit ein Plädoyer für sie, die Warnung vor dem „Verlust der Tiefe" (Paul Tillich), der Überdruß an „dem vielen gebetslosen Gerede der Christenheit" (Urs v. Balthasar)? Um der Vielheit realer Frömmigkeit und ebenso realer Abstinenz von ihr gerecht zu werden, wird man von ihr dialektisch reden müssen. Man muß sie zugleich verneinen und bejahen, und man wird auf diese Weise mit jeder Bejahung oder Verneinung Anstoß erregen. Sich zur Frömmigkeit äußern, heißt, sich von vornherein der Ablehnung derer aussetzen, die eine andere Praxis haben. Wenn das nicht zum Schweigen Anlaß geben soll, dann legitimiert es dazu, auf Grund eigener Erfahrung *eine* der denkbaren Positionen einzunehmen.

I. Herkömmliche Spiritualität und Aufklärung

Beginnen wir mit einer bekannten Tatsache: Herkömmliche Spiritualität und Aszese erscheinen vielen, die sich von ihnen leiten ließen, nachträglich wie ein Betrug. Das liegt

an der Natur-Übernatur-Ideologie, an der Manipulation des Menschen (unter Berufung auf Übernatur), an der unangemessenen Vergegenständlichung des Heilsangebots, an der Objektivierung Gottes, an der Abwertung des Irdischen zum „Exerzierplatz für den Himmel" (Teilhard de Chardin), an der Verachtung der Sinne und der „weltlichen Freuden"[2].

Verachtung des Irdischen

Aber das sind keine Randerscheinungen, das ist eine kräftige Strömung innerhalb christlicher Frömmigkeit. Das Missale Romanum bittet um das Vermögen des „despicere terrena et amare caelestia", der *Verachtung* des Irdischen und Liebe des Himmlischen. Und wenn Augustinus, zum Beispiel am Beginn des vierten Buches der „Confessiones", voller Schmerz auf die Bosheit seiner Jugend zurückblickt (böse war unter anderem, daß er sich mit den sogenannten „freien Wissenschaften" beschäftigt und nach „nichtigem", nämlich weltlichem, „Ruhm gestrebt" hatte, „der in Wirklichkeit Schmutz" ist), so mag man das als manichäischen Einfluß bezeichnen. Aber welcher Einfluß steht dann hinter der Schwarzweiß-Malerei des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, die gerade wegen der Einfachheit ihres Schemas — die Menschen sündigen: Gott straft; die Menschen bekehren sich: Gott spendet Wohltaten — sich in Katechese und Pastoral unerbittlich auswirken mußte? Gnade und schwere Sünde wurden geradezu zu Aggregatzuständen der Seele materialisiert; vor allem die permanente Sünde contra sextum mit nachfolgender Beichte verursachte den permanenten Wechsel der Aggregatzustände. Noch die Enzyklika „Humanae Vitae" zeigt Abhängigkeiten von diesem Vorstellungsmodell. Unter den aktiven Katholiken ist ihm die ältere Schicht zum Teil noch verpflichtet; und die mittlere lehnt es zwar ab, ohne jedoch die Blessuren loszuwerden, die ihr dieses Denkmodell verschafft hat.

Betonung kontrollierbarer Leistung

Vielleicht erwartet man jetzt, daß auch die einschlußweise Berechtigung herkömmlicher Aszetik und ihre unvergänglichen Leistungen dargestellt würden. Das wäre gewiß möglich und berechtigt. Wenn es hier nicht geschieht, dann deshalb, weil keine wohlausgewogene Gesamtbehandlung angestrebt ist, sondern eine Signalisierung von Symptomen und dominierenden Emotionen. Die herkömmliche Aszese und Spiritualität stirbt nicht an der Schlechtigkeit der Menschen, sondern an ihrer eigenen Krankheit. Weil sie die Kunst der Führung der Uneinsichtigen und der Trägen, der

2 „Wieviele Zeit verlor ich, dich zu lieben! Hätt' ich doch Gott geliebt in all der Zeit!", so vertont es *Hugo Wolf* nach *Paul Heyse*. Und in einer norddeutschen Diözese sangen die Bauern bis vor kurzem und singen vielleicht heute noch: „Wenn in Flut und Regengüssen, Saat und Frucht verderben müssen, unsre Sünd' ist Schuld daran; du allein hast wohlgetan." Kann das ein moderner Mensch noch nachvollziehen? Käme er sich nicht wie ein Lügner vor, wenn er das nachspräche?

Harthörigen und der Versuchten zu stark intensivierte, wurde sie einseitig: sie wertete die Welt ab, weil die Menschen von selbst dazu neigen, an der Welt zu hängen; sie bejahte das Leid um seiner selbst willen, weil jeder es flieht, solang er kann[3]. Man machte das, was freiwillig zu erbringen wäre, zur kontrollierbaren Leistung, zur Observanz, weil die Erfahrung lehrt, daß nur so eine größere Zahl von Christen Frömmigkeitsformen konsequent durchzuhalten vermag. Man verschrieb sich einer punktierenden Überreflexion über den Wert des eigenen Tuns und die Position vor Gott, in der man sich je befindet (eine wahrhaft pharisäische Grundhaltung!), um nicht in der dumpf-unkontrollierten Atmosphäre der niederen Geschosse des nach Art eines Hauses mit Stockwerken vorgestellten Menschenlebens mehr zu vegetieren als zu leben.

Wir wagen zu behaupten, eine Gestalt wie Johannes XXIII. habe ihre Größe gefunden nicht wegen, sondern trotz dieser katholischen Spiritualität (von deren Diktion sein „Geistliches Tagebuch" geprägt ist), und zu vermuten, daß es besser ist, überhaupt keine Frömmigkeitsformen zu vermitteln als diese, um schließlich den Prozeß der Aufklärung, der Theologie und kirchliches Leben von neuem erfaßt hat, grundsätzlich zu bejahen.

Entideologisierung und Ergänzung der Aufklärung

Aber auch Aufklärung muß ent-ideologisiert werden. Auch die Bevorzugung des Faktischen und Greifbaren, die Bejahung der Gleichheit aller Konfessionen und Religionen, die Verdrängung des Glaubens durch mitmenschliches Ethos, der Abbau von Tabus, zum Beispiel von sexuellen Tabus, ruft nach kritischer Ergänzung und warnender Markierung[4].

Aufklärung und technisches Denken sind zugleich zu bestätigen und zu ergänzen. Ihnen gegenüber behalten Glaube und Theologie eine kritische Funktion. Aber was ist der Oberflächlichkeit faktisch entgegenzustellen, wenn doch die überkommenen Frömmigkeitsformen derart unglaubwürdig geworden sind, daß man nicht einmal ihre Bezeichnung mehr erträgt? Es ist zunächst der Verdacht zu beseitigen, daß jegliche Spiritualität weltfeindlich sein *müsse*. Und weil auch der Begriff der „Spiritualität" oder des „geistlichen Lebens" (wie der der „Innerlichkeit" auf evangelischer Seite) auf Grund seiner Geschichte automatischen

3 Man vergleiche den Hinweis von *Albert Görres* auf sadomasochistische Unterströmungen des katholischen Denkens; es gibt allerdings auch zahlreiche protestantische Belege, von Luther bis in die Gegenwart: in Händels deutscher Passionsmusik nach Matthäus findet sich im Original der Text „Es scheint, er danke mit gebeugten Knien, dem großen Vater, daß er ihm das langersehnte Kreuz verliehn."

4 Letztere ist von *Paul Tillich* und *Joachim Bodamer* bereits geleistet worden: Wir sind in der Tat in der Gefahr, in horizontalen Leistungen uns selbst zu verlieren und in oberflächlichem Engagement Sinn und Zukunft des Lebens zu vergessen.

Widerspruch hervorruft, werden wir versuchen müssen, fast ohne ein frömmigkeits-technisches Vokabular auszukommen. Um dennoch sprechen zu können, suchen wir unsere Worte mit Vorsicht. Vielleicht ist es noch erträglich, das Wort „Sammlung" zu gebrauchen.

Dialektik von Leistung und Sammlung

Dem aufgeklärten Positivismus, der wissenschaftlichen Konzentration, der technischen *Leistung*, dem gesellschaftlichen Engagement muß Sammlung gegenübergestellt werden. Die folgenden Ausführungen sind ein Plädoyer für die „Sammlung". Von der Sammlung meinen wir, daß sie Zukunft habe, und ohne Sammlung sehen wir keine menschliche Zukunft. Die Alternative des Isaias im 8. Jahrhundert v. Chr. „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht", konkretisiert sich am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr. zur Feststellung „Ohne (gläubige) Sammlung werdet ihr alles verlieren" oder „Schweigt ihr nicht, so bleibt ihr nicht".

II. Weltoffene Sammlung

Sich sammeln heißt nun gerade nicht, die Welt loswerden. Das ist die Eigenart aufgeklärter Sammlung: sie ist zur Welt hin offen. Sie hat sich in ihrer Dialektik zur Welt als *glaubhaft* zu erweisen und nicht nur im Zirkel immanenter Reflexion sich ihrer Gläubigkeit zu vergewissern. Gläubige Sammlung als Nachsinnen des Glaubens über die Welt muß als glaubhafte Sammlung in der Welt verantwortet werden. Allein glaubhafte Sammlung ist zeitgemäß und vermag die Menschen dieser Zeit zu überzeugen. Die Theologie der letzten Jahrzehnte hat verschiedentlich dargetan, daß es nicht nur möglich ist, ganz in der Welt zu leben *und* zu glauben, sondern daß es in Wirklichkeit nur möglich ist, zu glauben, weil in der Welt (des Menschen) gelebt wird. Gott wird im Leben des Menschen, in der Welt des Menschen erfahren, bezeugt und interpretiert[5]. Damit ist einerseits die Reserve ausgesprochen gegenüber aller Religion, die die Positionen Gottes in der Welt entdeckt, sie fixiert und sich ihrer bemächtigt: (Gott und Welt stehen zueinander in Dialektik.) Andererseits bleibt auch die Abwertung der Welt ausgeschlossen, wie sie im Supranaturalismus mindestens angelegt scheint und in der Dialektischen Theologie zuweilen thematisch wird. Die Dialektik von Gott und Welt wird nicht negiert. Insofern erkannt ist, daß

5 „Anthropozentrik und Theozentrik sind ein und dasselbe" *(Karl Rahner)*. Auch die von *Johann Baptist Metz* entfaltete Theorie der „weltlichen Welt", der von Gott in die „Gottlosigkeit" freigesetzten Welt, zielt ja darauf, freie weltliche (menschliche) Partnerschaft zu Gott zu motivieren. *Gerhard Ebeling* sieht die entscheidende gläubige Leistung (in unserer Terminologie: eine Leistung der Sammlung) in der Gesamtsicht von Welt, Mensch und Gott. Diese drei bilden ein „Interpretationsgesamt". Die Interpretation von Welt (Mensch) und Gott muß wiederum mißlingen, wenn sie nicht dialektisch geleistet wird. Gläubige Sammlung ist als Werk des Menschen weltlich und als Geschenk göttlich. Sie soll den Menschen „als profanen Menschen ins Heil bringen" *(Walter Dirks)*.

dort, wo von Gott und Welt die Rede ist, unter Welt der Mensch selbst verstanden ist, wird die Dialektik nicht mehr aus dem Menschen hinausprojiziert und in verschiedenen Verhaltensweisen „versachlicht", sondern als innermenschliche Gegebenheit angenommen. Alles kommt darauf an, daß es gelingt, das Gesamt von Ich, Welt und Gott zu interpretieren, ohne daß ein Teil des Interpretationsgesamts zur Erleichterung der Interpretation ausgeklammert wird. Für gläubige Sammlung plädieren heißt, aus einer anthropozentrischen Theologie Konsequenzen ziehen. Die Ablösung weltfeindlicher Aszese durch glaubhafte Sammlung signalisiert einen Wechsel der theologischen Motive. „Weltoffene Sammlung" anerkennt die Entgöttlichung der Welt. Sie weiß sich davon dispensiert, Gott in der Welt zu suchen oder zu verehren, und macht zugleich die Aufgabe einer „Heimholung der Welt" utopisch. Sie setzt dagegen alles auf die Bedeutung der Gottzugewandtheit des Menschen in der Welt und die Heilsbedeutung der Inkarnation[6].

Einer weltoffenen Sammlung liegt zugrunde, daß weder die Zukünftigkeit des Menschen in reine Diesseitigkeit aufgehoben werden kann (auch nicht die Diesseitigkeit der zukünftigen Gesellschaft), noch die Behauptung aufrechtzuerhalten ist, daß der Mensch erst dann ins Heil gebracht werden könne, wenn er seine Weltverbundenheit preisgibt, seine Profaneität ablegt. Die Entmythisierung der Welt, ihre Freisetzung in Weltlichkeit, verpflichtet dazu, sie aus ihrer eigenen Kausalität zu verstehen. Das Geheimnis des Menschen ist aber gerade damit in Kraft gesetzt. Er ist nunmehr als der Ort erkannt, an dem die Welt Gottes Partner werden kann und in dem der weltlose Gott der Welt immanent sein kann. Der Mensch ist die Stelle, an der die Dialektik von Gott und Welt existentiell thematisch wird. Das ist seine höchste „facultas"[7].

Sammlung als Aufgabe für den, der die Welt liebt

Allein über den Menschen als Zentrum der Welt kann die Welt zur Gottzugehörigkeit gelangen.

Wenn es zutrifft, daß Gott und Welt sich im Menschenherzen begegnen, dann wird Sammlung zur Aufgabe gerade für den, der die Welt liebt. In der Sammlung wird die Dialektik des Menschen angenommen, realisiert, ihre

6 Die religionspädagogische Aufgabe einer solchen Interpretation wird von *Martinus J. Langeveld* unter dem Stichwort der „Bedeutung" oder des „Sinngebenden" skizziert. Gott, Mensch und Welt sind für Ebeling „Dimensionen eines einzigen Themas". Daß im Menschen die ganze Wirklichkeit zur Sprache kommt („Wortgeschehen"), ist für *Ebeling* ein „Gewissensphänomen", denn das Gewissen ist „das Miteinanderpräsent-Werden von Mensch, Welt und Gott". Die Hineinnahme der Dialektik in den Menschen, die Anerkenntnis dessen, daß seine Identität in Frage gestellt ist, zur steten Aufgabe wird, ist Leistung des Existentialismus. Für *Martin Heidegger* existiert der Mensch als Entwurf der Möglichkeiten als Möglichkeiten. *Karl Rahner* läßt seine theologische Anthropologie ansetzen bei der Aufgabe der Identitätsfindung aus einer Zerrissenheit heraus, der doch je schon eine Identität vorgegeben ist.

7 Der Tiefenpsychologe *Viktor E. Frankl* sieht im Menschen ein fakultatives, kein faktisches Wesen.

Bewältigung versucht (nicht im Sinn einer Leistung, sondern als Offenheit für ein Charisma). In bloßer Mitmenschlichkeit, auch im isolierten gesellschaftlich-politischen Engagement, wird die Dialektik des Menschen überdeckt und verfremdet, wie sie anderseits als isolierte, weltverschlossene Innerlichkeit die Dialektik aufzuheben sucht und daran selbst eingeht. Die Sammlung des gläubigen Menschen, die sich von Welt, Mitmensch und Gesellschaft nicht losreißt, sondern gerade in den Dienst der Begegnung von Gott und Welt gestellt ist, diese Sammlung entscheidet über die Zukunft der Welt. Das Mißverständnis, es handle sich hier doch wiederum um menschliche Leistung, um Selbsterlösung oder ähnliches wird durch den Hinweis behoben, daß es sich hier wesentlich um ein Geschehen-Lassen und nicht um ein Tun handelt (Teilhard de Chardin). In der Sammlung wird der Primat der *Erfahrung* bewußt[8]. In der Erfahrung des Glaubenden vollzieht sich die Auseinandersetzung und die Integration von weltlichem Geschehen mit dem Glauben, woran zugleich dieser kräftig wird und sich bewähren kann, wie jenes vor dem Absinken in Vergehen und Bedeutungslosigkeit bewahrt bleibt. Damit ist die grundlegende Charakteristik weltoffener gläubiger Sammlung bereits geleistet: in der Welt, aber im Glauben vor Gott — gottzugewandt, aber weltoffen[9].

Zur Darstellung der Vielfalt der einen Dialektik „Gott und Welt" in der Sammlung bietet sich das Vorstellungsmodell des Feldes an: die Polarität des magnetischen Feldes ist der polaren Spannung des Feldes weltoffener Sammlung analog, in der eine Vielzahl von Kräften am Werk ist. Dieses Feld soll jetzt überblickt werden.

III. Das Feld der Sammlung und seine Wirkkräfte

Die Dialektik der Sammlung

1. Innen und Außen

Das *Innen* steht in Dialektik zum *Außen*, die Tiefe zur Oberfläche, die Vertikale zur Horizontale. Was gemeint ist, wenn man von einem gesammelten „Innen" des Menschen spricht, kann gar nicht verstanden werden, wenn es nicht verstanden wird in Relation dazu, daß der Mensch auch nach „außen" gewendet ist. Der anthropologische Gewinn, den das Nachdenken über Innen und Außen des Menschen erbringen könnte, kommt in den Blick, wenn wir uns daran erinnern, daß Teilhard de Chardin Materie und Geist als Außenseite und Innenseite ein und derselben Wirklichkeit aufgefaßt hat und daß heutige Philosophie die Leib-Seele-Scheidung im traditionellen Sinn nicht mehr anwendet, so

8 Diesen für das gesunde Sprechen und das heilsame Schweigen in gleicher Weise aufschließenden Begriff habe ich in der Festschrift für *Theoderich Kampmann* inhaltlich zu füllen gesucht.

9 *Friedrich von Hügel* bezeichnet Gottesliebe und Weltverantwortung als die beiden Brennpunkte der Ellipse des inneren Lebens; er gebraucht auch das Bild vom Pendelschlag: die Amplitude ist umso größer, je stärker der Ausschlag des Pendels nach *jeder* der beiden Seiten erfolgt.

sehr auch die Operation mit diesen Begriffen, zum Beispiel, wenn gesagt werden soll, was im Tod des Menschen geschieht, herkömmlichem Sprechen unentbehrlich scheint. Weder unsere Sinne noch unser Verstand kommen offenbar aus, ohne daß sie *den einen Menschen* von innen und von außen ansehen, obwohl er vielleicht aus einer überlegenen Perspektive einheitlich konzipiert werden könnte. Die Dialektik von Innen und Außen des Menschen hat die Funktion eines Sonderfalls der für die Sammlung grundlegenden Dialektik von Gottzugewandtheit und Weltzugewandtheit. Beides setzt einander voraus[10].

2. Materie und Form

Die Dialektik von *Materie* und *Form* in ihrer Bedeutung für das innere Leben ist von Friedrich von Hügel dargestellt worden. Das Material der Weltlichkeit bedarf der Bearbeitung mit Hilfe der Formkräfte des inneren Lebens. Das Problem der Sammlung erscheint hier als Aufgabe, den angemessenen Ausgleich zu finden. Der Christ in der Welt wird von einer Fülle von Materie erdrückt, der er mit einem Minimum an Form beizukommen sucht; der Mönch oder die Nonne eines Ordens im alten Sinn des Wortes sind in der Gefahr, eine Fülle aktuierter spiritueller Gestaltungskräfte wieder und wieder ein Minimum an Materie gestalten zu lassen. Wer auf den Ausgleich aufmerkt, muß sich die Chance freihalten, sich — je nachdem — mit neuem Material beschenken zu lassen oder den Gestaltungskräften der Form den Raum zu öffnen. Gläubige Sammlung ist gewissermaßen stets unterwegs zwischen Wüste und Stadt. Aber die Gesamtsituation dieser Zeit signalisiert eher ein Zuviel an Materie und ein Zuwenig an Form, signalisiert die Notwendigkeit von Sammlung. Anstehendes Material kann übrigens nicht beliebig lange zu späterer Bearbeitung liegen gelassen werden. Das Unaufgearbeitete erdrückt, macht krank. Der individuellen Neurose, die der Nichtbewältigung der Lebensthematik folgen kann, entspricht die kollektive Neurose als Signum einer Zeit, die ihre Probleme nicht zu lösen vermag. Manchen innerkirchlichen Vorgang der letzten Jahre muß man wohl in dieser Richtung deuten.

3. Das Eine und die Vielheit

Die Dialektik, in der *das Eine* und Ungeteilte der *zerteilten Vielheit* und Zerrissenheit gegenübersteht, wurde dem Denken unseres Kulturraums schon vor zweieinhalbtausend Jahren bedeutsam[11]. Der Sammlung stellt sich stets neu die Aufgabe, dem Ausgeliefertsein an das Viele durch Rückkehr

10 „Sehr tief muß nach innen gehen, wer so entschieden nach außen zu gehen verpflichtet ist" (*Walter Dirks*).

11 Bei *Platon* ergibt sich die transzendentale Idee des Guten aus der des Einen. Auch *Teilhard de Chardin* sieht in der Vielheit die spezifische Gestalt des Bösen, weil sie sich der Konvergenz zur *einen* Zukunftsgestalt in den Weg stellt. Solches Reden ist durchaus nicht auf den Raum des Idealismus beschränkt. Man prüfe die Bedeutung, die der Integration in der Tiefenpsychologie zukommt.

zur Einheit des Grundes zu begegnen. Die nach neuerlicher Hinwendung an die Vielheit der Welt — wenn man will: nach der Erfahrung neuer Zerrissenheit — wiedergefundene Einheit ist kraftvoller als die Einheit, die zuvor verlorenging; denn sie hat einen Zuwachs an Realität gebracht. Ein Wesen, das nicht alles schon *ist*, sondern bei dem das meiste noch im Bereich des Möglichen verbleibt, kann gar nicht ungeteilt eines bleiben. So ist der Wert der Einheit des Menschen, die der Sich-Sammelnde je neu zu gewinnen trachtet, gerade darin zu suchen, daß sie der Zerteiltheit abgerungen werden muß. Die Augenblicke wiedergeschenkter Einheit[12] sind die kostbarsten im Leben. In ihnen ist der Mensch vor Gott, vor der Wahrheit und der Liebe, wie das gestillte Kind im Arm seiner Mutter, das ihr reglos in die Augen sieht (Ps 131). Daß Vieles zur Einheit findet, geschieht in der Sammlung.

Meditation als systematisches Sich-Sammeln

Für systematisches Sich-Sammeln nach Methoden, oder für intensive Sammlung, verwendet man den Begriff der Meditation, der allerdings schon zum Modewort geworden ist. Meditation findet das Eine in der Zerrissenheit, findet also Gott, auch wenn sie dafür nur den Namen des „Nichts" verwendet[13].

Auch hier bietet sich der Begriff der Erfahrung an: das, was mir widerfahren ist, habe ich mir ganz zu eigen gemacht, habe es in meine Ganzheit integriert. Damit sind auch die Probleme einer Moral-Kasuistik oder einer Gebote-Ethik im Ansatz gelöst. Bloßes Reagieren, das durch Normerfüllung kompensiert werden muß, wird abgelöst durch situationsgerechte, von Erfahrung getragene Konstanz des Handelns.

4. Integration und Zerrissenheit

Das Begriffspaar von *Integration* und *Zerrissenheit* wurde eben schon eingeführt. Die dialektische Spannung des Menschen stellt sich darin als lebenslange Aufgabe, als Lebensthematik dar, in welcher mitmenschliche Relationen und gesellschaftliche Aktionen inbegriffen sind. Ganzheit und Heilheit des Menschen erweisen sich jedoch weniger als Aufgabe, die irgendwie erfüllbar wäre, die man „lösen" könnte, denn als Verheißung. Damit zeigt das Thema der Integration seinen eschatologischen Bezug, so wie Zerrissenheit und Zerteiltheit: Disharmonie, die je nach Charakter oder Temperament verschieden stark ausgeprägt sind, zu einer entmythisierten Theologie der Erbsünde Anlaß werden kön-

12 Notwendigerweise kann es die Sprache nicht lassen, Ausdrücke, die ein menschliches Tun bedeuten, mit solchen Ausdrücken promiscue zu gebrauchen, die ein Geschehen-Lassen bezeichnen. Auch die Übereinkunft der freien Gabe Gottes mit dem Wirken des Menschen läßt sich nur dialektisch aussagen.

13 Den Buddhismus als Atheismus zu bezeichnen, halte ich nach Zeugnissen, die mir bekannt sind, für unzutreffend. Atheismus ist nicht schon dort gegeben, wo die Worte für Gott fehlen; aber wir wissen, daß allzu sicheres Reden von Gott der Verfallenheit an den absoluten Atheismus vorausgeht.
Zur Unterscheidung von relativem und absolutem Atheismus vgl. *L. Dewart*, The Future of Belief, deutsch: Die Zukunft des Glaubens, Zürich 1968.

nen. Zerrissenheit gehört zum Menschen, so wie wir ihn kennen. Er existiert, wie Heidegger sagt, als Entwurf der Möglichkeiten als Möglichkeiten. Die Realisierung muß man sich schenken lassen. Sie läßt an die Stelle vieler Möglichkeiten ein Wirkliches treten. Sammlung bereitet sich für das Geschenk der Realisierung, strebt dem spannungsgeladenen Ausgleich zu, der dem widerstrebenden Material abzugewinnen ist. Sammlung ist darum ein eschatologisch zu würdigendes Verhalten. Sie ist die auf der Stufe der gegenwärtigen Menschheitsentwicklung konkrete Gestalt der Erwartung, des Wartens, von dem die Gleichnisse der synoptischen Evangelien reden. Weil es sich nicht um ein untätiges Warten, um weltverschlossene Innerlichkeit handelt, wirkt sich die Sammlung des Glaubens gerade auch im Werk des Glaubenden aus. Ruhiges, konsequent-kraftvolles arbeiten ist gleichzeitig *Zeugnis* von Sammlung, wie durch Sammlung erst ermöglicht und stets neu auf sie ausgerichtet. So erweisen sich Schweigen und Werk als Material der Erlösung. Der Gesammelte und der Arbeitende, das ist der Mensch in der Welt, das ist seine erlösungsbedürftige Wirklichkeit in ihrer Dialektik oder Dynamik. In der immer neuen Sammlung des Zerrissenen geschieht die geistgewirkte Metamorphose (μεταμορφόυμεθα: 2 Kor 3,18).

5. Zeit und Ewigkeit

Zerrissenheit und Geteiltheit leiten das Nachdenken weiter zur charakteristischen Teilung der „Zeit". Jedem ist seine *Zeit* zugemessen. Ihre Augenblicke reihen sich aneinander und vergehen. Unsere Zeit ist unsere Vergänglichkeit. Ihr steht die Zeit Gottes, nämlich die *Ewigkeit* als Möglichkeit gegenüber, irgendwie als Verheißung geglaubt schon in jener Zeit des Alten Testaments, die von einem Fortleben nach dem Tode nichts wußte. „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit" (J. S. Bach). Das ist nun die Erfahrung der Mystiker, nicht nur der christlichen, sondern aller Mystiker, daß der Augenblick in der Tiefe der (geschenkten, nicht der manipulierten) Sammlung seine Vergänglichkeit verliert. So wird der Augenblick zur Stelle der Begegnung mit dem Willen Gottes. Die Ewigkeit ist in der Zeit verborgen präsent, nicht weil die Zeit ein unendliches Kontinuum wäre, das menschenüberlegene Unvergänglichkeit manifestiert, sondern weil der Augenblick in der Stille des Innen dauerhaft werden kann. Je innerlicher, desto dauerhafter; je äußerlicher, desto vergänglicher — wobei freilich wieder der Fehler vermieden werden muß, sich eine Innerlichkeit zu denken, die sich aus dem Eigenen des weltabgewandten Individuums speist. Das Innerliche ist eine Qualität der Sammlung, die der Fülle des erlebten Äußeren abgerungen oder inmitten weltlichen Engagements geschenkt wird.

6. Tod und Leben

Von Zeit und Ewigkeit sprechen, heißt, von *Tod* und *Leben* sprechen. Der Tod ist ein wesentliches Thema jeden Nachdenkens über (gläubige) Sammlung. Nur durch radikales Vergehen des Menschen wird unvergängliches Leben zugänglich[14]. Wiederum handelt es sich nicht um eine bestimmte aszetische Methode, sondern um eine Ganzheit, zu der sich der Zugang geschenkweise eröffnet. Daß der Tod eine Aufgabe ist, auf die man sich im Leben vorbereitet, wird in der Sammlung erfahren. Das Vergehen jedes Augenblicks ist Tod, an dessen Widerstand die Sammlung kraftvoller werden kann. Sie wird es, indem sie erkennt, daß gerade der Augenblick in der Tiefe der Sammlung überschlägt in Ewigkeit. Totale Gegenwärtigkeit, wie sie die Vollkommenheit der Sammlung markiert, wäre Überwindung des Todes. Von einzelnen Mystikern wird sie als ein reales Geschenk beschrieben oder angedeutet. Dieses Geschenk bewirkt seinerseits nicht Rückzug aus der Welt, sondern kraftvollere Zuwendung zu den Menschen. Die Dialektik von Tod und Leben verweist auf die *Kraft der Liebe.* Nur jene Überwindung des Todes ist glaubhaft, die in der Gestalt der Liebe begegnet. Selbstsucht, auch in subtilen Frömmigkeitsformen, auch in der weltverachtenden Leidensspiritualität, kann im Tod gar nicht das Leben finden. Anderseits ist die Größe der dem Menschen möglichen Liebe, der ihm dann und wann geschenkten großen mitmenschlichen Liebe, vielleicht der einzige für Menschen aller Zeiten glaubhafte Hinweis auf unsere absolute Zukunft, auf unser Leben durch Tod: Wenn unsere Liebe stärker ist als der Tod, dann sind auch wir Liebenden größer als der Tod[15]. Solche Dialektik von Liebe und Tod findet sich in der Dichtung aller Epochen ausgesagt, besonders in der des Barock[16].

14 Wenn es erlaubt ist, Kategorien der Mystik des Zen-Buddhismus auf die Evangelien anzuwenden, läge in dieser Paradoxie des unauslotbaren „Koan" – ein denkerisch nicht zu bewältigendes Rätselwort, an dem der Meditant das Nicht-Denken lernt – auch im Grundanliegen des synoptischen Jesus. Es bleibt jeder denkerischen Bewältigung unzugänglich, kann in ein theologisches System nicht adäquat eingebracht werden. Das ist eine Aufgabe des gelebten Glaubens oder, in der Tradition gesprochen, der Nachfolge des Kreuzes.

15 Für *Ernst Fuchs* ist die Liebe eine Art Gottesbeweis.

16 „Bist du bei mir, geh ich mit Freuden zum Frieden und zu meiner Ruh." In Bachs Werk findet sich soviel Todesmystik, daß dies tiefenpsychologischer Interpretation schon verdächtig erschien. Zwischen jener von Albert Görres aufgewiesenen masochistischen Leidbejahung und einer legitim die theologia crucis meditierenden Mystik kann allerdings äußere Ähnlichkeit bestehen, die eine Unterscheidung des verschiedenen Ursprungs nur mit zusätzlichen Kriterien ermöglicht. Da sich solche Kriterien vermutlich in der Nähe des von Max Scheler als personaler Verstehensbasis entdeckten „Mitvollzugs personaler Akte" befinden werden, dürfte ein objektiver Nachweis von Kriterien, die für den einzelnen subjektiv überzeugend sind, schwierig bleiben. – Wenn allerdings Friedrich Rückert in einem seiner „Kindertotenlieder" am Morgen nach dem Tod eines Kindes die Helligkeit der aufgehenden Sonne zum Anlaß nimmt, Tod und Leben zu bedenken („Wie will die Sonn so hell aufgehn, als wär kein Unglück die Nacht geschehn . . .") und über die Einsicht „Das Unglück geschah nur mir allein, die Sonne, sie scheinet allgemein" zu dem abschließenden Ausruf gelangt: „Heil sei dem Freudenlicht der Welt", so ist die nichtmasochistische, man könnte auch sagen: die nichtpietistische Kraft der Erwägung im Nachvollzug des Textes ebenso evident, wie beim Anhören der musikalischen Interpretation, die Gustav Mahler diesem Lied gegeben hat.

7. Wertschätzung des Vergänglichen

Vielleicht könnte im folgenden ein Kriterium für die Unterscheidung von spiritualistischer Todergebenheit und gläubiger Suche nach Leben im Tod gefunden werden: Bejahung von Leid und Tod qualifiziert sich dadurch, daß sie das sogenannte Unvergängliche im Leben bejaht und das Vergängliche abwertet. Sie ist grundlegend gnostisch verfaßt. Dagegen hat die Meditation des Todes in der weltoffenen gläubigen Sammlung, die an der Erfahrung der Schönheit der Welt gespeiste Meditation des Todes, eine charakteristische *Wertschätzung des Vergänglichen.* Die Sammlung, um die es hier geht, hält das Vergängliche für kostbar, gerade um seiner Vergänglichkeit willen. Sie weiß, daß das Kostbarste oft gerade besonders vergänglich ist: die Schönheit des blühenden Kirschbaums, des Sommerabends, des menschlichen Gesichts; die Stunde glückhafter Harmonie zwischen Menschen — werden sie nicht gerade geliebt, weil sie so vergänglich und zerstörbar sind? Das Kostbarste unter allem Zerstörbar-Vergänglichen ist das Geschenk, geliebt zu werden und zu lieben. Insofern ist für den, der es erlebt hat, Eros ein dialektisches Geschehen zwischen Tod und Leben, das lebenslanger Meditation bedarf, und ist jene todüberwindende Liebe, in der so viel an geschenkter Selbstlosigkeit enthalten ist, daß sie schon nicht mehr aus menschlichem Vermögen allein interpretierbar scheint, der Schlüssel zu gesammeltem Verständnis des Lebenssinns.

8. Individuum und Gesellschaft

Da solche Liebe selten ist, da man ferner keineswegs alle lieben kann und doch in aller oder doch vieler Dienst sich findet, ist der gläubigen Sammlung schließlich die Erwägung der Dialektik von *Individuum* und *Gesellschaft* aufgegeben. Innerhalb der Massengesellschaft ist das Humanum nur zu retten, wenn es gelingt, zu vollerer Personalisierung zu gelangen. Dazu bietet ja gerade die Technik dieser Gesellschaft eine Chance, nicht nur durch die Mittel, die sie bereitstellt, sondern auch durch das höhere Niveau der Bewußtseinsbildung, zu dem sie nötigt. Gelingt solche Personalisierung, so ist sie wiederum in den Dienst der Mitmenschen und der Gesellschaft gestellt. Es ist nicht zu sehen, wie man die Spannung von Personalität und Gesellschaft anders bewältigen könnte als durch Sammlung. Vielleicht ist Sammlung bei manchem wirksam, ohne daß er es reflektiert, und er kann sie mithin negieren, ohne von ihr zu wissen, natürlich auch ohne zu wissen, was er negiert.

Weltoffene Sammlung ist der wirksame Weg zum Ausgleich der Spannungen, wie sie uns beim Überblick über das dialektische Feld des zu Sammelnden vor den Blick kamen. Alle Arten dieser Dialektik verweisen auf die ihnen zugrunde-

liegende Dialektik von *Gott* und (Menschen-)*Welt*, manifestieren mithin Antithese und Synthese des Menschenherzens, als eines Ortes möglicher Präsenz Gottes in der Welt.

IV. Sammlung als Aufgabe

Läßt sich die Aufgabe der Sammlung konkretisieren, ohne der Gefahr starrer Observanz von neuem zu erliegen oder ein System der Selbsterlösung zu konzipieren? Andeutungen hierzu bleiben notwendig an subjektive Glaubhaftigkeit gebunden. Sie können ihre begrenzte Geltung nicht überschreiten. Dennoch scheint es Konkretisierungen zu geben, die für viele Menschen einer Epoche typisch sind.

1. Stille und Schweigen

Sammlung lebt aus Stille, Schweigen, Geschehen-Lassen. Zu schweigen ist eine Funktion von hoher mitmenschlicher und gesellschaftlicher Relevanz. Denn ohne Stille werden wir alles verlieren, was die Welt zu humanisieren vermag. Darüber hinaus droht ohne Stille die Bereitschaft zum Glauben zu schwinden. Geschwätziger Oberflächlichkeit wird Glaube nicht geschenkt; sie hat die Glaubensfähigkeit verloren, mithin die Zukunft verloren. Stille oder Schweigen sind offensichtlich für die meisten über die sogenannte Betrachtung nicht mehr erreichbar. Die Erwägung von Inhalten, das Erwecken von Vorstellungen, die Reflexion der Lebensführung, die ethische Vorausplanung („ut veritas moveat") verlieren ihre Dominanz, werden nicht mehr durchgehalten, bleiben äußerlich und künstlich. Der moderne Weg zur Stille mag dem „einfachen Weg" Buddhas ähnlich sein, wie er in der Meditation des Zen tradiert wird. Seine Merkmale sind: Direktheit — Radikalität — Einfachheit. Es gibt nichts Radikaleres und Einfacheres, als sich entspannt hinzusetzen und zu schweigen. Allerdings ist das Einfachste oft am schwersten zu erlernen. Seine Intensität ist groß: man schreitet in ihr nur langsam und mühsam fort. Wieder ist zu beobachten: diese einfache Stille entfernt nicht von den Menschen und den Dingen, sondern bereitet gefülltere Zuwendung.

Daß Sprache auf Schweigen bezogen ist, dürfte leichter einzusehen sein, als daß mitmenschliche und gesellschaftliche Relationen und nüchterne Arbeit auf Schweigen angewiesen sind. Auf dem Weg der Analogie könnte die erste Einsicht zur zweiten weiterleiten.

Das schweigende Hören und Schauen zu lehren, ist eine der wichtigen religionspädagogischen Aufgaben, die noch kaum didaktisch erfaßt und methodisch reflektiert werden. Die von den USA rückwandernde Dominanz kognitiver Lernziele in der Lehrplanforschung könnte diese Aufgabe für länger verdecken! Für die Erwachsenenbildung stellt sich

die Aufgabe, Wege zu suchen, wie solche schweigende Zuwendung erfahrbar gemacht werden kann. Sie sperrt sich jeglicher Indoktrination, behauptet sich aber — einmal erfahren — mit großer Kraft gegen das Vergessenwerden.

2. Rhythmus der Lebensführung

So wenig Observanz erstrebt wird, so sehr ist *Stetigkeit* erfordert. Es muß Zeiten der Sammlung, der Stille, des Gebets geben. Sie kehren in Intervallen wieder, es bildet sich ein Rhythmus der Lebensführung aus: der Abend (oder der Morgen), der Sonntag (dessen Rettung vielleicht eine der wichtigsten humanen Aufgaben ist), die Ferien. Es ist eine ethische Angelegenheit, die Chancen der Sammlung als Ermöglichung kraftvollerer Zuwendung zur Welt wahrzunehmen. Ohne die Kräfte der Ordnung und Gestaltung, ohne Disziplin ist auch in der aus sich auf Ordnung angelegten technischen Welt nicht auszukommen. Es kommt allerdings darauf an, daß sich die Disziplin nicht gewalttätig gegen das Leben kehrt, sondern aufmerksam und behutsam dort eingesetzt wird, wo sich die Möglichkeiten dazu wie von selbst bieten, freilich nur dem Aufmerksamen sich bieten. Ordnung und Stetigkeit sind immer in Gefahr, zu geistloser Observanz abzusterben. Aber ihr Ursprung ist deutlich von Observanz unterschieden: Taizé hat Ordnung, steht aber noch *vor* der Observanz!

Stete Sammlung ist übrigens das sicherste, vielleicht sogar das einzige Mittel zur Überwindung der „Sucht" in ihren verschiedenen Gestalten. Die Warnung der synoptischen Evangelien vor Macht, Besitz und Genuß ist der Weltverneinung nur äußerlich ähnlich. Ihr geht es nämlich nicht um den Verzicht als solchen, sondern um die Freiheit des Menschen für seine Zukunft, biblisch gesprochen: für das Königtum Gottes. — Wo Sammlung realisiert wird, dort schwindet erfahrungsgemäß Euphoriebedürfnis, das auf Genußmittel bezogen ist.

3. Bezug zur Sache und zum Mitmenschen

Ein in der Realität der Sammlung mitgegebener Test auf ihre Glaubhaftigkeit ist der dialektische Bezug zur Sache und zum Mitmenschen. Moderne weltoffene Sammlung ist in *Nüchternheit* zu realisieren, ohne Erbaulichkeit und Überschwang. Sie nimmt das Wirkliche, wie es ist. Sie wendet sich den Realitäten zu, statt zu theoretisieren. Durch solche Sammlung wird, wie oben schon angedeutet, die Disponibilität und Ansprechbarkeit gesteigert, ohne daß dies direkt angezielt werden müßte. Der Gesammelte erträgt sich selbst besser, hält es bei sich aus und ist darum auch für andere freier und nützlicher. Sammlung läutert weltfernen Idealismus zu nüchterner Alltagsbezogenheit. Ob gesellschaftliche Utopien real werden, entscheidet jener Umsetzungsprozeß, der in der Sammlung sich vollzieht.

Ebenso ist das Schweigen nicht als Abwendung vom Mitmenschen und von der Gesellschaft zu verstehen (die Methode, den andern oder die Welt auszuklammern, wäre ja gerade *weltferne* Innerlichkeit). Schweigen ist glaubhaft, indem es die *Bereitschaft für Mitmenschen und Gesellschaft* steigert, so wie Einsatz in der Gesellschaft das Bedürfnis nach Sammlung auf den Plan ruft und Voraussetzungen dafür anbietet. Weil einer gesammelt ist, darum ist er ganz bereit und zu kraftvollerem Einsatz fähig. Weil sich einer ganz einsetzt, ist er auf vollere Stille angewiesen. Wird das bestritten, so dürfte schlicht die Erfahrung darin zu dürftig sein. Der Zugang zur Stille ist vielleicht verbaut.

Sammlung ist „in Dienst" genommen: sie *dient dem Ganzen*. Die charismatische Sammlung gläubiger Meditation, die Mystik der Orden dient dem Ganzen der Kirche, und über die Kirche der Gesellschaft. Daß allerdings der Dienst der Kirche an der Gesellschaft nicht mit den Forderungen der Gesellschaft an die Kirche identisch sein muß, wird kaum bestreiten, wer dem Evangelium mehr an Anspruch zubilligt, als humanen Dokumenten zum Beispiel im Raum der Dichtung.

4. Dankbarkeit

Ein Spezifikum gläubiger Sammlung in ihrem Weltbezug scheint in der Dankbarkeit gegeben zu sein. Wie wesentlich sie für die biblische Art des Glaubens und des Gottesverhältnisses ist, kann auf verschiedene Weise reflex werden. Das „confiteri", das dankbare Rühmen der Taten Gottes, unterscheidet biblisches Beten von „religiöser Verrichtung".

Die Dankbarkeit, zu der Eltern ihren Kindern verhelfen, ist für die Grundlegung des Glaubens bedeutsam. Dankbarkeit und Gnade sind in der Sprache des Neuen Testaments schon vom Wort her aufeinander bezogen — beide gehören zum gleichen Stamm („charis" — „Eucharistia").

Die Dankbarkeit des Christen (und nicht zunächst das Maß seiner aktiven Teilnahme an der Liturgie) ist schließlich auch die Art, in der er, als Priester, der er ist, Gott Opfer bringt (Eph 5,20; 1 Petr 2,5). An die Stelle des „Kultes" von Heiden und Juden ist der stete Vollzug der Dankbarkeit getreten. Das, was in Analogie zu jüdischen und römischen Kategorien als Kult interpretiert wurde, nämlich die Eucharistiefeier, ist schon der Bezeichnung nach eine Sache des Dankes. Diese Feier scheint nach den erfolgten Reformen „organisatorisch zu gelingen", ohne daß sie vom Geist der Dankbarkeit getragen wäre, also in dem sie der Sache nach mißlingt. Die Konsequenzen sind bekannt: wo Dankbarkeit zur Feier der Eucharistie nicht mitgebracht wird, müssen sich Unbeteiligtsein und Langeweile breitmachen.

Auch das scheint eine Aufgabe der Sammlung zu sein, den Raum der Dankbarkeit zu bereiten. Dankbar ist, wer sich auf das *besinnt*, was ihm geschenkt ist. Dankbarkeit ist auf Geschenke bezogen, realisiert erst eigentlich, daß etwas geschenkt ist, und disponiert damit für neue Geschenke. In einer Wohlstandsgesellschaft könnte die aus Sammlung gewährte Dankbarkeit sich wohl vor allem daran bewähren und dadurch gestiftet werden, daß sie durch „Verschenken" den Besitz zu etwas macht, für das man danken *kann*.
Insofern Dankbarkeit Quelle des Friedens und der Freude ist, gilt sie seit den Paulus-Briefen als Signum der Verbundenheit mit Gott. Die Dankbarkeit zeigt an, daß einer dem Gericht enthoben ist, daß er Gnade gefunden hat.

Über weltoffene Sammlung als zeitgemäße Art gläubiger Lebensbewältigung reden, ihre Bezüge zum Mitmenschen und zur Gesellschaft aufweisen, all das hat keinen apologetischen Charakter. Nicht das Argument ist hier beweiskräftig, es ist vielmehr wesentlich mißverständlich. Allein die Praxis „überführt". Die Funktion der Sammlung ermißt, wer sie erprobt hat, richtiger: wer sich immer von neuem der Prüfung der Sammlung aussetzt.

J. van der Lans

Ein neuer Lebensstil?*

Als Beispiel einer „Sammlung", die insbesondere zur Begegnung mit dem Mitmenschen und zur Bewältigung der Probleme unserer Zivilisation hinführen will, bringen wir die folgende Beschreibung eines neuen Lebensstils, der mit etwas anderen Methoden sehr ähnliche Anliegen erstrebt.
red

Das Interesse für östliche Religionen, besonders für Hinduismus und Buddhismus, nimmt in den letzten Jahren mehr und mehr zu. Zen-Betrachtung und Joga-Kurse finden bei manchen Gruppen und Kreisen Anklang, eine neue Untergrundmusik verrät mystische Inspiration.
Indirekt hängt diese Zeiterscheinung mit dem Unbehagen an der westlichen Zivilisation und der Kritik an ihrer Gesellschaftsordnung zusammen, die in ihrer Einseitigkeit die reichen und schöpferischen Kräfte verkümmern läßt: schwächer werdende Wahrnehmung, fehlender Frohsinn, Entsakralisierung der Wirklichkeit, Verwahrlosung des inneren

* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um eine gekürzte Übersetzung eines Artikels aus der niederländischen Pastoralzeitschrift „Theologie en Pastoraat" 66 (1970) 195–203. Die Übersetzung besorgte N. Greitemann.

Lebens, Gefühl der inneren Ohnmacht, Verfremdung, Langeweile, Gleichgültigkeit, Gefühl des Überflüssigseins, Zweifel am Sinn des Lebens.

Zur Heilung von Gesellschaftskrankheiten

Eine Folge der Überdrüssigkeit an dieser Gesellschaft ist der starke Rauschgiftkonsum insbesondere durch einen Teil der Studenten. Da jedoch die Rauschgifte nur vorübergehende Wirkungen zeitigen, schalten manche von ihnen auf Formen der Meditation und orientalischen Mystik um, die ebenfalls die Zeitperspektive verkürzen und intensives Glücksempfinden ermöglichen, zudem aber dauerhafter und ungefährlicher wirken. So schloß der Rauschgifttempel „Fantasio" in Amsterdam seine Pforten und heißt jetzt „Meditationszentrum Kosmos". Ähnlich wurde aus dem kalifornischen Esalen-Institut ein Zentrum für Bewußtseinserweiterung.

Besonders intensiv wendet sich die „Humanistic Psychology" den Gesellschaftskrankheiten der westlichen Zivilisation zu. Sie strebt nicht so sehr danach, wie die Psychoanalyse hemmende Faktoren auszuschalten, sondern positiv alle Möglichkeiten des Menschen im Hinblick auf sein Wohlbefinden und Glück weitestgehend zu aktualisieren. Mit Hilfe der östlichen Religionen will man lernen, seine inneren Bedürfnisse und Erfahrungen abzuhorchen und sich selbst zu verwirklichen. In den bereits eingerichteten nordamerikanischen Zentren für Bewußtseinserweiterung arbeiten Psychologen, Psychotherapeuten, Gruppendynamiker und zum Teil auch Pastoraltheologen zusammen.

Angewandte Methoden

1. Übung des „sensitivity-training" in Begegnungsgruppen, wobei die Teilnehmer (10 Personen) sich völlig offen, ehrlich, spontan, freundschaftlich, aber auch aggressiv einander gegenüber äußern. Das führt zur interpersonalen Wahrnehmung, zum größeren Vertrauen in die Möglichkeiten sozialer Kontaktbildung.

2. Übung des Leibeserlebnisses (sensory-awareness-training): Beherrschung der Körperhaltung, Entwicklung des Bewegungs- und Tastsinnes und sonstiger Wahrnehmungsorgane.

3. Gestalttherapie von Erich Perls, wodurch die Wahrnehmung erweitert wird, indem man im gegenseitigen Kontakt nicht sosehr auf den Inhalt des Gesprochenen, sondern auf den Gesichtsausdruck, auf Gebärde, Klang und Intonation der Stimme des Partners achtet. Perls entdeckte, daß man Neurosen besser heilt, wenn man das Bewußtsein erweitert, statt (wie in der Psychoanalyse) die Vergangenheit hervorzukehren. Wenn man dem Menschen beibringt, sich auf die Erfahrungen des Augenblicks zu konzentrieren und in diesen zu leben, verschwindet die Neurose. Diese Erkenntnis verdankt Perls dem Zen-Buddhismus.

4. Sonstige Methoden: Psychodrama, Meditationswochenenden, Workshops für verschiedene Arten von Yoga, insbesondere Workshops unter dem Titel: „Theological reflections on human potentialities", in denen die (unter 1 bis 3) gesammelten Erfahrungen in eine theologische Perspektive gestellt, d. h. im Zusammenhang mit Themen wie Gott und Mensch, Schöpfung, Erlösung usw. untersucht und diskutiert werden.
5. Workshops für experimentelle Liturgie. Eine mögliche Erneuerung der Liturgie erwartet man von der Einführung mehrerer Gruppenbegegnungen, ferner von bewußtseinserweiternden Methoden in der Liturgie, u. a. durch Vertiefung einer dynamischen Ritus- und Symboltheorie.
6. Seminare über religiöse Erfahrung, in denen die religiösen Erfahrungen bei LSD mit solchen verglichen werden, die man in der Tradition des Christentums, Judentums, Islam, Buddhismus, Taoismus und der primitiven Religionen findet.

Selbstentfaltung und Glaube

Religionspsychologisch sind die Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Existenzerfüllung wesentliche Vorbedingungen für das Aufblühen des Glaubens, ohne den der Mensch nicht leben kann. Gemeint ist jedoch nicht der übliche intellektualistische Autoritätsglaube, sondern ein solcher, der sich in einem fundamentalen Vertrauen des Menschen zu sich selbst und zu anderen offenbart. Die orientalische Lebenshaltung scheint mehr Chancen zu haben, eine authentische und gesunde Art des Menschseins zu verwirklichen. Wie im Buddhismus selbst gilt auch im „Westlichen Sadhana" der Satz, daß man sich allem öffnen muß, was einem hier und jetzt entgegentritt. Diese Erfahrung ist wichtiger als das Gerichtetsein auf ein zukünftiges Ziel. Man darf in der Wahrnehmung der Dinge keine Auswahl treffen, sich nicht durch die eigene Brille der Vorurteile, Bedürfnisse und Zukunftspläne ablenken und einschränken lassen, sondern man muß nach dem inneren Klang fragen und gleichsam ziellos bei Vorhandenem bleiben und verweilen. Religiöse Erfahrung setzt beim Menschen Entsagung, Offenheit, Empfänglichkeit, innere Freiheit, Ehrfurcht, Staunen, Dankbarkeit und ein Leben ohne Angst voraus.

Bitte beachten Sie den beiliegenden Prospekt des Matthias-Grünewald-Verlages!

Karl Frielingsdorf

Berufsbezogene Gruppendynamik in der Priesterfortbildung

Der Verfasser versucht im folgenden Beitrag darzulegen, daß und warum eine rein theologische Aus- und Weiterbildung für die Priester heute nicht mehr ausreicht. Um zu einer Kombination von rationalem und emotionalem Lernen zu kommen, sind auch gruppendynamische Prozesse hilfreich. Frielingsdorf hat nun nach einer gruppendynamischen Form der Priesterfortbildung gesucht, die mehr auf die berufsspezifische Situation und Problematik des Priesters eingeht. *red*

1. Einleitung

1.1 Wichtigkeit der Weiterbildung

Die Wichtigkeit der Priesterfortbildung wird in jüngster Zeit auch in der katholischen Kirche Deutschlands mehr und mehr anerkannt. Das Prinzip des „Life-long-learning" hat die traditionelle Vorstellung vom abgeschlossenen Theologiestudium und der sich anschließenden „studienfreien" Berufszeit abgelöst[1].

Bei einer nüchternen Situationsanalyse muß man allerdings feststellen, daß vielen Kaplänen und Pfarrern durch den übergroßen Arbeitsstress und Termindruck eine theologische Weiterbildung — sei es in Fortbildungskursen oder durch Selbststudium — oft unmöglich ist. Hinzu kommt die Angst vor der Auseinandersetzung mit der neueren Theologie, die zu Unsicherheit und Identitätskrisen führen kann. So ist unterdessen ein großer theologischer Nachholbedarf entstanden, der durch die zunehmende Mitarbeit von theologisch qualifizierten Laien immer offenkundiger wird.

1.2 Stadium der Planung

Nachdem die Bedeutung der Priesterfortbildung heute unbestritten ist, hat jetzt ein Stadium der Planung und Koordinierung begonnen. In dieser Initialphase besteht die große Chance, unvorbelastet durch vorgegebene Formen im Sinne der Projektforschung neue Modelle der Priesterfortbildung zu entwerfen und zu überprüfen. Dabei könnte man die offenkundigen Fehler und Schwächen der Theologenausbildung von vornherein vermeiden. Eine gemischte Kommission der evangelischen Kirche hat bereits 1969 langfristig eine ständige wissenschaftliche Überprüfung und Neubestimmung der Curricula für das Theologiestudium, also der Studienziele, Studiengänge, Studienpläne und Lernverfahren, gefordert, die folgende fünf Schritte umfassen müßten:

a) Empirische Ermittlung und theoretische Festsetzung der Lernziele, d. h. der notwendigen Stoff- und Methodenkenntnisse, der angestrebten Denkfähigkeiten und Verhaltensformen;

b) Auswahl und Organisation der zu vermittelnden Inhalte;

1 Der deutsche Bildungsrat hat darauf hingewiesen, daß in Zukunft durchschnittlich ein Fünftel der Arbeitszeit für die berufliche Weiterbildung eingeplant werden muß.

c) Auswahl und Organisation der Lernsituationen und Lernverfahren (z. B. Selbststudium, Programmierter Unterricht, Gruppenarbeit, Diskussion, Vorlesung etc.). Frage ihrer Abfolge und ihres Verhältnisses zueinander;

d) Auswahl und Organisation der Lehrstrategie (Anordnung des Stoffes, geeignete Darstellungsmittel etc.);

e) Bereitstellung von Verfahren zur Messung des Lehr- und Lernerfolges[2].

Diese differenzierten hochschuldidaktischen Überlegungen gelten weithin auch für die Priesterfortbildung und sollten bei der Planung berücksichtigt werden.

2. Konkrete Vorüberlegungen zur Priesterfortbildung

2.1 Beitrag zur Bewältigung der Priesterkrise

Es ist unterdessen auch offiziell bestätigt worden, daß sich heute viele Priester in einer existentiellen Krise befinden, die eng mit dem sozialen und kulturellen Wandel der westlichen Gesellschaft zusammenhängt und wesentlich in der Ungewißheit über die Identität und das Wesen des Priesterberufes begründet ist[3]. Sicherlich ist es eine der Voraussetzungen und vordringlichen Aufgaben der Priesterfortbildung, diese Krisensituation zu analysieren und Wege zu ihrer positiven Bearbeitung und Bewältigung aufzuzeigen.

2.2 Theologische Information

Ohne Zweifel spielt in diesem Zusammenhang die theologische Information eine bedeutende Rolle. Denn sie vermittelt dem Priester das notwendige theoretische Wissen und macht ihn mit dem neuesten Stand der theologischen Wissenschaft vertraut: eine wichtige Voraussetzung für den Glauben des Priesters und für eine qualifizierte seelsorgliche Tätigkeit.

So unabdingbar diese theologische Information (die noch weithin die Hochschultheologie beherrscht) auch ist: Es genügt nicht, in der Priesterfortbildung theologische Sachinformationen zu vermitteln und den Priester zu kritischerem Denken anzuleiten. Theologie und Religion berühren nicht nur den Intellekt des Menschen und vollziehen sich nicht ausschließlich in logischen Denkprozessen. Wenn ein Priester Theologie betreibt, so ist das keine rein theoretisch-kognitive, sondern eine sein gesamtes Leben und Handeln bestimmende Tätigkeit. Hier wird die „gesamtmenschliche" Dimension zukünftiger Innovationsmodelle in der Theologie sichtbar, die nicht nur den rationalen, sondern auch den emotional-affektiven Teil des Menschen berücksichtigen sollten.

2 Vgl. *H. E. Hess* und *H. E. Tödt* (Hrsg.), Reform der theologischen Ausbildung, 7 Bde., hier Bd. 4, Stuttgart 1969, 61 f.
3 Das priesterliche Amt. Eine Arbeitsunterlage für die Diskussion in der allgemeinen Bischofssynode, 5 f, 8 ff.

Einbeziehung der Humanwissenschaften

Gerade in der aktuellen Identitätskrise des Priesters (die sich u. a. in seiner Rollenunsicherheit, Isolierung, im schwindenden sozialen Prestige, in Kommunikations- und Kooperationsschwierigkeiten, in Einsamkeit, Autoritätsproblemen, im Mangel an „sozialen Tugenden" ausdrückt) wird sichtbar, daß der Priester nicht nur in Bewußtseinskategorien eingeordnet und ohne sein soziales Feld gesehen werden kann. Wie uns die tiefenpsychologischen und sozialpsychologischen Forschungen zeigen, wird ein großer Teil der menschlichen Aktivität und Verhaltensweisen vom Unbewußten her bestimmt und von den jeweiligen Einstellungen der Umwelt beeinflußt. Auch der Priester steht in einem Sozialisierungsprozeß, der seine individuellen Reaktionen bis hin zu seinem Berufsverständnis und seiner Spiritualität mitprägt. Angesichts dieser Krisensituation in der Kirche und der Ungewißheit über die Identität und das Wesen des Priesterberufes scheint es wichtig, den Forschungsergebnissen der Humanwissenschaften im kirchlichen Raum mehr Aufmerksamkeit zu schenken als bisher: Die Bewältigung der aktuellen Probleme und die Steuerung der schnellen sozialen Wandlungsprozesse hängen sowohl von einer größeren Independenz und Ich-Stärke des einzelnen Individuums als auch von einer größeren Kooperationsfähigkeit und von „besseren interpersonalen Gruppen- und Intergruppenbeziehungen" ab[4]. Dabei ist wiederum zu berücksichtigen, daß die Aufhebung von Vorurteilen über die eigene Realität und die anderer Menschen sowie die Veränderung eingeschliffener Verhaltensweisen, die die Seelsorgsarbeit oft entscheidend blockieren, „nur durch Interaktionsformen möglich ist, die gleichzeitig mit der rationalen Einsicht auch die damit verbundene, emotionale, persönliche Betroffenheit auslösen"[5].

2.3 Kombination von rationalem und emotionalem Lernen

In den USA entdeckte man zuerst, wie wichtig die Kombination von rationalem und emotionalem Lernen für die Selbsterkenntnis und das soziale Verhalten des Theologen ist. Schon seit Jahren gehören Clinical-Pastoral-Training-Kurse, Balintgruppen und gruppendynamische Seminare[6] zur theologischen Aus- und Weiterbildung in den USA und neuerdings auch in Holland. Leider ist diese inzwischen vielfach erprobte und für die effektive Seelsorgsarbeit kaum zu überschätzende Ausbildungsform in Deutschland bisher nur wenig bekannt. Immerhin wird inzwischen sowohl in

4 *K. Spangenberg*, Chancen der Gruppenpädagogik, Weinheim 1969, 26 ff.
5 *T. Brocher*, Warum Gruppendynamik? In: Gruppendynamik 1 (1970) 3 f.
6 Vgl. *P. Johnson*, Psychologie der pastoralen Beratung, Wien 1969; *D. Stollberg*, Therapeutische Seelsorge, München 1969; *E. Bethge*, Pfarrerweiterbildung in den USA, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 59 (1970) 57–66; *W. Zijlstra*, Klinisch pastorale vorming, Assen 1969 u. a. m.

den katholischen und noch mehr in den evangelischen Entwürfen für die Priesterfortbildung gefordert, daß die Ergebnisse der Humanwissenschaften entsprechend integriert werden müssen.

„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 um eine Verhaltensänderung der Persönlichkeitsstruktur des einzelnen, und um 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 Menschen notwendig. Diese Lernziele können optimal nur in affektiven Gruppenprozessen erreicht werden"[7].

Hinführung zu menschlichen Tugenden

Die modernste Theologie und die beste theoretische Ausbildung helfen dem Priester nichts, wenn er keinen Kontakt zu seiner Gemeinde findet, wenn er unsicher und autoritär ist, nicht zuhören kann, wenn er intolerant und voreingenommen bleibt und zu einer echten Zusammenarbeit unfähig ist. Der Heilsdienst des Priesters unter Menschen kann nicht fruchtbar werden, wenn er sich nicht mit seiner Rolle zu identifizieren vermag, wenn er den anderen nicht versteht und wenn es ihm nicht gelingt, das theologische und spirituelle Wissen zu internalisieren und in den eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen transparent zu machen. So scheint die „primäre Humanisierung" – verstanden als Hinführung zu den oben genannten menschlichen Tugenden und als Entfaltung positiver zwischenmenschlicher Beziehungen – eine unabdingbare Voraussetzung nicht nur der priesterlichen Existenz und Spiritualität, sondern auch jeder effektiven seelsorglichen Tätigkeit zu sein. Ohne sie wird die theologische Information in der Priesterfortbildung weithin bloße Theorie bleiben.

3. Gruppendynamische Aspekte der Priesterweiterbildung

Die Gruppendynamik[8] scheint mir gute Möglichkeiten zu bieten, um die oben genannten Lernziele in der Priester-

7 *A. Frotz*, Neue Bemühungen um eine berufsbegleitende Bildung des Priesters, in: Pastoralblatt 22 (1970) 272. Vgl. auch den guten Entwurf zur Priesterfortbildung „Perspektiven der Planung", als Manuskript vorgelegt vom Referat für Fortbildung der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau.

8 Es ist hier nicht der Ort, um den schillerden Begriff Gruppendynamik zu klären, der heute zu einem Modewort geworden ist. Interessenten seien auf einige gruppendynamische Veröffentlichungen in deutscher Sprache hingewiesen: *W. R. Bion*, Erfahrungen in Gruppen, Stuttgart 1971; *T. Brocher*, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1969; *J. Luft*, Einführung in die Gruppendynamik, Stuttgart 1971; *A. K. Rice*, Führung und Gruppe, Stutt-

weiterbildung zu verwirklichen. In den „gruppendynamischen Seminaren" geht es ja darum, dem Teilnehmer die eigenen emotionalen Verhaltensweisen und die Reaktionen der anderen Gruppenmitglieder bewußter zu machen und durch diese Sensibilisierung die Motivationen und Konsequenzen des eigenen Handelns realistischer einschätzen zu lernen. Außer diesem emanzipatorischen Ziel einer größeren Selbstbestimmung, eines autonomen Urteilsvermögens und einer Ich-Stärkung des einzelnen (personal growth) im mikrosozialen Feld soll die Kommunikations- und Teamfähigkeit entwickelt und eine bessere Funktionsfähigkeit kleiner Gruppen und schon vorhandener Organisationen angestrebt werden[9]. Der Teilnehmer soll befähigt werden, seine eigenen Lernprozesse zu überprüfen. K. D. Benne umschreibt das Ziel wie folgt: „learning how to learn"[10].

3.1 Entwicklung von Kommunikations- und Teamfähigkeit

Im Gegensatz zur einseitigen Rationalität vieler Bildungsbemühungen betont die Gruppendynamik gerade die Gleichzeitigkeit des rationalen und emotionalen Lernens. Nur solche Aktionen können nachhaltig und effektiv sein, bei denen Emotionen und Intellekt gemeinsam bewußtseinsbildend waren. Erst in dieser Kombination von Emotionalität und Rationalität kann es bei den Intra- und Intergruppen-Erfahrungen zu dauerhaften Lernprozessen und zu einer größeren Verhaltenswirksamkeit kommen. Nur so kann ein Transfer des Gelernten auf die Alltagssituation ermöglicht werden.

3.2 Eingehen auf die spezifische Problemsituation des Priesters

Wenn das gruppendynamische Seminar im Hinblick auf die Priesterweiterbildung auch grundsätzlich positiv einzuschätzen ist, so ist ein heterogen zusammengesetztes „Stranger-Laboratorium" mit einem beruflich und weltanschaulich bunt gemischten Teilnehmerkreis doch nicht in der Lage, genügend auf die spezifische Problemsituation des Priesters einzugehen. Zweifellos bringt die heterogene Zusammensetzung auch Vorteile für den Priester, u. a. die Begegnung mit Frauen und mit weltanschaulich anders denkenden Menschen. Da die gruppendynamischen Seminare jedoch nicht in erster Linie therapeutisch ausgerichtet sind, wird oft sehr viel analytisch aufgedeckt und decouvriert, was der Priester nach dem Laboratorium allein nicht aufarbeiten kann[11].

gart 1971; *Ph. E. Slater*, Mikrokosmos. Eine Studie über Gruppendynamik, Frankfurt 1970; *K. Spangenberg*, Chancen der Gruppenpädagogik. Gruppendynamische Modelle für Erziehung und Unterricht, Weinheim 1969.

9 *C. F. Wieringa*, Problematik des gruppendynamischen Seminars, in: Gruppendynamik 1 (1971) 89 ff.; *Ch. Argyris*, Die Zukunft des gruppendynamischen Laboratoriums, ebd. 2 (1970) 20–41; *G. Lappassade*, Von der Gruppendynamik zur institutionellen Analyse: ebd. 124–134.

10 *K. D. Benne, L. P. Bradford, R. Lippitt*, The Laboratory Method, in: *L. P. Bradford, J. R. Gibb, K. D. Benne*, T-Group Theory and Laboratory Method, New York 1964, 18 f.

11 Sicherlich ist auch nicht jeder Priester dem Streß eines gruppendynamischen Seminars physisch und psychisch gewachsen.

Hinzu kommt ein weiterer Mangel. Wenn die konkrete „From-home"- und „Back-home"-Situation nicht genügend berücksichtigt wird, dann ist der Priester nach der Rückkehr von der „Laboratoriums-Insel" oft sehr enttäuscht und frustriert, weil ihm der Transfer des im Seminar Erkannten und Gelernten auf die fest strukturierte Alltagssituation nicht gelingt. Er steht mit den neugewonnenen Idealvorstellungen in seiner Umgebung ziemlich allein und paßt sich nach einigen, oft auch noch taktisch unklugen Innovationsversuchen wieder resignierend den alten Strukturen an.

Weiter scheint es mir fraglich, ob man die zum Teil festgefahrenen Strukturen in der Kirche dadurch überwinden kann, daß man ihnen in den Seminaren einfach mit Unstrukturiertheit begegnet. Diese kann, in einem ausgewogenen Maß angewandt, durchaus für den Lernprozeß des Priesters nützlich sein. Allerdings habe ich die Erfahrung gemacht, daß eine sachbezogene, thematische Gruppendynamik oft fruchtbarer ist. Selbsterfahrung, Fremd- und Eigenbeobachtung und die ganze Interaktionsdynamik können auch in „Arbeitsgruppen" stattfinden, die sich nach entsprechenden Übungen z. B. mit den Kooperationsschwierigkeiten in der Pfarrgemeinde befassen und immer wieder das Intra- und Intergruppengeschehen reflektieren und auswerten. Da die Psychodynamik nicht beziehungslos neben den diskutierten Inhalten einherläuft, dürfte es nicht unwichtig sein, neben den sogenannten neutralen Übungen auch Übungsmaterial zu benutzen, das die konkrete Situation des Priesters widerspiegelt.

Ein weiterer Mangel des „Stranger-Labs" besteht für den Priester darin, daß kaum auf die Glaubensschwierigkeiten direkt eingegangen werden kann und die spirituelle Dimension nicht genügend transparent wird.

3.3 Suche nach neuen Formen

Diese und andere Schwierigkeiten haben mich nach Gesprächen mit gruppendynamisch erfahrenen Theologen veranlaßt, nach einer adäquaten gruppendynamischen Form der Priesterfortbildung zu suchen, die mehr auf die berufsspezifische Situation und Problematik des Priesters eingeht als die zur Zeit üblichen gruppendynamischen Seminare. Inzwischen habe ich fünf solcher Priesterfortbildungswochen durchgeführt, davon drei zusammen mit zwei Laien (Mitarbeiterin und Beobachter). Über die dort gemachten Erfahrungen soll im folgenden kurz berichtet werden.

4. Darstellung einer gruppendynamisch orientierten Priesterfortbildungswoche

1. Um die Fortbildungswoche von den üblichen „gruppendynamischen Seminaren" abzugrenzen und um keine falschen Erwartungen im Sinne eines „Sensitivity-Trainings" zu erwecken, nannten wir den Kurs „Teamarbeit und

4.1 Einige Vorbemerkungen

Führung – Gruppendynamische Aspekte einer effektiven Gemeindearbeit".

2. Die Kurse wurden öffentlich ausgeschrieben. Eine Teilnehmerzahl von 12 bis 20 Priestern hat sich als optimal herausgestellt bei einem Leitungsteam von zwei Trainern und einem Beobachter.

3. Da sachbezogen und berufsspezifisch gearbeitet werden sollte, wurden zunächst nur Priester (Regenten) und Diakone eingeladen. Mit einer Ausnahme reichte die Altershurve von etwa 25 bis 45 Jahren. Auf einem der Einladung beigefügten Schreiben wurden die Teilnehmer kurz über Ziel und Methode der Fortbildungswoche informiert.

4. Die einbahnige Information in Form von Referaten sollte auf ein Minimum beschränkt bleiben. Deshalb wurden Informationspapers und Literaturhinweise bereitgestellt, die aber erst verteilt wurden, wenn ein Thema praktisch erfahren und in Arbeitsgruppen reflektiert war. Zum Teil wurden auch die von den Arbeitsgruppen erstellten Papers vervielfältigt.

5. Die Kurse dauerten gewöhnlich 5 bis 6 Tage. Die Arbeitszeiten waren nach Absprache mit den Teilnehmern meist folgendermaßen verteilt: morgens von 9.00 bis 12.30 Uhr, nachmittags von 15.30 bis 18.15 Uhr und abends von 19.30 bis 21.00 Uhr. Ein Abend war frei.

6. Die Lernziele der Kurse stimmen weithin mit den unter Punkt 2 und 3 formulierten Zielen überein: Bewußtmachen von emotionalen Verhaltensmustern, Schärfung der Selbst- und Fremdwahrnehmung, größere Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, Aufdecken von unsozialen und Einüben von sozialen Verhaltensweisen als Voraussetzung für eine gute Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit etc. Dabei waren das Übungsmaterial und die Reflexionen in den Arbeitsgruppen eindeutig von der Problemsituation des Priesters her bestimmt. Durch diesen ständigen Bezug zur Alltagssituation wurde – nach den bisherigen Erfahrungen zu urteilen – der Transfer des im Kurs Gelernten wesentlich erleichtert.

7. Im Verlauf der Woche spielte die an die Erfahrungen anknüpfende Reflexion und Auswertung eine wichtige Rolle.

4.2 Der Ablauf der Priesterfortbildungswoche

Es ist natürlich nicht möglich, den Ablauf des Fortbildungskurses im Rahmen des Artikels detailliert darzustellen und auf alle Einzelheiten und Beobachtungen einzugehen. Deshalb soll an Hand von einigen typischen Beispielen versucht werden, einen Gesamteindruck des Kurses zu vermitteln.

Nach einem „Stehkonvent", der dem Kennenlernen diente, trafen wir uns gewöhnlich zur ersten Sitzung im Plenum.

1. „Stehkonvent" und unstrukturierte Einführung

Dort wurden die Teilnehmer nach einem kurzen Hinweis auf Ziel und Methode des Kurses (vgl. Einladungsschreiben) gebeten, ihre Bedürfnisse und Erwartungen für diese Weiterbildungswoche zu sammeln und mitzuteilen.

Dieser unstrukturierte Beginn löste bei den „führerlosen" Teilnehmern zunächst Unsicherheit und Unordnung aus. Man appellierte vergeblich an die Leitung, die doch für den Kurs bezahlt werde, weitere Anweisungen zu geben. Es bildeten sich dann meist auf Initiative von einzelnen Teilnehmern Arbeitsgruppen, um die Bedürfnisse und Erwartungen zu sammeln. Nach gut einer Stunde erfolgte dann im Plenum der Bericht der einzelnen Arbeitsgruppen.

Als diese „Aufgabe gelöst war", forderte nach einigem Schweigen ein Teilnehmer erneut die Trainer auf, doch endlich die angeblich versprochenen Informationen über Gruppenprozesse vorzutragen. Dagegen machten andere den Vorschlag, eine Analyse und Auswertung der abgelaufenen Prozesse vorzunehmen, denn in der Gruppe hätte sich doch bereits genug abgespielt.

Anfangsschwierigkeiten

In der anschließenden Auswertung kamen besonders das Autoritätsproblem der Theologen, ihre Abhängigkeit und Unsicherheit, die benutzten Abwehrmechanismen sowie die typischen Anfangsschwierigkeiten in der Initialphase einer Gruppengenese zur Sprache. Man diskutierte zum Teil heftig über die Begriffe Team und Gruppe. Hierbei kristallisierten sich bereits die potentiellen Führer und die ersten Subgruppen heraus.

Nach dieser ersten Plenumsdiskussion war den meisten Teilnehmern klar, daß in diesem Kurs das Lernen bei den eigenen Erfahrungen in der Gruppe ansetzen würde. Um die nächsten Tage möglichst lerneffektiv zu gestalten, kamen wir überein, uns mit dieser unstrukturierten Phase (ein Abend und ein Vormittag) zu begnügen. Die Trainer sollten auf Grund ihrer größeren Erfahrung — unter Berücksichtigung der Teilnehmerwünsche — thematische Vorschläge machen und Übungsmaterial anbieten. Die Möglichkeit zur Kritik war jederzeit gegeben und wurde auch genutzt.

2. Kooperation — Teamarbeit

Das Thema „Kooperation — Teamarbeit" begannen wir mit einem Test für partnerschaftliche Einstellung bzw. einer Kooperationsübung (Quadrate-[12] oder Sechseck-Übung). Diese Übung konfrontierte die Teilnehmer zunächst in einer „Spielsituation" mit den Schwierigkeiten der Zusammenarbeit bei der Lösung einer Gruppenaufgabe und offenbarte gleichzeitig die verschiedenen, meist unbewußten Reaktionen der einzelnen Gruppenmitglieder während der Koope-

12 Die Kooperationsübung mit den Quadraten ist bei *T. Brocher*, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1969, 160 ff., beschrieben.

ration. Man ist immer wieder erstaunt über das reichhaltige Beobachtungsmaterial, das diese einfachen Kooperationsübungen zutage fördern, vor allem, wenn man die beobachteten Verhaltensweisen in Beziehung zu den Reaktionen des Priesters in der Alltagssituation bringt.

Wie die nachfolgende Auswertung ergab, konnte man in den 5er-Gruppen, die die Aufgabe hatten, fünf gleichgroße Quadrate aus verschiedenen Pappteilen zu erstellen, die Selbstzufriedenen sehen, die minutenlang vor ihrem (in der falschen Form) fertigen Quadrat saßen und keineswegs bereit waren, ein Teilstück für die anderen Gruppenmitglieder in die Mitte zu legen. Da waren die Resignierenden, die mehrmals ihre ganzen Quadrate in die Mitte schoben, und die Langsamen, die oft das passende Stück in der Hand hielten und es doch nicht anzulegen wußten. Die Reaktion der anderen reichte vom bedauernden Lächeln bis zum unbeherrschten, verbotenen Eingreifen in die Figur des anderen. Einige Teilnehmer waren über ihre Reaktionen ziemlich betroffen, weil – wie es einer formulierte – „ich im Pfarrgemeinderat auch immer in die ‚Quadrate' der anderen eingreife, um ihnen angeblich zu helfen"!

Zusammenarbeit zwischen Pfarrer und Gemeinde

Anschließend wurde in drei Arbeitsgruppen das Thema Kooperation vertieft und konkretisiert. Die Aufgabe war, „Voraussetzungen für eine gute Zusammenarbeit zwischen Pfarrer und Gemeinde" zu erarbeiten. Nach gut einer Stunde bildeten sich dann drei neue „Misch-Gruppen" (mit je 2 oder 3 Vertretern der ursprünglichen Arbeitsgemeinschaften), die die jeweiligen Kooperationslisten der drei Arbeitsgruppen zu bewerten hatten. Bei der Bewertung kam es in den gemischten Gruppen meist zu ziemlich heftigen Auseinandersetzungen, weil trotz der „sachlichen" Kriterien jeder für seine Gruppenliste die höchste Punktezahl ergattern wollte. Für viele Teilnehmer war es verblüffend und zugleich erschreckend zu sehen, wie sie die selbst erarbeiteten Grundsätze der Zusammenarbeit in einer harmlosen Wettbewerbssituation bereits nach 5 Minuten völlig vergessen hatten und wie sie ziemlich „egoistisch" agierten.

3. Spezielle Themen

Neben dem Thema Kooperation, das wie ein roter Faden die Fortbildungswoche durchzog, wurden auch andere Themen behandelt: z. B. Vorurteile des Priesters, Probleme der sozialen Wahrnehmung, der seelsorglichen Beratung und natürlich die Autoritäts- und Führungsproblematik. Der Akzent variierte in den einzelnen Wochen wegen der divergenten Teilnehmerwünsche.

Ich möchte noch kurz auf zwei Programmteile eingehen, die übereinstimmend in der Schlußauswertung von den Teil-

nehmern als die besten und eindrucksvollsten bezeichnet wurden: das *Planspiel* und das *Life-Planning*.

Das Planspiel

Wenn das Planspiel oder Entscheidungsspiel auch mehr dem gruppenpädagogischen Bereich angehört, enthält es doch eine Reihe gruppendynamischer Implikationen. Das Planspiel dient nicht nur der Vorbereitung und Risikominderung für eventuelle Ernstfälle, es bietet dem Teilnehmer auch die Möglichkeit auszuagieren und seine schöpferische Gestaltungskraft ins Spiel einzubringen. U. Beer lobt das Planspiel, weil es totales Lernen ist, „das die geistige, emotionale und physische Ebene des Menschen beansprucht"[13].

Nach meinen bisherigen Erfahrungen ist das Planspiel hervorragend geeignet, generell abstrakte Begriffe konkret erfahrbar und anschaulich zu machen. In diesem „Spiel" soll und kann der Priester eigene und fremde Rollen und Verhaltensweisen ohne Risiko in einer aktuellen Konfliktsituation überprüfen und eventuell neu bestimmen und einüben. Außerdem werden in diesem Planspiel praktisch alle in der Weiterbildungswoche angeschnittenen Themen – vor allem Kooperation und Kommunikation – bewußter gemacht und klarer erkannt[14].

Wie aber läuft so ein Planspiel ab?

Lösung einer Konfliktsituation in der Gemeinde

Ausgangspunkt ist eine brisante Konfliktsituation zwischen Pfarrer, Kaplan, Eltern, Jugend, Kirchlichen Behörden etc., die möglichst die wichtigsten Probleme des heutigen Priesters enthält.

Zunächst machen sich die Teilnehmer mit dem Konfliktfall vertraut, für den eine Lösung gesucht wird. In einem nächsten Schritt können sich die Teilnehmer für eine der vorgegebenen Rollen entscheiden: Pfarrer, Kaplan, Generalvikar, Mutter, Jugendlicher, Seelsorgehelferin etc. Meist bleiben die autoritären Rollen wie Generalvikar oder Pfarrer bis zuletzt übrig. Stellt man beliebig viele Rollen zur Auswahl, dann werden häufig die konfliktfreiesten und harmlosesten Rollen von den Teilnehmern gewählt.

Die Rollengruppen haben die Aufgabe, in den ersten eineinhalb Stunden ihre Rolle (Pfarrer, Kaplan etc.) zu überdenken und näher zu bestimmen. Da der Verkehr mit den anderen Rollengruppen zunächst nur brieflich über die Spielleitung läuft. und die Gruppen als Kollektivperson handeln, müssen sie sich auf einen gemeinsamen modus procedendi einigen, bevor sie den ersten Brief verfassen. Ein Beobachter hält jeweils das Geschehen in der Rollengruppe fest, hinzu kommen die Briefe als wertvolles Auswertungsmaterial.

13 *U. Beer*, Ein Modell für emanzipierende Erziehung – das Entscheidungsspiel in: deutsche jugend 9 (1969) 427.
14 Während des Planspiels entwickelten die Teilnehmer gewöhnlich eine hohe Eigenaktivität und benutzten häufig noch die Freizeit, um ihre Rollen zu definieren oder Briefe an die anderen Rollengruppen zu schreiben.

Während der Pausen dürfen keine Gespräche mit den anderen Rollengruppen geführt werden. Hat sich die Situation so zugespitzt, daß ein brieflicher Verkehr nicht mehr möglich ist, findet auf Antrag eine Begegnung der beiden Rollengruppen im Plenum statt.

Nach der ersten abendlichen Auswertung (das Planspiel beginnt gewöhnlich am Morgen) findet am anderen Morgen mit je einem Vertreter jeder Rollengruppe ein gut einstündiges Rollenspiel statt, wo eine endgültige Entscheidung getroffen werden soll.

In der abschließenden Auswertung wurde vor allem auf das „typische Priesterverhalten" der Teilnehmer hingewiesen: z. B. autoritäres und verständnisloses Vorgehen gegen Laien und Frauen: „Wie können wir den Herrn Schulte oder die Frau Müller am besten fertigmachen bzw. in die Pfanne hauen"; oder: „Mit einer solchen angestochenen Pute kann man doch nicht reden."

Solidarisierung der Kleriker gegen die Laien

In allen Planspielen solidarisierten sich die Kleriker, d. h. der konservative Pfarrer, der progressive Kaplan und der autoritäre Generalvikariatsvertreter gegen die Laien. „Es ging den Klerikern weniger um den hilfsbedürftigen Menschen als darum, der Kirche keinen Schaden zuzufügen und den guten Ruf der Pfarrei nicht aufs Spiel zu setzen", wie es einer der Beobachter formulierte. Die Teilnehmer waren zum Teil erschrocken, wie wenig sie daran dachten, dem anderen zu helfen, der in Not war, und wie sie fast nur den eigenen Vorteil suchten und die eigene Haut zu retten trachteten. Die in der Wirklichkeit bestehenden Konflikte zwischen den Klerikern wurden verharmlost und mit dem Mantel christlicher Nächstenliebe zugedeckt. Obwohl zu Anfang des Kurses harte Worte gegen die kirchlichen Behörden fielen, wurde der Vertreter des Generalvikariates nicht als „reißender Wolf", sondern als „braves und frommes Lamm" dargestellt.

Wir müssen uns leider mit diesen Andeutungen begnügen. Die mehrstündige Auswertung brachte sehr viele heilsame Einsichten und Anregungen zur Überprüfung der eigenen priesterlichen Verhaltensweisen, vielleicht gerade durch das Auseinanderklaffen von Ideal und Wirklichkeit.

Das Life-Planning

Das Life-Planning ist eine aus dem industriellen Bereich übernommene Übung, die aber bei Priestern eine ganz andere Tiefendimension erreicht. Es ist eine Standortbestimmung, die dem Teilnehmer Klarheit darüber verschaffen soll, wo er steht, über welche Fähigkeiten und Möglichkeiten er verfügt und welche seiner Zukunftspläne realisierbar sind. Dieses Life-Planning nimmt gewöhnlich die letzten eineinhalb Tage der Weiterbildungswoche ein und wird in

kleinen Gruppen von 6 bis 8 Teilnehmern mit je einem Trainer durchgeführt. Die Zusammensetzung der Gruppen geschieht auf freiwilliger Basis. Für ein gutes Gelingen sind die Offenheit und das Vertrauen entscheidend, die in den ersten Tagen des Kurses gewachsen sind und erst ein solches existentielles, geistliches Gespräch ermöglichen.

Hinführung zu besserer Selbsteinschätzung

In einem ersten Schritt zeichnet jeder Teilnehmer auf einem Blatt eine Lebenslinie, wie er seine bisherige berufliche Entfaltung sieht: gerade, schräg, aufwärts oder abwärts. Weiter soll der Punkt markiert werden, wo der Teilnehmer jetzt steht. Wer möchte, kann anschließend mit den anderen Gruppenmitgliedern über seine Lebenskurve sprechen.
In der nachfolgenden Identitätsuntersuchung schreiben die Teilnehmer zehn verschiedene Antworten auf die Frage „Wer bin ich?" auf zehn Zettel. Diese Antworten können sich auf positive und negative Fähigkeiten, Qualifikationen und Überzeugungen beziehen, auf Rollen und Positionen, auf charakteristische Bedürfnisse, Ziele oder Verhaltensweisen etc. Die zehn Antworten sollen anschließend von jedem entsprechend ihrer Wichtigkeit in eine Rangreihe gebracht werden. Dann können die Teilnehmer wiederum ihre Erfahrungen austauschen, die sie bei der eigenen Identitätsuntersuchung gemacht haben.
Sehr wichtig sind noch folgende Fragen: „Warum fühle ich mich in meinem Beruf ganz glücklich? Welche Dinge, Ereignisse oder Tätigkeiten vermitteln mir das Gefühl, daß es sich wirklich lohnt, diesen Beruf auszuüben?"
Für viele Priester sind diese intensiven geistlichen Gesprächsstunden ein erstmaliges Erlebnis. Sie sehen, daß ihre Mitbrüder ähnliche Berufsschwierigkeiten haben und wie sie ihre Probleme zu lösen suchen. Sie erfahren im Gespräch mit den anderen nicht nur eine Korrektur oder Bestätigung ihrer Selbsteinschätzung. Sie können auch erleben, wie andere Priester bei einer durchaus kritischen Einstellung ihren Beruf mit Freude und Engagement ausüben. Nicht nur die Gemeinsamkeiten, sondern auch die divergenten Auffassungen über den Priesterberuf wirken anregend und ermutigend. Bei dieser Gelegenheit pflege ich u. a. darauf hinzuweisen, daß Gott seinen Willen gewöhnlich nicht vertikal durch Privatoffenbarungen kundtut, sondern daß er meist horizontal durch die anderen zu uns spricht und uns durch sie davor bewahrt, die eigenen Überlegungen für den Willen Gottes zu halten. Diese horizontale Findung des Willens Gottes wird bei den Laien viel häufiger und selbstverständlicher benutzt als bei den Priestern, die sich heute meist sehr schwer tun, ihre spirituellen Erfahrungen und Probleme miteinander auszutauschen.

In der Schlußauswertung wird immer wieder die Frage gestellt: Warum haben wir ähnliche Gespräche nicht schon früher in Exerzitien oder bei unseren Kurstreffen miteinander geführt?

Vorbereitung auf die konkrete Pfarrarbeit („Back-home-Situation")

Im Anschluß an das Life-Planning wird die „Back-home-Situation" ganz konkret in Gruppen vorbereitet, die entweder bereits zusammenarbeiten oder ähnliche Arbeitsbedingungen haben. Neben der Beantwortung der Fragen „Womit sollte ich jetzt gleich anfangen? Womit sollte ich jetzt gleich aufhören?" werden Kooperationsmodelle für eine Priestergemeinschaft oder für die Pfarrarbeit durchgesprochen. Andere Gruppen haben sich zu gemeinsamen Exerzitien entschlossen, einige Teilnehmer wollen sich einer Priestergemeinschaft anschließen. Ein Kurs von Kaplänen will, ähnlich wie im Life-Planning, beim nächsten Kurstreffen zunächst individuell und dann in der Gruppe die Fähigkeiten und Wünsche der einzelnen für die erste Pfarrstelle durchsprechen und die Ergebnisse dem Personalchef der Diözese mitteilen. Eine Reihe dieser und ähnlicher Pläne ist bereits durchgeführt worden.

4. Generalauswertung

Am Abschlußabend findet gewöhnlich die Generalauswertung mit Fragebögen und anschließender Diskussion statt. Hier seien nur kurz die wichtigsten Ergebnisse genannt:

a) Während die Vorinformation gewöhnlich ziemlich mäßig beurteilt wurde, sahen die meisten Teilnehmer ihre Erwartungen erfüllt oder übertroffen.
b) Auf die Frage „Wie beurteilen Sie Ihre Lernerfahrungen in dieser Woche?" ergaben sich zum Beispiel beim letzten Kurs auf der Skala folgende Werte:

0	1	2	3	4	5	6	7
negativ							sehr positiv

Negativer Randwert: 4
Positiver Randwert: 7
Durchschnittswert (arithmetisches Mittel): 6,3

c) Von den einzelnen Programmteilen wurden mit Abstand das Life-Planning und das Planspiel am höchsten bewertet.

Verwendung in der pastoralen Tätigkeit?

d) Glauben Sie, das Gelernte in Ihrer pastoralen Tätigkeit verwenden zu können?

0	1	2	3	4	5	6	7
wenig							sehr

Negativer Randwert: 5
Positiver Randwert: 7
Durchschnittswert: 6,5

e) Hat Ihnen die Arbeitsweise zugesagt?

0	1	2	3	4	5	6	7
wenig							sehr

Negativer Randwert: 5
Positiver Randwert: 7
Durchschnittswert: 6,4

Als Begründungen wurden genannt: Zwanglose und offene Atmosphäre, partnerschaftlicher Führungsstil, Eigenaktivität der Teilnehmer, zielstrebiges Arbeiten, gute Auswertung, induktive Methode etc.

f) Auf die Frage „Was hat Ihnen mißfallen?" kamen vor allem folgende Antworten: Mangelhafte Vorinformation durch den Veranstalter; die Beobachter sollten von Anfang an besser instruiert werden; die mangelhafte Selbständigkeit der Gruppe zu Beginn des Kurses; der menschliche Kontakt (geselliges Beisammensein) außerhalb der Tagungsarbeit hätte besser sein können; die Zeit war zu kurz; die Arbeitsbelastung war manchmal zu groß etc.

g) Es wurden auch Vorschläge für ähnliche Kurse gemacht: Bessere Vorinformation geben; längere Dauer des Kurses oder Aufbaukurse; kurze Einführung in die Theorie der Gruppendynamik zu Beginn; den Kurs zusammen mit Seelsorgshelferinnen und Laien im kirchlichen Dienst durchführen; mehr Zeit für die Einzelberatung etc.

Die Gründe für die positive Bewertung der Kurse sind sicherlich zunächst das Neuheitserlebnis, die frische Erinnerung an das Life-Planning, die gute Kombination von Theorie und Praxis und nicht zuletzt der Eindruck, daß in dieser Woche zwar keine Patentlösung verabreicht, aber doch konkrete Impulse und Hilfen für eine bessere Selbstbeurteilung und für die seelsorgliche Arbeit gegeben wurden.

5. Schluß

Wenn in dieser Priesterfortbildungswoche auch nicht alle Lernziele erreicht wurden, so ist doch sicher bei allen Teilnehmern das Interesse für die Fragen der Interaktionsdynamik und des sozialen Verhaltens geweckt worden. Nach den in der abschließenden Eucharistiefeier frei formulierten Fürbitten und Gesprächsbeiträgen zu urteilen, haben die Teilnehmer eine soziale Sensibilisierung erfahren und sind auch bereit – bei aller bleibenden Divergenz der Einstellungen und Meinungen –, die entprechenden Konsequenzen zu ziehen und wenn möglich Verhaltensänderungen vorzunehmen.

Eine solche gruppendynamisch orientierte Fortbildungswoche kann allerdings nur ein Anfang auf dem Weg der

„primären Humanisierung" sein. Deshalb wäre es sicher wünschenswert, Aufbaukurse zu veranstalten und neben Priestern und Diakonen auch Seelsorgshelferinnen einzuladen. Um einen nachhaltigen und guten Transfer des Gelernten zu ermöglichen, müßte eine Weiterarbeit mit den Kursteilnehmern erfolgen, etwa monatlich ein Wochenende. Man sollte sich in den Diözesen endlich entschließen, die dazu nötigen Praxisberater und Supervisoren auszubilden und einzusetzen, die dem Priester in seiner seelsorglichen Arbeit und eventuell auch in seinen persönlichen Problemen beratend zur Seite stehen könnten. Wenn man vergleicht, was etwa ein Industriebetrieb an Kosten und an Personal für die persönliche Betreuung der Betriebsangehörigen aufwendet, so besteht hier in der Beratung und Betreuung der Priester ein großer Nachholbedarf.

Wenn ich verständlicherweise in diesem Beitrag vor allem den sozialpsychologischen Aspekt der Priesterweiterbildung betont habe, so möchte ich damit keineswegs die Bedeutung der theologischen Information mindern, die allerdings bisher zu einseitig die Fortbildungskurse bestimmt hat. Es sei am Schluß noch einmal an die Worte von Weihbischof A. Frotz erinnert, der in dem Entwurf für eine berufsbegleitende Bildung des Priesters schreibt: „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 um eine Verhaltensänderung der Persönlichkeitsstruktur des einzelnen, um eine Befähigung zur Zusammenarbeit, ... um eine Auflösung verfestigter Vorstellungen ... und eine hohe Flexibilität und Dialogbereitschaft im Umgang mit den Menschen"[15].

Praxis

Eugen Weiler

Seelsorge im Tourismus

Vom 7. bis 9. September 1971 fand, veranstaltet vom Österreichischen Pastoralinstitut und dem Tourismus-Zentrum Neustift (bei Brixen, Südtirol), in Neustift eine internationale Pastoraltagung über Wintertourismus statt[1]. *Neben Fachleuten aus der Tourismus-Branche kamen auch mehrere*

15 *A. Frotz*, Neue Bemühungen um eine berufsbegleitende Bildung des Priesters, in: Pastoralblatt 22 (1970) 272.

1 Ein Tagungsbericht ist im Tourismus-Zentrum Neustift (Post I-39042 Brixen) oder im Österreichischen Pastoralinstitut (A-1010 Wien, Stephansplatz 3) erhältlich.

Praktiker der Tourismus-Seelsorge zu Wort. Der folgende Beitrag von Pfarrer Weiler (Hinterzarten, Schwarzwald) zeigt besonders deutlich, was mit einem klar überlegten Konzept, mit klug ausgewählten Schwerpunkten und insbesondere mit einem bestens vorbereiteten, einladenden Angebot an Gottesdiensten auch heute in der Kurseelsorge erreicht werden kann. (Im Gespräch erwähnte Pfarrer Weiler etwa, daß er sich rund 15 bis 20 Stunden auf den Gottesdienst vorbereitet!) Da die Pastoral jeder Gemeinde immer stärker von der Freizeit her bestimmt wird, dürften die folgenden Anregungen nicht nur für Tourismus-Gemeinden von Interesse sein. *red*

In diesem Artikel geht es weniger um theoretische oder theologische oder biblische Grundlagen einer Seelsorge an den Touristen. Ich möchte ihn unter das Motto stellen „aus der Praxis für die Praxis" und möchte einige Anregungen geben, die den einen selbstverständlich sind, anderen Möglichkeiten aufzeigen, wieder andere dazu bringen, manches erst gar nicht zu versuchen. Vielleicht findet sich auch jemand bereit, diese Überlegungen aus seiner Praxis weiterzuführen und so wieder uns zu helfen.

Aufgabe der Gesamtseelsorge

Die Touristenseelsorge muß man im Rahmen der Gesamtseelsorge sehen: Die Gäste (Touristen) kommen an einen Kurort, bleiben mehr oder weniger lang und kehren wieder nach Hause zurück. Das ist gewiß für die Seelsorge am Kurort in verschiedener Hinsicht eine Chance, aber ohne Zweifel auch eine Belastung.

Sicher gibt es Unterschiede zwischen den einzelnen Kurorten (Touristenorte – Bäder), aber vom Pfarrer aus gesehen gibt es doch viele gemeinsame Aufgaben. Das zeigen jeder Kongreß und alle Gespräche. Um unsere Arbeit in Hinterzarten zu verstehen, ist es nötig, einige Daten zu kennen: Hinterzarten ist ein heilklimatischer Kurort mit 2200 Einwohnern, überwiegend katholisch. Höhenlage zwischen 850 und 1200 Metern. 3000 Fremdenbetten bringen fast eine halbe Million Übernachtungen. Der Aufenthalt hier ist relativ teuer; die Bleibezeit liegt etwas über dem Durchschnitt mit 9,5 Tagen. Rund 12 Prozent der Gäste kommen über Reisegesellschaften zu uns, die anderen Gäste sind Einzelreisende. Es gibt eine Sommer- und Wintersaison mit den üblichen Schwankungen. Von den Gästen im Winter kommen zirka 70 Prozent zur Kur, zirka 30 Prozent, um Wintersport zu treiben. Der Winterurlaub ist „im Kommen". Dafür wird von seiten der Gemeinde auch stark geworben. Im November und anfangs Dezember gehen die Vermieter teilweise selbst in Urlaub.

Unterschiede zwischen dem Winter- und dem Sommergast

Zwischen dem Sommer- und dem Wintergast besteht ein Unterschied. Etwas vergröbert und verallgemeinert könnte man diesen Unterschied so charakterisieren: Der Wintergast ist etwas liberaler, weniger ansprechbar und dem Seelsorger nicht leicht zugänglich. Er gibt mehr Geld aus als der Sommergast, abends muß etwas los sein (Après-Ski); auch ältere Leute gehen zu den Skibällen. Im Winter finden sich die Gäste verhältnismäßig schnell zu Gruppen oder „Cliquen" zusammen, man trifft sich häufiger, gesellschaftliche Unterschiede werden leichter abgebaut, man duzt sich schnell (Ski-Schule); kurz, man sucht Geselligkeit.

Der Sommergast ist tagsüber unterwegs, oft ziemlich lange, und bleibt dann abends lieber zu Hause; er ist weniger an Geselligkeit interessiert usw.

Von diesen Fakten muß die Seelsorge ausgehen. Es scheint mir wichtig, daß man gerade in der Kurseelsorge nicht einfach „weiterwurstelt", vielleicht in größeren Dimensionen, sondern in jedem Fall von der Situation ausgeht, wie sie tatsächlich ist. Allzu leicht macht man sich etwas vor.

So wird man sich immer wieder fragen müssen: Was ist Seelsorge überhaupt, wie kann sie heute geschehen? Welchen Rang hat sie für den heutigen Menschen, welchen für die Gäste, die da sind? Worin unterscheidet sich Seelsorge im Sommer von der im Winter (Gästestruktur)?

Den Kurbetrieb kennen

Hier stellt sich eine wichtige Forderung, die viele Kurdirektoren unterstützen. Der Pfarrer eines Kurortes sollte gut auf seine Aufgabe vorbereitet und dafür ausgebildet sein. Das gilt in theologischer Hinsicht wie auch für seine spezifische Aufgabe im Kurort: Er sollte wissen, wie es in einem Hotel, in einer Pension usw. zugeht.

Die Seelsorge müßte von der ganzen Pfarrgemeinde ausgehen. Jeder Christ sollte durch sein Leben und Verhalten auf die ihm mögliche Art Zeugnis geben. Das wäre das Ideal, aber die Wirklichkeit ist meist anders. Die vielen Einflüsse der Gäste mit verschiedenster Überzeugung machen sich geltend. Der Gastgeber will dem Gast nicht widersprechen, er gleicht sich an, ist immer „freundlich", fürchtet oft allzu schnell, er könnte den Gast vergrämen. Die Gäste bringen vieles mit und bestimmen auf Dauer Einstellung, Lebensart und Haltung der einheimischen Bevölkerung mit. Wie oft kann man hören: „Unsere Gäste gehen gar nie zur Kirche und sind ganz anständige Leute." Der Einfluß auf die Kinder darf nicht übersehen werden, da die Gastgeber-Familie oft über längere Zeit keinen eigenen Wohnraum mehr hat.

Verschiedene Einflüsse auf die Einheimischen

Der Gast muß nicht selten für die Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit oder Interesselosigkeit der Einheimischen gegenüber der Kirche „herhalten", ja er ist nicht selten das Alibi,

daß man sich keine Zeit nimmt für die Familie, Kirche, Nachbarschaft usw. „Ich muß mich dem Gast widmen". Ohne Zweifel geschieht aber viel Seelsorge auch vom Gast zum Einheimischen.

Seelsorge am Einheimischen *und* am Gast

Aus alledem ist ersichtlich, daß es in einem Kurort nicht die Alternative gibt: Seelsorge am Einheimischen *oder* am Gast, sondern am Einheimischen *und* am Gast.

Wenn schon für die Normalpfarrei gilt, daß Seelsorge nicht nur im Kirchenraum geschehen kann, sondern überall geschehen muß, wo Christen sind, und wenn es gerade heute gilt, Phantasie zu haben und Möglichkeiten zu finden, wie die Menschen angesprochen werden können, dann gilt das im besonderen für den Kurort. Seelsorge im weiteren Sinn ist jeder Dienst der Kirche, des einzelnen Gläubigen am Menschen, am konkreten Menschen, mit seinen Sorgen und Nöten, mit seinen Bedürfnissen und Erwartungen. Solche Art Seelsorge geht nicht aus von bestimmten Methoden oder Formen, in die der Christ sich einpassen muß, sondern eben vom konkreten Menschen und paßt sich ihm an.

Von daher ergeben sich einige wichtige Folgerungen.

1. Kindergarten

Dem Kindergarten kommt besondere Bedeutung zu, und zwar als Dienst der Kirche in der spezifischen Situation der Gemeinde. Allerdings darf der Kindergarten hier nicht als Bewahrungsanstalt aufgefaßt werden, sondern im Sinne einer echten und altersgemäßen Förderung der Kinder. Gerade hier kann die Kirche zeigen, daß es ihr nicht um Einflußnahme „schon beim Kind" geht, sondern um eine Hilfe, die sie den Familien leisten will, speziell den Kindern. Man denke nur daran, was ein ganzjähriger Kurbetrieb alles mit sich bringt: Die Gäste wollen Ruhe haben, manchmal müssen die Kinder in der Hochsaison ihr Zimmer räumen, sie sollen immer freundlich sein usw.

Dieser Dienst der Kirche betrifft natürlich auch die Kinder der Gastarbeiter und die Kinder der Gäste. Wie dankbar sind Eltern, wenn sie während der Ferien bzw. ihres Urlaubs ihre Kinder einmal unterbringen können und so einen freien Tag haben, der ihnen Gelegenheit gibt, miteinander allein zu sein, eine Wanderung zu machen oder ähnliches.

Freilich kostet das die Pfarrgemeinde Geld. Aber mir scheint, daß es hier richtig angelegt ist und von den Gläubigen auch so empfunden wird.

Über den Kindergarten lassen sich auch in Zusammenarbeit mit der Pfarrgemeinde und der Kurverwaltung „Kinderfeste" oder Spielnachmittage arrangieren.

Zwei besonders gelungene Beispiele bietet der Prospekt der katholischen Kurseelsorge Baiersbronn.

Die hiesige evangelische Pfarrgemeinde hat dieses Jahr erst-

mals einen „Kinderparkplatz" versucht: in der Hochsaison werden jeden Mittwochnachmittag Kinder von 3 bis 12 Jahren besonders betreut.

2. Gemeindezentrum mit Saal, Clubraum, Hobbyraum, Bibliothek

Ein Kurort braucht ab einer bestimmten Größe ein Gemeindezentrum oder ein entsprechendes Haus. Wir haben in diesem Sommer mit Unterstützung des Erzbischöflichen Ordinariates den Bau unseres Gemeindehauses fertiggestellt. Entsprechend den verschiedenen Bedürfnissen haben wir darin folgendes vorgesehen: Einen Saal (120 Personen) für Vorträge, gesellige Abende u. a.; einen Clubraum für Gesprächsabende mit den verschiedensten Themen, auch für die Gesprächsrunde im Anschluß an Gottesdienste. Hier sollen sich auch die älteren Leute aus unserer Gemeinde treffen können. Auf die Einrichtung dieses Raumes haben wir großen Wert gelegt, hier soll es gemütlich sein. Im Hintergrund steht die Erfahrung vieler Kurorte, daß man Räume braucht, in denen sich der Gast wohl fühlt, in denen „Atmosphäre" herrscht.

Wir haben weiter geplant einen Hobbyraum, in dem Gäste und Einheimische ihr Hobby treiben und „Mitbringsel" fertigen können.

Die Bibliothek als „öffentliche Bücherei" enthält jetzt zirka 1500 Bände und soll laufend erweitert werden. Es gibt keine alten Ladenhüter. Die Bibliothek ist so groß, daß drei Sitzgruppen Platz haben, damit auch jemand länger verweilen kann. Wir wollen sie wenigstens an vier Nachmittagen in der Woche offenhalten. Einige Zeitschriften liegen auf, vorerst versuchsweise.

Mit Spielsaal und Beatkeller für „offene Jugendarbeit"

Für die Jugend ist ein großer Spielsaal eingerichtet mit Tischtennis, Tischfußball und Billard, außerdem ein Beatkeller. Wie in den meisten Gemeinden ist bei uns keine Gruppenarbeit im bisherigen Sinn bei der Jugend über 14 Jahren möglich. In diesem Zentrum soll eine sogenannte „offene Jugendarbeit" versucht werden. Bis jetzt zeigt sich, daß sowohl Kinder als auch Jugendliche gerne kommen und sich manche Gelegenheit zu Gesprächen ergibt. Immerhin hat man in den letzten Monaten den üblichen Slogan nicht mehr gehört: „Auch die Kirche tut nichts für uns, alle schimpfen nur über die Jugend." In den nächsten Wochen werden wir versuchen, auch die Hotelangestellten — das „Personal" — auf das Gemeindezentrum hin anzusprechen. Unser Ziel wird es sein, für das Gemeindezentrum einen Sozialarbeiter zu bekommen. Erst dann könnte das Haus seine volle Bedeutung für die Gemeinde und die Gäste gewinnen. Dann könnte auch die Arbeit im Kindergarten ohne Bruch weitergeführt werden.

Die Frage nach dem Sozialarbeiter ist eine Frage der Finan-

zen. Wir hoffen, viele Gemeindeglieder dafür zu gewinnen, daß sie monatlich einen bestimmten Beitrag leisten. So soll auf die Pfarrgemeinde keine neue finanzielle Belastung zukommen. Dieser Plan ist freilich eine Frage nach dem Gemeinsinn und dem Weitblick der ganzen Gemeinde.

3. Kontaktpflege

Eine wichtige Aufgabe des Pfarrers in einem Kurort ist die Kontaktpflege mit allen Leuten. Hierher gehören besonders die Hausbesuche. Bei diesen kann man leicht auf einige spezielle Probleme zu sprechen kommen, z. B. Erfahrungen mit den Gästen. Auf diese Art wird es möglich sein, manches zu bereinigen oder aufzufangen, was in die Familien hineingetragen wurde. Der Pfarrer kann zeigen, daß es ihm nicht egal ist, was in der Familie passiert, daß er Verständnis für die Situation der Vermieter hat. Sicher kann er auch immer wieder darauf hinweisen, daß „der Mensch nicht vom Brot allein lebt". Gerade im Kurort ist das Verständnis des Pfarrers für die Situation der Gläubigen wichtig, ohne falsche Anbiederung und ohne Abstriche an Wesentlichem. Was sonst gilt, gilt auch hier: Wenn man den Pfarrer „mag", ist man offener für das, was er sagt. Immerhin ist dann der Boden bereitet für eine mögliche Stunde X. Mag man den Pfarrer nicht, kann er sagen, was er will, es wird kaum angenommen.

4. Seelsorge am Hotelpersonal?

Sehr schwierig ist bei uns die Seelsorge am Hotelpersonal. Das hat sehr viele Ursachen, z. B. großer Wechsel, persönliche Situation vieler Angestellter. Nicht wenige gehen gerade deshalb von zu Hause fort, um endlich von jeder Bindung frei zu sein; andere wollen schnell zu Geld kommen ... Man muß sich auch in ihre Situation hineindenken können. Dafür ein Beispiel: Wer den ganzen Tag bedient und dabei doch verhältnismäßig oft „das Gemecker" oder die schlechte Laune der Gäste über sich ergehen lassen muß, der möchte in seiner Freizeit entweder schlafen oder am Abend ausgehen und auch bedient werden, auch einmal „feiner Maxe" sein. Nur in Ausnahmefällen ist es gelungen, Hotelangestellte zur Teilnahme an einem Besinnungstag zu bewegen.

So bemühen wir uns, Kontakt zu pflegen, die Angestellten kennenzulernen und, wo es möglich ist, mit ihnen in ein Gespräch zu kommen. Das ist wichtig und kann seine Auswirkungen haben. Dafür ein Beispiel: Ein Oberkellner sagt, daß die Gäste ihn oft fragen, was man heute tun könne. Er empfiehlt, die Kirche zu besuchen, sie sei wirklich sehenswert. Der Gast ist erstaunt ob einer solchen Empfehlung, geht aber doch hin, die Kirche anzusehen. Seinen Eindruck sagt er dem Ober wieder, der nun Gelegenheit hat, auch auf Gottesdienst oder Predigt hinzuweisen.

5. Gutes Einvernehmen mit der Kurverwaltung

Es versteht sich von selbst, daß der Pfarrer eines Kurortes sich bemüht, mit der Kurverwaltung in gutem Einvernehmen zu stehen. Vom Kurdirektor und den Angestellten können manche Anregungen gegeben werden, so bei der Begrüßung der Gäste oder wenn sich irgendwelche Fragen ergeben. Es ist selbstverständlich, daß alle unsere Veranstaltungen, Gottesdienstzeiten usw. in die Kurzeitung aufgenommen werden. Die Gottesdienstordnung hängt in jedem Haus und kann von jedem Kurgast am Schriftenstand der Kirche mitgenommen werden. Ein gemeinsamer katholisch-evangelischer Gottesdienstanzeiger steht an den Ortseinfahrten. Von 22.00 Uhr bis 7.00 Uhr sind die Glocken abgestellt, auch der Stundenschlag.

6. Im Mittelpunkt: gut vorbereitete Gottesdienste

Den größten Wert legen wir auf die Vorbereitung der verschiedenen Gottesdienste. Dafür verwenden wir auch die meiste Zeit. Viele Gespräche mit Fachleuten des Fremdenverkehrs haben uns immer wieder darin bestätigt. Zum Gottesdienst kommen die Leute freiwillig, sie sind also aufnahmebereit. Dort müssen sie wirklich angesprochen werden, von dort sollten sie etwas mitnehmen können, dort lernen sie den Pfarrer kennen und finden vielleicht den Weg zum persönlichen Gespräch. Wieviele beneiden die Kirchen um diese einzigartige Möglichkeit!

Auch der Gottesdienst hat natürlich seine Voraussetzungen. Nicht überall steht eine neue Kirche; aber auch eine alte kann sauber und gepflegt sein.

Wir haben (in den Bänken) einige Bücher aufliegen, die zur geistlichen Besinnung einladen wollen. Recht oft sieht man Leute, die sie benützen. Immer wieder werden welche mitgenommen, nach ein paar Tagen aber wieder gebracht. Der Schriftenstand bietet ebenfalls Anregungen.

Es ist nicht egal, wie der Gottesdienst gestaltet ist. Auch ist die alte Ausrede zu billig: „Man kann aus jeder Predigt etwas mitnehmen, wenn man nur will." Der Gottesdienst muß die Teilnehmer ansprechen. Also muß man deren Probleme kennen, das heißt aber, man muß die Menschen und die Wirklichkeit ihres Lebens kennen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß manche Gäste im Urlaub den Gottesdienst besuchen, die zu Hause das nicht tun. Der Kurgast sollte „irgendwie" erfahren, daß er in der Kirche kein Urlauber oder Gast ist, sondern in die feiernde Gemeinde aufgenommen wird als Glaubender unter Glaubenden. Ein entsprechender Hinweis kann in der Begrüßung geschehen.

Wir legen auch großen Wert auf einen guten Chor, gute Vorsänger, gute Lektoren. Die Gottesdienstdauer beträgt im allgemeinen zirka 50 Minuten.

In den letzten Jahren haben wir sehr gute Erfahrungen

gemacht mit Gottesdiensten, die thematisch gestaltet waren, das heißt, alle Texte, Predigt und Lieder sind dem Thema eingeordnet. Wir haben den Teilnehmern am Gottesdienst auch immer wieder gesagt, daß sie durchaus kritisch sein und sich mit unseren Überlegungen auseinandersetzen sollten (siehe dazu Predigtgespräch).

Diesen Sommer hatten wir in der Hochsaison als Predigtreihe „Gedanken über die Hintergründe eines Selbstmordes" – der Christ in der Leistungsgesellschaft. Um Einseitigkeiten oder billige unrealistische Belehrung zu vermeiden, hatten wir im Frühsommer einen kleinen Artikel aus „Publik" ausgeteilt und um die Mitarbeit der Gemeinde gebeten. Wir bekamen daraufhin achtzehn eingehende Zuschriften. Zusätzliche Gespräche mit entsprechenden Fachleuten bildeten die Voraussetzung für die Reihe. Selbstverständlich war jeder Gottesdienst in sich geschlossen. Letzten Sommer hatten wir als Themen „Ungeduld" und „Vorurteil". Die Vorbereitung dafür geschah in wochenlanger Sammlung entsprechender Redensarten in Familie, im Gasthaus und in den Geschäften.

Während der diesjährigen Fastenzeit hatten wir als Thema: „Das Sakrament der Taufe"; in der Fastenzeit 1970 „Die Vergebung der Sünden". In der Advents- und Fastenzeit eine Predigtreihe mit entsprechendem Gottesdienst zu halten, hat sich bewährt. Den Abschluß bildet jeweils das Weihnachst- oder Osterfest.

Christmette am Heiligen Abend 17 Uhr

Die Weihnachtszeit bildet für einen Kurort eine besondere Aufgabe. Noch vor wenigen Jahren reiste die Mehrzahl der Gäste am zweiten oder dritten Weihnachtstag an. Heute sind fast alle Kurorte schon vor Weihnachten voll besetzt. Unter den Gästen sind viele, die der Einsamkeit zu Hause entgehen wollen, andere wissen mit Weihnachten überhaupt nichts mehr anzufangen. Es ist leicht, in der Familie Weihnachten zu feiern, solange kleine Kinder da sind; dann nämlich kann man den kleinen Kindern eine Weihnachtsfeier machen. Aber was soll man tun, wenn die Kinder größer sind? Dieser Frage stehen viele Familien hilflos gegenüber. Für die Hotels, Pensionen und Privatvermieter, aber besonders für den Seelsorger stellt sich somit die Frage nach der Gestaltung des Heiligen Abends. Nach einer Umfrage in der Gemeinde und längerer Diskussion im Pfarrgemeinderat haben wir die Christmette auf Heiligen Abend 17.00 Uhr gelegt[2]. Sie bildet jetzt für viele Familien die eigentliche Weihnachtsfeier, die dann zu Hause beim festlichen Mahl und der sogenannten Bescherung weitergeführt wird. Da sich viele Alleinstehende an Weihnachten in den Kurorten auf-

2 Vgl. den nachfolgenden Bericht.

halten, soll am Heiligen Abend für sie etwas getan werden. Ein weiteres Problem in der Wintersaison sind die vielen Skimeisterschaften. Viele Jugendliche nehmen daran teil, müssen viel trainieren und kommen daher öfter nicht in den Gottesdienst. Man darf das aber nicht nur negativ sehen. Der Sport wird manchen Jugendlichen über Schwierigkeiten hinweghelfen.

Während der Hochsaison, Sommer wie Winter, halten wir am Mittwoch einen Gottesdienst, besonders für die Gäste. Sie sind durchwegs sehr gut besucht. Am Donnerstag halten wir eine Abendmesse mit einem Gespräch über den Bibeltext. Natürlich geht es hierbei nicht um eine verkappte Predigt, sondern um ein Gespräch mit den Gläubigen nach einer kurzen exegetischen Einleitung. Sollten erwachsene Christen zum Verstehen eines biblischen Textes nichts beizutragen haben aus ihrer religiösen Erfahrung und ihrem religiösen Leben?[3] In diesem Abendgottesdienst habe ich auch hin und wieder das Leben eines Heiligen erzählt und erklärt, um zu zeigen, wie die Botschaft Jesu von verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten gelebt wurde, und um dadurch Hinweise zu geben, wie das Evangelium heute gelebt werden kann.

7. Ökumenische Zusammenarbeit

Die Zusammenarbeit mit der hiesigen evangelischen Gemeinde ist sehr gut. Wir halten ökumenische Wortgottesdienste und arbeiten im Erwachsenenbildungswerk zusammen. Gelegentlich singt unser Chor im Gottesdienst der evangelischen Gemeinde. Wir feiern auch jedes Jahr einmal die Chrysostomusliturgie.

8. Intensive Gespräche vor Trauung und Taufe

Relativ viele Brautpaare wollen sich bei uns trauen lassen. In jedem Fall bitte ich das Paar zu einem Gespräch vor der Trauung. Bis jetzt hat es keine Schwierigkeiten gegeben. Ähnliches gilt von der Taufe seit unserer Predigtreihe in der Fastenzeit. Dabei können wir auch die Feier der Taufe vorbereiten. Wir halten sie in Verbindung mit der Eucharistie oder als Wortgottesdienst oder auch nach dem Hauptgottesdienst, wenn es sich nicht anders machen läßt. Als Hilfe für die religiöse Erziehung bieten wir diesen Winter ein Seminar an, mit dem Thema: „Kinder fragen – was antworten?" Dafür haben verschiedene Eltern über Monate hinweg Fragen ihrer Kinder aufgeschrieben.

Es scheint mir wichtig, noch darauf hinzuweisen: Die verschiedenen Menschen, mit denen wir zu tun haben oder die auf uns zukommen, reagieren sehr empfindlich auf die Art, wie wir Seelsorge „treiben". Als Stichwort kann man vielleicht sagen, die Kirche soll und muß den Menschen das Angebot machen, sie soll sie freundlich und höflich

3 Hier ist auf den Aufsatz von Pater *R. Baumann* in „Diakonia – Der Seelsorger 2. Jg. 1971 Heft 2, zu verweisen.

einladen. Wer den Eindruck hat, er werde auf irgendeine Art „vereinnahmt", wird kaum mehr ansprechbar sein. Es gilt also die Überzeugung, die Meinung des anderen zu achten, nicht bloß zu dulden. Nirgendwo wird das mehr gelten als in einem Kurort. Die Leute merken wohl, ob wir wirklich Respekt vor ihrer Überzeugung haben oder bloß davon reden.

Natürlich stellt sich auch für uns immer wieder die Frage: Wer soll denn das alles tun? Sicher ergibt sich hier sofort die weitere Frage an die verschiedenen Ordinariate, welchen Stellenwert große Kurorte in Zukunft in bezug auf die personelle Besetzung haben werden. Wir in Hinterzarten sind in der glücklichen Lage, eine Seelsorgehelferin zu haben.

Ich habe geschrieben, was wir hier tun oder versuchen. Selbstverständlich bin ich mir bewußt, wie vieles wir nicht tun, weil die Zeit, die physische, psychische oder geistige Kraft oder auch die Phantasie dazu fehlt.

Wer soll das alles tun? Diese Frage stellen, heißt, die Frage nach der Priorität in der Seelsorgearbeit stellen und beantworten.

Eine Christmette um 17 Uhr

Weihnachten 1970

Es gibt heute viele Seelsorger, die überzeugt sind, daß es kein allgemeingültiges Rezept für den Gemeinschaftsgottesdienst gibt, sondern daß jeder sich immer neu mühen muß, die Anliegen der Menschen zu artikulieren und das Wort Gottes den heutigen Menschen anzusagen. Das erfordert viel Vorbereitung, wozu besonders auch der Kontakt mit den Menschen, ihren Freuden und Sorgen gehört. Damit ist auch gesagt, daß man Gottesdienste einer Gemeinde nicht einfach kopieren kann; wohl aber können sie Anregung für die eigene Gestaltung geben. So haben wir den Verfasser des vorausgehenden Beitrages um einen Bericht über seine letzte Christmette ersucht. *red*

Vorspiel
Begrüßung

Zur Feier der Geburt Christi heiße ich Sie herzlich willkommen. Es ist gewiß recht, wenn ich Sie bitte, sich zu sammeln und ruhig zu werden, wenn ich Ihnen dazu auch ein wenig Zeit lasse.

Ich meine damit nicht, daß wir hier eine heile Welt aufbauen möchten, aus Illusionen geboren ... – nein, nicht uns selber wollen wir ablegen, wohl aber die Hetze und Unruhe, die uns hindert, wir selber zu sein. – So wünschen wir Ihnen gute und glückliche Tage!

Was ist glücklich, was ist gut? Nun, eine der vielen möglichen Antworten wollen wir in dieser Feier des Geburtstages Jesu von Nazareth miteinander versuchen.

Der heutige Tag war das Ziel der Vorbereitung während des Advents. Auch für unsere Geselschaft gilt das, vor allm für die Bußfeier. Da ist Weihnachten, wo wir uns, gerade nach der vie-

len Arbeit der letzten Wochen, wieder ausgerichtet haben, das Ziel unseres Lebens, Gott, ins Auge zu fassen.
Da ist Weihnachten, wo wir uns miteinander versöhnen und miteinander aus dem Wort Jesu leben.
Mit welchen Erwartungen sind Sie nun heute hierher gekommen? Sind die Erwartungen von unseren Überlegungen und Entschlüssen während des Advents geleitet?
Das Lied, das wir jetzt singen, geht auf einen Psalm zurück und sagt etwas von der rechten Erwartung.

Lied der Gemeinde

„Macht weit die Pforten ..."
Der Psalmist erwartet den, der Leben und Frieden bringen soll.

Erwarten auch wir diesen? Oder was erwarten wir eigentlich? Hören wir dazu zwei Texte aus diesem Jahr.

„Weihnachten"
von M. Ratajewski
(Lektor)

Komm mit Trompetengelärme, Jesus!
Denn es erwartet dich niemand.
Es holt dich niemand vom Bahnhof ab.
Komm mit Trompeten,
laß Anzeigen erscheinen
und unterrichte alle wichtigen
Nachrichtenorgane,
denn es erwartet dich niemand.
Es wird nicht mit dir gerechnet.
Dir wird niemand glauben ...
Komm mit Trompetengelärme, Jesus!

Kurze Stille

„Ohne Titel" von
D. Beiersdorf

Du bist zu früh gegangen ...
Du solltest noch einmal
unter uns leben, so wie damals
mit deiner Liebe, deinen Worten. –
Die Menschen verlernten es,
dir gegenüber ehrlich zu sein.
Damals haben sie
die Armut ihrer Seele offen gezeigt,
den Haß ihres zweifelnden Herzens:
sie wollten dich töten,
als du geboren wurdest;
sie verlachten und verachteten dich,
sie spuckten dir vor die Füße,
sie nagelten dich ans Kreuz
und würfelten um deine Kleider.
Heute kennen sie dich nicht mehr.
Sie behängen dich
im Winter mit Lametta und bunten Kugeln,
im Frühling verstecken sie Eier,
süße, bemalte Dinger, in deinen Händen,
deinen Augen, deinen Wunden. –
Du bist zu früh gegangen, Christus!
Sie kennen dich nicht mehr! –
Sie behängen dich mit Gold,
und Lametta im Winter.
Sie kennen dich nicht mehr ...

Unsere Kirche hier ist gedrängt voll, wir sind viele ... also erwarten wir Jesus doch! Und durch ihn Leben und Frieden ... – Doch vielleicht sind nur wenige da, die Leben und Frieden weitertragen wollen ...?

Kurze Stille

„Christvesper" von Chr. Heuser

So leer war die Kirche noch nie ...
die Orgel dröhnt.
Die Kerzen flackern.
Im Chor singt der Chor.
Der Prediger feilt seine Fertigteile. –
Wir stellen sie leise,
wir stellen sie standhaft
– jeder für sich – die Frage,
mit der wir nicht fertig werden:
Wo bleibst du Trost der ganzen Welt? –
Und treten hinaus auf die Straße,
zur Antwort geworden,
wir paar.

Kurze Stille

Lied des Chores
Lied der Gemeinde

„Siehe die Jungfrau wird ..." (Hermann Schroeder)
O komm, o komm Emanuel ... (2. Strophe)

Lesung aus dem Matthäus-Evangelium (Kap. 5, Vers 6.7.9)

Jesus lehrte sie:
Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit:
Sie werden satt werden.
Selig, die Erbarmen üben:
Sie werden Erbarmen erfahren.
Selig, die Frieden schaffen:
Sie werden Gottes Söhne heißen.

Gloria
Evangelium (Lk 2)

Deutsche Messe – Chor/Gemeinde

Ansprache

„Friede auf Erden den Menschen, die Gott sich erwählt hat", – das war die Botschaft der Engel. Dieser Friede ist vom Himmel auf die Erde gebracht worden, nicht umgekehrt. Er ist nicht verheißen für den Himmel, nicht für das Jenseits, auch nicht für einen „Himmel auf Erden", nicht für glückliche Stunden, nicht für die Seele ...

Der Friede soll herrschen unter den Menschen auf Erden, überall, wo Menschen miteinander leben.

„Friede auf Erden den Menschen, die Gott sich erwählt hat ...": das meint nicht, daß Gott sich nur einige erwählt hat. Er wendet allen sein Wohlwollen, seine Gnade zu.

Den Hirten wird diese Botschaft verkündigt. Sie stehen für die ganze Menschheit. Alle Menschen sind aufgerufen, diese Botschaft anzunehmen. Die sie annehmen, bilden die Gemeinde der mit Gott Versöhnten, das Volk Gottes. Wer sie aber wirklich annimmt, trägt sie auch wirklich weiter. Ja, er kann nicht anders, als sie weitertragen, denn die Botschaft vom Wohlwollen und von der Versöhnung Gottes ist eine Kraft. Eine Kraft ist von der Art, daß sie wirken will. Die Botschaft setzt im Menschen Kräfte frei, die Frieden und Versöhnung schaffen.

Die Menschen, die das tun, werden von Jesus selig gepriesen, ja

sie werden Söhne Gottes genannt. Als solche sind sie von der Art ihres Vaters, d. h. sie tun sein Werk, er wirkt durch sie: der Gott des Friedens und der Versöhnung.
„Friede auf Erden den Menschen, die Gott sich erwählt hat..."
„Selig, die Frieden schaffen, sie werden Söhne Gottes heißen..."
Aber nun war da die Frage: „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt?"
Eine Frage, die heute sehr oft gestellt wird, sicher auch von vielen unter uns. Das Gedicht spricht für viele.
Diese Frage richtet sich gewöhnlich an Jesus oder an Gott – anklagend, ungeduldig, auch voll Hoffnung... Und es geschieht nichts, keine Antwort, scheinbar. Es ist nicht Friede auf Erden und nicht Versöhnung. Die Erde ist kein Paradies...
Der Friede, die Versöhnung kommen nicht einfach vom Himmel herab, sie sind kein Geschenk unter dem Weihnachtsbaum.
Die beiden Texte der Schrift sagen, daß Friede und Versöhnung nur von denen kommen können, die die Botschaft annehmen und sie weitergeben, indem sie selber Friede und Versöhnung schaffen. Auch die kleinste versöhnende Tat zwischen Menschen, die an einer unscheinbaren Stelle geschieht, bringt den Trost in diese Welt, den sie sucht.
Von einem jüdischen Rabbi wird überliefert, er habe die Friedensverheißung zwischen Gott und Mensch dem zugesprochen, „der Friede stiftet zwischen zwei Männern oder zwischen einem Mann und seinem Weibe oder zwischen zwei Städten oder zwei Nationen oder zwei Regierungen oder zwei Familien".
Damit sind alle Beziehungen unter uns Menschen genannt. Es kommt nur darauf an, daß wir in unserem Leben, in unseren Beziehungen zu den Menschen Friede und Versöhnung stiften, Frieden schaffen.
Auch nach dem Wort Jesu trägt die kleinste versöhnende Tat zwischen Menschen die Verheißung in sich, die Verheißung: „Sie werden Söhne Gottes heißen". Vielleicht haben wir keine Gelegenheit, zwischen Völkern oder Regierungen Frieden zu stiften, aber gewiß gibt es viele Gelegenheiten, wo wir gerufen sind, selber den ersten Schritt zu tun. „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt", ist also zuerst eine Frage an uns, dann auch an Gott, nicht an irgendwen, nicht an den jeweils anderen.
Wenn wir Versöhnung und Friede schaffen, sind wir selber zur Antwort geworden auf die Frage. „Wir paar"?... Viele? Wir alle?

Kurze Stille

(etwa 1 Minute)

Gebet

Bevor wir sprechen, hast du uns schon verstanden,
du bist der Einzige, unser Gott.
Bevor wir zu dir gehen, bist du uns schon nahe,
in uns und über uns hinaus,
ewig und ungesehen, du lebst in uns,
du bist der Einzige, unser Gott.
Wir bewundern dich, daß du es wagst,
hier unter uns zu sein.
Wir danken dir, daß du dich um uns kümmerst,
daß dir Menschen nicht zu gering sind.

Aber dann wird es dir recht sein, daß wir dich allezeit
um dasselbe bitten: um Frieden.
Wir rufen dir in Erinnerung,
was du verheißen und wahrgenommen hast
in Jesus von Nazareth, dem Menschensohn,
den du gerettet hast vom Tod,
den du zum Frieden gemacht hast.
Tu an uns, was du an ihm getan hast.
Mach Menschen aus uns, die nicht mehr hassen,
die den Frieden suchen, hier auf dieser Erde. –
Wir haben den Mut, so zu sprechen,
weil wir bereit sind, uns miteinander zu versöhnen
und Frieden zu schaffen, wo immer wir sind. Amen.

Lied der Gemeinde — „Gelobet seist du ..." (1., 4., 5., 6. Strophe, teilweise mit Chor)

Gabengebet — Herr, gewähre, daß wir durch diesen Austausch der Gaben deinem Sohne gleichförmig werden und entschlossen mitarbeiten, das Antlitz der Erde zu erneuern – wir bitten dich durch ihn, der mit dir und mit uns lebt in Ewigkeit.

Hochgebet

Nach dem Friedenswunsch: Lied der Gemeinde — „Macht hoch die Tür ..." (3. Strophe)

Austeilung der Kommunion – kurze Stille – Zwischenspiel

Zur Kommunion — Leitvers mit Psalm: „In Freude sollen singen ..." (Chor/Gemeinde), (G. Kronberg)
und Lied der Gemeinde: „Laßt uns froh und ..." oder Leitvers und Psalm „Kostet und sehet ..." – Rudolf Thomas, München

Texte zur Besinnung — siehe oben: Mt 5, 6 ff.

Kurze Stille

Gemeinsames Schlußgebet — „Herr, mach mich zum Werkzeug deines Friedens,
daß ich Liebe übe da, wo man sich haßt ..." (Franz v. Assisi)

Lied der Gemeinde — „Lobt Gott, ihr Christen ..."
(wenn möglich die 2. Strophe vom Chor mehrstimmig)

Segen — Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch (uns) allen (2 Kor, 13,13).

Nachspiel

Thema 1969

Der Weihnachtsgottesdienst 1969 hatte zum Thema:
„Jesus, das Zeichen der Liebe Gottes unter uns."
Jesus, Sohn Gottes, in ihm hat Gott uns alle angesprochen, alle Menschen eingeladen.
Er ist Zeichen der Nähe Gottes.
Dafür danken wir; danken als eigentliche Glaubenshaltung.
Nach der Begrüßung etc. und Orgelspiel (zur Sammlung) wurden zwei Texte gelesen:
1. Karl Rahner: „Ist Weihnachtsfreude ... nur eine Stimmung ... oder nicht vielmehr die heilige Begegnung eines wahrhaftigen Geschehens, zu dem man in der großen Tapferkeit des Herzens aufbricht, damit es auch an uns und durch uns geschehe?"
2. Heinz Zahrnt: „In dieser Situation gibt es, wenn wir aufrichtig sind – nur zwei Möglichkeiten: Entweder wir verzichten auf das Weihnachtsfest und schaffen es ab ... Oder aber es gibt die andere Möglichkeit: Wir versuchen es noch einmal, wir denken ..."
Fürbitte und Gebete entsprechend dem Thema ebenfalls Gesänge und Lieder, soweit ebenso möglich. Hier ist besonders das „Neue Psalmenbuch" des Christophorus Verlages, Freiburg, eine Hilfe.

Eugen Weiler

Information

Mannigfaltigkeit in der Einheit

Als Beginn einer „Theologie in sechs Kontinenten" hat der Direktor des Genfer Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, Lukas Vischer, die Tagung dieser Kommission gewürdigt, die im August in der katholischen Universität in Löwen abgehalten wurde. In der ökumenischen Bewegung habe man über Jahre hinweg Lippenbekenntnisse zur Mannigfaltigkeit in der Einheit geäußert: doch nun seien erste Anfänge einer umfassenden Theologie deutlich geworden, und dieser Ansatz müsse künftig viel ernster genommen werden. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung war bei der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates 1968 in Uppsala neu gewählt und auf 135 Mitglieder erweitert worden, von denen mehr als zuvor aus Kirchen der Dritten Welt und aus Nichtmitgliedern stammen. In der Diskussion um das Selbstverständnis der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, um ihren Beitrag zur gesamten ökumenischen Bewegung und um die Fortführung der Arbeit in der nächsten Dreijahresperiode waren sich die Teilnehmer darin einig, daß der neue Versuch, die Einheit der Kirche zu beschreiben, fruchtbar war und fortgesetzt werden soll. Ein diese neuen Aspekte und die mehr traditionellen Arbeiten zusammenfassender Gesamtplan wurde einstimmig angenommen. In seiner Begrüßungsansprache hatte sich Kardinal Suenens ebenfalls für einen legitimen Pluralismus sowie für die Bedeutung der lokalen Kirchen zur Lösung des Problems der Abendmahlsgemeinschaft ausgesprochen.

Ökumenisches Patriarchat ohne Ausbildungsstätte

Die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel auf der Insel Chalki wurde nunmehr endgültig geschlossen. Die Schließung der Ausbildungsstätte des griechisch-orthodoxen Klerus wurde durch ein neues Gesetz erzwungen, durch das alle Privathochschulen auf türkischem Territorium verstaatlicht wurden. Dem Patriarchat ist es also künftig nicht mehr möglich, auf türkischem Territorium Priester und Theologen heranzubilden. Anderseits dürfen auf Grund von Verfügungen der türkischen Regierung nur türkische Staatsbürger als orthodoxe Kleriker in der Türkei tätig sein. Die Erlaubnis, daß ausländische orthodoxe Geistliche in die Türkei einreisen und nach einer Neutralisierung dort als Seelsorger wirken dürfen, wird nicht erteilt. So sind auch die verschiedenen Leitungs- und Verwaltungsorgane des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul für den Fall einer länger andauernden Ausschaltung jeglichen Nachwuchses an Geistlichen in ihrer Existenz gefährdet.

Erste Gespräche zwischen Altorientalen und Katholiken

Die Teilnehmer an den ökumenischen Gesprächen zwischen Katholiken und Altorientalen, die im September 1971 in Wien stattfanden, gaben eine gemeinsame Erklärung ab, in der sie betonten, daß sie sich als Christen geeint fühlen im Geiste der Brüderlichkeit und im Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, Gott und Erlöser. In einem der Referate hatte der syrische Theologe Paul Vergese, Indien, erklärt, man möge sich von Neuem mit der Tatsache auseinandersetzen, daß die christliche Kirche, das christliche Evangelium und die christliche Überlieferung sich alle eindeutig auf die Lehre stützen, daß Jesus Gott und Mensch zugleich ist; würde eine dieser Tatsachen geleugnet, habe es nichts mehr mit Christentum zu tun.

Nationaler Pastoralrat

Das niederländische Pastoralkonzil, das in den Jahren 1966 bis 1970 abgehalten wurde, wird in einer permanenten Form weitergeführt werden, gab der Vorsitzende der holländischen Bischofskonferenz, Kardinal Alfrink, im Anschluß an eine Sitzung des Episkopates auf einer Pressekonferenz in Utrecht bekannt. Der Kardinal kündigte dabei neue Strukturen in der Verwaltung und Leitung der niederländischen Kirchenprovinz an. Während bisher in der Weltkirche sogenannte Pastoralräte nur in den einzelnen Diözesen errichtet wurden, soll, als Nachfolgeinstitution des Pastoralkonzils, für die gesamte niederländische Kirchenprovinz ein nationaler Pastoralrat eingesetzt werden. Die-

ses neue Gremium, an dessen Spitze Kardinal Alfrink stehen wird, wird an die 100 Mitglieder haben: Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien. Seine Kompetenzen sind noch nicht genau bekannt, doch wurde mitgeteilt, daß es weder einen ausschließlich beratenden Charakter haben werde, noch die Entscheidungsvollmacht der Bischöfe übernehmen solle. Seine Funktion solle vielmehr in der Mitte liegen.

Gegen repressive Autorität

Im Abschlußkommuniqué ihres 41. Nationalkongresses, der im September 1971 in Neapel stattfand, bedauert die Katholische Hochschuljugend Italiens (FUCI) die Ausübung der vertikal verstandenen Macht in der Kirche, die den vom Konzil angeregten Stil der Kollegialität nicht verwirkliche, sie beklagt die repressive Autorität gegenüber Gemeinschaften, die versuchen, ein eigenes Zeugnis der evangelischen Botschaft zu leben, und sie verwirft die hartnäckige Ablehnung jener Gemeinschaftsbewegung, die versuche, die soziale Dimension des christlichen Dogmas in neuen Formen zu leben. Ähnlich wie der Katholische Arbeitnehmerverband Italiens (ALCI) sprach sich die FUCI auch gegen den obligatorischen Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen und für die Möglichkeit der Ehescheidung aus.

Marxismus kein Dogma

Der Bund der Kommunisten Jugoslawiens werde seine Haltung gegenüber Christen ändern müssen, erklärte der Vorsitzende der Kommission für Kirchenfragen bei der kroatischen Regierung, Zlatko Frid, während einer Pressekonferenz in Zagreb. Diese Entscheidung werde schon deshalb nicht schwerfallen, weil für die jugoslawischen Kommunisten der Marxismus kein Dogma sei. Die Jugoslawen hätten stets nur das aus der marxistischen Lehre angenommen, was sich in der Praxis als richtig bestätigt habe. So habe sich auch die Ansicht über die Religion und vor allem über das Christentum gewandelt. Heute gelte Religion nicht mehr als „Opium für das Volk", weil man ihr einen humanitären Charakter nicht abstreiten könne. Daraus ergebe sich, daß auch die Partei ihr Verhalten gegenüber religiösen Menschen überprüfen und ändern müsse. Erst dann könne man auch über die Aufnahme praktizierender Christen in den Bund der Kommunisten sprechen.

Bessere Wege zur Verteidigung des menschlichen Lebens.

Die katholischen Bischöfe Skandinaviens haben sich in einer gemeinsamen Erklärung mit Nachdruck für das Recht der ungeborenen Menschen auf Leben eingesetzt, gleichzeitig jedoch betont, daß eine Frau, die einen Schwangerschaftsabbruch wünscht, von keiner Seite – auch nicht durch den Seelsorger – irgendeinem massiven Druck ausgesetzt werden dürfe. Seelsorger, Ärzte, Sozialarbeiter, Verwandte und Freunde der werdenden Mutter sind nach Auffassung der Bischofskonferenz zu langfristiger Hilfe verpflichtet, und zwar unabhängig davon, ob sich die Mutter für die Abtreibung oder für das werdende Leben entscheidet. Vor allem aber müsse alles getan werden, daß eine werdende Mutter ihr Kind ohne schweren Schaden für sich selbst oder für ihre Familie austragen kann. Zur staatlichen Gesetzgebung stellen die Bischöfe fest, Strafe sei als Mittel für die Verteidigung menschlichen Lebens nicht der einzige und kaum der beste Weg; zum Schutz ungeborenen Lebens sollten positive Gesetze auf sozialem, kulturellem und pädagogischem Gebiet erlassen werden. Wenn sich die Kirche mit aller Entschiedenheit für den Schutz der Ungeborenen einsetze, sei es im Interesse ihrer Glaubwürdigkeit unerläßlich, daß Kirchenleitung und Laien mit derselben Konsequenz auf andere Bedrohungen der Heiligkeit menschlichen Lebens reagieren. Das gelte etwa für Kriege und die Praxis der Todesstrafe.

Berichte

Effektive Arbeit in einem diözesanen Pastoralrat: der Seelsorgerat des Bistums Basel 1967–1971

Mit dem Bischof für die Heilssorge verantwortlich

„Im Sinne des Konzils kann die Heilssorge im Bistum nur in einer engen Zusammen-

arbeit des Bischofs mit seiner Priesterschaft und mit den Laien geschehen. Dem Konzil ging es ja besonders darum, bei allen Katholiken das Bewußtsein zu verankern, daß alle, Bischof, Klerus und Laien, die Kirche bilden und tragen. Diese Zusammenarbeit wird aber erst dann greifbare Früchte haben, wenn sie nicht dem Zufall und dem guten Willen einzelner überlassen bleibt, sondern in einer festen Struktur nach verbindlichen Normen erfolgt. Wichtige Organe dieser kollegialen Verantwortung für die Seelsorge im Bistum sind der Priesterrat und der Seelsorgerat." Mit diesen Worten hat Bischofsvikar Dr. Otto Wüst die erste Sitzung des Seelsorgerates des Bistums Basel am 18. November 1967 eröffnet. Der damalige Bischof, Franciscus von Streng, faßte die Aufgaben des Seelsorgerates zusammen in: Information und Beratung des Bischofs in allen Seelsorgefragen sowie kollegiale Mitverantwortung und Unterstützung des Bischofs in der Leitung der Diözese.

Repräsentative Vertretung aller Gläubigen

Diese zwei Hauptaufgaben kann der Seelsorgerat nur lösen, wenn er tatsächlich die vielseitige Zusammensetzung der rund 1,2 Millionen Katholiken vertritt. So sind gegenwärtig in den Rat zwölf Frauen und 18 Männer als Vertreter der neun Bistumskantone gewählt worden. Dazu kommen drei Ordensfrauen, sieben Männer und fünf Frauen als Vertretung der Verbände sowie vier Herren und eine Dame als Vertreter der ausländischen Katholiken. Ferner hat Bischof Anton Hänggi bei der Neukonstituierung im Berufungsverfahren einen Landwirt, einen Industriearbeiter, einen Studenten, einen Kulturschaffenden und einen Spanier als Mitglieder ernannt. Der Priesterrat ist im Seelsorgerat mit zehn Priestern, darunter Ordenspriester und Ausländerseelsorger, vertreten, die die notwendige Verbindung der Räte untereinander gewährleisten.
Der Rat wird vom Leiter der diözesanen Pastoralstelle, Bischofsvikar Dr. Fritz Dommann, präsidiert.

Tatkräftige Unterstützung der Heilssorge im Bistum und in der Kirche der ganzen Schweiz

Schon ein erster Blick auf die seit 1967 behandelten Hauptgeschäfte zeigt eindeutig, daß Bischof und Diözesanleitung beim Suchen nach sachgerechten Entscheidungen im Seelsorgerat eine echte Hilfe besitzen.
Seelsorgerliche Auswirkungen, die vorwiegend auf das Bistumsgebiet beschränkt waren, hatten die Beratungen über die kirchliche Verkündigung, über die Hinführung der Kinder zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Firmung, über die Gründung von Pfarreiräten, über die Regionalseelsorge und über die Vorbereitung der Synode 72. Daß diese Arbeit unmittelbar Früchte trug, zeigen der Brief des Bischofs an seine Priester über die Predigt und die Veröffentlichung von Richtlinien für die Gründung und Führung von Pfarreiräten im Bistum Basel. Der Rat beschäftigte sich auch mit der Erschließung neuer Finanzquellen für die diözesanen Bedürfnisse.
Zahlreiche Geschäfte betrafen nicht bloß die Bistumskirche, sondern die Kirche der ganzen Schweiz. Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" war es für den Bischof und seine Mitarbeiter sehr wertvoll, die Meinung der Laien zu vernehmen, um nachher mit der Erklärung der Bischöfe den Gläubigen einen wirklichen Dienst leisten zu können. Bedeutsam war der Einfluß des Rates auf die Gestaltung der Richtlinien der Schweizerischen Bischofskonferenz zum apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „Matrimonia mixta". Die Verabschiedung von Thesen zum Friedensdienst der Kirche und die Behandlung der Fragen über die Massenmedien entsprechen aktuellen Anliegen.
Um diese zum Teil recht schwierigen Probleme nicht isoliert zu sehen und sie aus einer vertieften christlichen Glaubenshaltung heraus anzugehen, hat der gesamte Rat sich auf einer Studientagung auf die zukünftigen Aufgaben der Kirche besonnen. Zwei Referate „Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft" sowie „Die Zukunft der Kirche hat begonnen" waren Ausgangspunkte dafür.

Zusammenarbeit

Zweimal hatten sich Seelsorge- und Priesterrat gemeinsam versammelt: beim Studium eines Entwurfs der Richtlinien der Bischöfe zum apostolischen Schreiben „Matrimonia mixta" und bei der Beratung von neuen Richtlinien für das diözesane Priesterseminar.

Beide Male war die Mitarbeit der Laien wertvoll.

Die Ausschüsse des Seelsorge- und des Priesterrates planen die Jahresarbeit gemeinsam und einigen sich darüber, welches Geschäft in welchem Rat behandelt werden soll. Regelmäßige Informationen über die Arbeit der Räte dienen der Koordination. Demselben Ziele diente auch eine erste gemeinsame Sitzung der Ausschüsse der Seelsorge- und Priesterräte der Diözesen Basel, Chur und St. Gallen, an der besprochen wurde, welche Themen von gemeinsamem Interesse sind.

Nach vierjähriger Arbeit des Seelsorgerates darf festgestellt werden, daß er ein leistungsfähiges Instrument im Dienste der Heilssorge und besonders der Bistumsleitung darstellt.

Max Hofer, Solothurn

Ehe- und Familienpastoral in Ungarn

Eine katholische Ehe- und Familienbildung gibt es in Ungarn erst in Ansätzen, da sich die Tätigkeit der ungarischen Kirche seit 1950 mit Ausnahme des Religionsunterrichts und der 8 katholischen Gymnasien weithin auf den Kirchenraum beschränkt. Zunächst einige statistische Daten. Das Interesse und die Bereitschaft, eine Ehe zu schließen, ist heute größer als in früheren Jahrzehnten, was manche auf die durch die Urbanisierung geförderte Vereinsamung zurückführen. War der Anteil an Verheirateten unter der Erwachsenenbevölkerung 1930 nur 54 Prozent, betrug er 1969 rund 67 Prozent.

Die Zahl der Ehescheidungen beträgt mehr als ein Fünftel der Eheschließungen; Ungarn nahm in den letzten Jahren wiederholt den ersten Platz in Europa, und den zweiten Platz in der Welt (nach den USA) ein.

Die Zahl der Abtreibungen nimmt weiter zu. Man schätzt auf 100 Geburten 130 Abtreibungen; in Budapest wird von fünf Schwangerschaften sogar nur ein Kind geboren. Die Zuwachsrate beträgt 3,9 Prozent. Bei 42,3 Prozent der Familien gibt es kein Kind, bei 36,3 Prozent eines, bei 14,7 Prozent zwei, und nur bei 6,7 Prozent gibt es mehrere Kinder. Die Mehrzahl der Frauen hält eine Zwei- oder sogar eine Drei-Kinder-Familie für ideal; doch erwarten die Eltern günstigere Umstände, z. B. solche Wohnungsverhältnisse, bei denen die Erziehung dreier Kinder kein Problem bedeutet. – Zur Stabilisierung der Lage der Familie machte die Regierung verschiedene Anstrengungen. Am bedeutendsten ist der im Jahre 1967 eingeführte „Kinderpflegezuschuß". Demnach bekommen die Mütter, die vor der Geburt des Kindes schon mindestens ein Jahr lang gearbeitet haben, fünf Monate lang ihren vollen Lohn, und bis zur Vollendung des 3. Lebensjahres des Kindes, wenn sie es zu Hause erziehen, eine erhebliche Unterstützung. Zwei Drittel der arbeitenden Frauen nützen diese Begünstigung aus.

Die Situation der Ehevorbereitung

Die entfernte Ehevorbereitung ist zwar verhältnismäßig am besten organisiert, aber auch bei weitem nicht ausreichend. Der Lehrplan schreibt für die 14jährigen Volksschüler und besonders für die 14- bis 18jährigen Mittelschüler sexualaufklärende Vorträge vor. Aber die Mehrzahl der Pädagogen scheut sich davor, und ist dazu auch nicht entsprechend ausgebildet. In den Massenmedien spielt die Sexualität bei weitem nicht die zentrale Rolle wie in vielen westlichen Ländern. Auch die Vorträge, Artikel und die den Pädagogen gegebenen Richtlinien behandeln die sexuelle Frage positiv und human, also auch christlich annehmbar, wenngleich die Aufklärung zu einseitig als Wichtigstes die biologischen Kenntnisse und Fragen der Empfängnisverhütung darstellt und überhaupt die sexuellen Fragen zumeist von Ehefragen abgesondert behandelt.

Unmittelbare Ehevorbereitung oder Familienbildung gibt es, mit Ausnahme einer Ehevermittlungsanstalt in Budapest, von Erziehungsberatungsstellen in allen Bezirken der Hauptstadt und psychotherapeutischen Fürsorgeanstalten für Kinder, kaum. Die meisten Menschen werden nur durch die Literatur der sexuellen Aufklärung und Ehevorbereitung erreicht.

Katholische Ehe- und Familienbildung

Für die gesamte ungarische Kirche ist es bezeichnend, daß sie strukturell wie auch theologisch sehr stark nachhinkt. Die allgemeine Auffassung unserer Christen von der Ehe oder Sexualität entspricht einer Einstellung vor 20 Jahren. Da in Ungarn nur Priester Re-

ligionsunterricht erteilen dürfen, haben sie im Rahmen der christlichen Sittenlehre auch Fragen der Aufklärung zu behandeln. Dies wird aber durch die Mehrzahl der älteren Priester beanstandet, mit der Begründung, es schicke sich nicht für junge Priester, über solche Themen zu sprechen. Die Diskussion über sexuelle Fragen im Rahmen der Priesterbildung ist nicht zureichend, obwohl gerade die Priester für den Brautunterricht auch in diesen Fragen Bescheid wissen müßten. Für diese einzige Kontaktmöglichkeit mit vielen Verlobten sind die Priester überhaupt wenig vorgebildet.

Die Ehe- und Familienbildung leidet auch unter dem niedrigen theologischen Niveau und der konservativen Einstellung vieler Priester. Die Religiosität in Ungarn hat eine stark traditionelle Prägung. Die religiöse Praxis entspringt vielfach einem bloßen Gewohnheitschristentum. Wohl lassen noch 70–80 Prozent ihre Kinder taufen und wünschen durch die Kirche bestattet zu werden; die kirchliche Trauung streben zwischen 30–60 Prozent an. Ein Teil dieser Menschen bezweifelt selbst die Existenz Gottes und könnte eigentlich nicht Christ genannt werden. Die Seelsorge verzichtet zunehmend darauf, christliche Ansprüche zu stellen. Man verläßt sich auf die unbedingte Wirksamkeit des Ehesakramentes und freut sich, daß die Leute überhaupt noch zur Kirche gehen, anstatt das Verständnis der christlichen Ehe von der gesamten Theologie her zu vertiefen und im Brautunterricht ein ansprechendes Bild dieser Ehe zu zeichnen. Es kann noch ohne weiteres passieren, daß eine der Kirche angehörige Frau und ein ungetaufter Mann nach kurzem Brautunterricht und der Taufe des Mannes gleich getraut werden, „damit sie nicht in der Sünde leben".

Die heutige Pastoration sowie die Familienbildung kann nur von dem Gedanken der gemeinsamen Verantwortung der Christen ausgehen. Die erste Aufgabe priesterlicher Sorge um die Familie ist es nach Häring, ihr voll bewußt zu machen, daß sie selbst auf Grund sakramentaler Ordnung seelsorgerische Gemeinschaft ist. Dem gegenüber läßt die extrem feudale, paternalistische und hierarchische Einstellung im Verhältnis zwischen den Priestern und Gläubigen jede Initiative und jeden Gedanken, der auf dem Grunde der gemeinsamen christlichen Verantwortung steht, im Keim ersticken. Die Änderung der heutigen Praxis setzt also vor allem die Erneuerung der theologischen Anschauung voraus, wobei wenigstens die vorhandenen Möglichkeiten ausgenützt werden sollten. Tatsächlich ist seit einigen Jahren in Ungarn ein theologischer Aufschwung spürbar.

Auch bei der Ehevorbereitung begegnet man bedeutenden Initiativen. So gibt es in vielen Orten seit längerer Zeit drei bis vier Vorträge oder Gespräche für die Verlobten. In einigen Pfarreien werden eine Woche hindurch in der Kirche Ehevorbereitungs-Vorträge gehalten.

Franz Tomka, Budapest

Forum

Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik

Die Aktualität eines Forums über die Sexualität braucht wohl nicht begründet zu werden, obwohl oder gerade weil es zum Thema Sexualität eine Fülle von Publikationen verschiedenster Art gibt. Die folgenden Beiträge fassen wichtigste Beobachtungen, Analysen, Überlegungen und Erkenntnisse zu einigen Themen aus dem Gesamtbereich der menschlichen Sexualität zusammen. Da die Stellungnahmen ausführlicher ausgefallen sind, als geplant war, veröffentlichen wir zunächst die bisher eingegangenen Forumbeiträge. Wir sind uns bewußt, daß von seiten des Arztes, des Soziologen, Juristen usw. noch weitere Aspekte beigebracht werden könnten und sollten. Wir hoffen, bei späterer Gelegenheit entsprechende Beiträge veröffentlichen zu können. Es wäre aber überaus erfreulich, wenn viele Leser dieses Forums sich zu einem „Leserbrief" entschließen und auf ergänzende Aspekte hinweisen könnten. – Es versteht sich wohl von selbst, daß von seiten der Redaktion keinerlei Harmonisierungsversuch unternommen wurde, um etwaige gegensätzliche Ansichten der Autoren auszugleichen.

red

Die Mitarbeiter wurden eingeladen, zu einigen der folgenden Themen Stellung zu nehmen:

1. Jugendsexualität – Mythos und Wirklichkeit
2. Sexualpädagogik in der Kirche
3. Voreheliche geschlechtliche Beziehungen
4. Sexuelle Schwierigkeiten der Unverheirateten.
5. Ehebruch und katholische Beichtpastoral
6. Homosexualität
7. Sexualität ohne Liebe

Hanna-Renate Laurien, Mainz

Die Wirklichkeit jugendlicher Sexualität

Jugendsexualität – Mythos und Wirklichkeit

Selbstverständlich ist sie Wirklichkeit, die Sexualität des Jugendlichen, aber sie gerät in doppelte Gefahr: zu der Wirklichkeit schlechthin stilisiert und als Wirklichkeit von wesentlichen Lebenszusammenhängen isoliert zu werden. Starrt der Erzieher darauf, ob der Sohn, die Tochter auch „in" sei – und das kann man beobachten –, wird dieser Bereich überbewertet; unterstellt jeder erzieherisch Bemühte dem Jugendlichen, daß er an diesen Fragen überdimensional leide, verfehlt er die erzieherische Chance. Sie besteht darin, die „Durchgangsstation Jugend" erfahrbar zu machen und das, was erschüttert und bewegt, als Zeichen für die Möglichkeit des Menschen, sich nicht nur am Ich, sondern auch an einem Du zu orientieren, zu erfahren und zu verstehen. Sexualität des Jugendlichen wird zudem in einer breiten Schicht der Vulgarisierung auf das Thema „Aufklärung" bezogen, und mancher meint, wenn er die biologischen Tatsachen vermittelt, wenn er etwa im Stil des ersten Sexualatlas von Klimax und Orgasmus gesprochen habe, sei helfendes Wissen weitergegeben. Hier scheint mir ein vertieftes Erfassen jugendlicher Sexualität nötig: sie muß als Wirklichkeit gesehen werden, ja; aber sie muß zugleich als „Einführung in die Humanisierung menschlicher Möglichkeit" begriffen werden. Wichtig ist es z. B., die Erschütterung durch ein Du, die oft fast am andern klebende Fixiertheit aufzugreifen; die Überschätzung, die man dem Sexualpartner (notwendigerweise) zuteil werden läßt – schon Freud wußte das! –, in ihrer Funktion zu verdeutlichen und – höchst wichtig – das Gefühl, die seelische Komponente der Sexualität anzusprechen und zu erziehen. Dazu gehört das Vertrautmachen mit den kleinen Gesten und Zeichen der Zärtlichkeit, dazu gehören das Kultivieren einer Sprache der Liebe. Wo lernt unsere Jugend sie? Im „Hallo, steiler Zahn" ebensowenig wie im Sexfilm, der Illustrierten, nicht im abgestumpften Familienalltag, nicht im Vokabular der „Aufklärer". Eltern werden bisher hierüber zu wenig unterrichtet. Es hat sich zwar herumgesprochen, daß in der Pubertät und danach auch die „Zeche" für Fehler der frühkindlichen Erziehung bezahlt wird, daß ein Urvertrauen aus dieser Zeit hineingenommen wird in die Probleme der Jugend; aber wie Lebenszusammenhänge vermittelt werden, wie Verstehen die Flucht in eine verfrühte Sexualität vermeiden helfen kann, wie das Gefühl erzogen wird – wie Schlageroberflächlichkeit und Sentimentalität sich breit machen, wenn Gefühlsbildung verhindert und vernachlässigt wird, das wird nur wenigen klargemacht. Das WIE der Vermittlung hier zu erörtern, übersteigt die gebotene Begrenzung.

Voreheliche geschlechtliche Beziehungen

Um kein Mißverständnis entstehen zu lassen: es geht um voreheliche, nicht um außereheliche Beziehungen! Wenn man Böckle, David und Oraison gelesen hat, dann weiß man: das gültige Ja zueinander, nicht irgendein punktuelles Datum ist der Maßstab für eine Verbindung von Mann und Frau. Sie geben einander das Sakrament, wir wissen es. Der Tag der Eheschließung verdeutlicht damit, was vor ihm begann, was „menschlicher Prozeß" ist. Viele, sehr viele der religiös durchaus gebundenen und nachdenklichen Jugendlichen folgern daraus ihr Recht auf voreheliche Beziehungen. Geistliche tolerieren dies mehr oder minder; Christen im privaten Gespräch lehnen oft die punktuelle Grenze gestern verboten, heute Hochzeit, von nun an erlaubt, nachdrücklich ab. Doch allgemein und offen gehandelt wird diese Wertung nicht. Äußert sich jemand, daß Personalität der Liebe als oberste Forderung zähle, kann ein Sturm der Entrüstung ausbrechen, ja, manchmal genügt schon, nur die

Realität des Heute zu beschreiben, um in den Verdacht der libertinage, der Förderung unsittlicher Zustände zu geraten. Das Risiko der vorehelichen Verbindung soll nicht und darf nicht unterschätzt werden – Irrtum ist im Menschlichen nun einmal nicht ausgeschlossen. Und manche vertreten heute gar die These, so wie man Laufen und Sprechen lerne, wie man viele Kultivierungsvorgänge vollziehe, so solle man sich auch in die menschliche Liebe „einüben". Diese These scheint mir gefährlich, weil sie eben die Personalität sträflich vernachlässigt. Hier gilt – wie etwa im Bereich des Berufs –: der Ernstfall läßt sich nicht simulieren; er hat Konsequenzen, er verlangt Verantwortung und Entscheidung. Aber gerade wenn wir diese Verflachung abwehren, ist nach der Wahrhaftigkeit unserer moralischen Erziehung zu fragen. Salopp gesagt: wird nicht – angesichts der Komplexität und angesichts der Emotionalität dieser Frage – die Antwort „geschlappert"? Überläßt man nicht weithin die Jugend hier sich selbst? Offiziell immer noch an den „Stichtag Hochzeit" gebunden, faktisch aber ohne Verpflichtung, ohne Vorbild, ohne Begründung für das Geforderte? Einfacher ist es, Sittlichkeit von Daten als von Qualitäten abhängig zu machen; aber Simplizität dispensiert nicht von Auseinandersetzung und Stellungnahme. Vielleicht zu aggressiv formuliert: wer keinen vorsichtig abwägenden Theologen trifft, bleibt dem Datumskonzept ausgeliefert. „Graue Zone"? Sie sollte schwinden.

Sexuelle Schwierigkeiten der Unverheirateten

Unverheiratete, das sind auch Priester und Nonnen, sind in diesem Zusammenhang auch Geschiedene und Verwitwete. Offiziell – außer ein Priester heiratet – dürfen sie keine „sexuellen Schwierigkeiten" haben, und das in einer Zeit, da „sex" fast Statussymbol geworden ist. Ich will hierzu nur eines bemerken: die Kultur der Freundschaft muß gestärkt, darf nicht verdächtigt werden. Sie ist auf die Dauer – zusammen mit der Verfügbarkeit für die Menschen – die einzige Lösung. Die Schätzung des Menschen als Individuum, nicht nur (wie im spanischen Stimmrecht!) als „Partner", sollte deutlicher die christliche Antwort sein.

Werner Fritschi, Luzern

Die nüchterne Sexualität der Jugend

Was hat die Sozialarbeit zum Thema Sexualität beizutragen? Das, was sie zu allen sozialen Fragen leisten müßte: aus der Frontarbeit Fakten und Beweismaterial zu liefern, die für die Aufarbeitung des Themas dienlich sind. Die Sozialarbeit besitzt ja aus ihrer täglichen Symptomhilfe am meisten Belege für gesamtgesellschaftliche Ursachen und Zusammenhänge. Leider waren wir bis heute kaum fähig, das riesige Material für die generellpräventive und sozial-pädagogische Arbeit befruchtend anzubieten.

Die Fürsorgefälle bei der Vormundschaft, auf den Jugendgerichten, in den Erziehungsheimen und deren Nachbetreuungen liefern uns viele Hinweise über die Situation und die Einstellung Jugendlicher zur Sexualität. Heute müßten insbesondere die veränderten Sexualnormen und ihre Entwicklungstendenzen in den sozialen Randgruppen (Drogenkonsumenten, Junge Linke, Kommunen, Underground usw.) aufmerken lassen. Diese quantitativen Minderheiten sind zwar noch nicht typisch für das Verhalten „der" Jugend, aber sie geben wie Seismographen Hinweise für die unterschwelligen Strömungen.

Welche Jugendlichen sind relevant für die Mehrzahl aller jungen Menschen? Mit welchen empirischen Methoden sind die Ergebnisse linear-statistisch beweiskräftig? Wo wird Lebenseinstellung wahrheitsgetreuer widergegeben: in möglichst breit angelegter soziologischer Statistik oder eher im psychologisch differenziert und literarisch eingefangenen Einzelschicksal?

Ob wir einige Zahlen aus Repräsentativuntersuchungen als einen vergröberten Raster über die Jugend legen oder ob wir das Denken und Fühlen eines jungen Menschen aus seinen Gesprächen, Gedichten und Tagebüchern, prototypisch für viele interpretieren – die Resultate sind mit äußersten Vorbehalten aufzunehmen. Im Grunde wissen wir sehr wenig über die Sexualität der Mehrheit junger Menschen.

Beobachtungen und Überlegungen

So lassen sich auch die nachfolgenden Gedanken kaum streng wissenschaftlich veri-

fizieren. Es sind grundsätzliche Überlegungen, die sich aus den beruflichen Beobachtungen und täglichen Begegnungen herausgebildet haben:

Die breite Schicht der Jungen orientiert sich an neuen Moralvorstellungen. Vieles von dem, was über Sexualität geschrieben und geredet wird, sind nicht Probleme der Pubertierenden, sondern der 40- bis 60jährigen.

Die Realitäten des „nachkeuschen Zeitalters" lassen sich zum Teil schwerlich vereinen mit dem überkommenen Mythos der christlichen Sexualität. Die „empfängnisverhütende Gesellschaft" aber rückgängig machen zu wollen, wäre dasselbe wie Autos, Computer und Flugzeuge abzuschaffen.

Trotz aller Fragwürdigkeit und vieler unerwünschter Nebenwirkungen hat die sexuelle Liberalisierung doch eine Befreiung von der hyperkritischen Moralität gebracht, die stets im sechsten Gebot die schwerste Sünde sah und die den Menschen nur nach seinem Sexualverhalten bewertete.

Die Jugendlichen heute stehen der Sexualität affektfreier, nüchterner, sachbezogener – teilweise wohl auch gefühlsärmer – gegenüber. Jugendliche finden heute leichter und spielerischer Zugang zum Nackten, zum Geschlechtspartner und zum Sexuellen (Zärtlichkeit, Necking, Petting, Flirt).

Die These der Akzeleration, d. h. der Diskrepanz zwischen physischer und psychischer Entwicklung, ist kaum mehr haltbar. (Wahrscheinlich ist die Wachstumsart der Jugendlichen heute die gesündere, als es die der Erziehergeneration war.) Richtig an der Theorie der Entwicklungsbeschleunigung ist nur die Tatsache, daß die Jugendlichen früher sexuell funktionsreif werden. Die ersten Sexualkontakte setzen früher ein, und der Prozeß zu altersmäßig noch früherem Geschlechtsverkehr hält an.

Die Frage der vorehelichen Beziehungen – insbesondere die Motivation über die geschlechtliche Bewahrung – ist bei den jungen Menschen kaum mehr relevant. Der Meinungstrend wächst, daß, wer sich liebt, Sexualverkehr haben dürfe; daß Partnerwechsel bereichere und menschlich erfahrener mache; daß das Individuum zu bestimmen habe, was erlaubt und was falsch sei (nicht Kirche, Staat, Eltern, Schule).

Die Sexualbeziehungen unter Jugendlichen sind dank Verhütungsmitteln und den Aufklärungsinformationen angstfreier geworden. Als Kinder unserer Zeit haben sie schon vieles vermehrt integriert von der Welt der Technik (inklusive Verhütungstechnik), der Massenkommunikation (inklusive Informationsflut über Sex), der Bewußtwerdungsprozesse (inklusive Rationalisierung und Bejahung der Sexualität), der Wissenschaften (inklusive Sexualverhaltensforschung), der Wohlstandsökonomie (inklusive Veränderung der sexualethischen Normen), des modernen Wirtschaftslebens (Zusammenarbeit von Mann und Frau im Betrieb, Emanzipation der Frau, Tourismus, Werbung, Parties usw.).

Die Zerrüttungserscheinungen der heutigen „Sexualmoral", wie Scheidungen, Pornographie, Sittlichkeitsverbrechen, Prostitution, Homosexualität usw., werden von den Jungen – im Gegensatz zu den Älteren – nicht so sehr als Folge einer freiheitlicheren Sexualauffassung verstanden, sondern als Wechselwirkung einer repressiven Gesellschaft, die Moral und Triebunterdrückung als Machtmittel mißbrauchte.

Die Kirche ist für die Jugend kaum mehr die zuständige Instanz, die in sexualethischen Schwierigkeiten helfen kann (da liegt heute der Fachbereich des Psychiaters, Mediziners, Psychologen oder Sozialarbeiters näher). Kritische junge Menschen haben Mühe, die „zölibatäre Kirche" ernst zu nehmen, solange in ihrer Pädagogik eine leib- und sexfeindliche Einstellung spürbar bleibt, solange eine „überholte Moraltheologie" in der Ideologie Ausdruck findet von dem was „naturgemäß" sei; solange die Geschichtlichkeit und kulturelle Verschiedenheit der sexuellen Sitten und Praktiken abgelehnt wird; solange von höchsten Amtsstellen unsachlich zu Fragen der vorehelichen Sexualität, der Empfängnisverhütung, Ehescheidung, des Zölibats usw. argumentiert wird; solange die neue Rolle der Frau in Bildung, Mitverantwortung und Partnerschaft unakzeptiert bleibt; solange gewisse Dogmen und insbesondere der Platz, der der Mutter Gottes eingeräumt wurde, überbewertet bleiben; solange im sozialpädagogischen Bereich die Politik der Tabus und der repressiven Erziehung (Angst, Drohung, Hölle, Strafe, Schuld, Sühne) mitschwingen.

Das Sexualverhalten unter Jugendlichen hat nichts oder nur wenig zu tun mit sexueller Bindungslosigkeit, sittlicher Dekadenz, moralischem Zerfall . . . Körperliche Hingabe ist Teil der zwischenmenschlichen Kommunikation. „Steady going" oder „einen festen Freund haben" bzw. Freundin – wozu mehr oder weniger auch sexuelle Beziehungen gehören – heißt: jemanden haben, mit dem man über alles reden und diskutieren kann. Lust und Lusterlebnis haben einen andern Stellenwert erhalten. Aber die körperliche Hingabe ist nichts Oberflächliches geworden, sondern hat ihre besondere Tiefe, eingebettet in die personale Begegnung: im Sich-Aufschließen, Bestätigt-Werden durch den Partner, durch die liebende Zuwendung, die Hingabe, mit dem Durchbrechen von Grenzen der eigenen Personalität, dem Verschmelzen des Ich mit dem Du, dem rauschhaften Glücksempfinden – zusammen mit dem Diskutieren, Erleben, Spazieren, Briefe schreiben und den langen Telefonaten!

Altersunterschiede von vier, fünf Jahren erscheinen den Jungen selbst wie eine Generation. Trotzdem scheinen sich generell neue sexual-ethische Normen herauszubilden: Ablehnung einer wahllosen Geschlechtsbeziehung (z. B. Bordelle); wachsendes Gefühl der Bindung an einen Sexualpartner; Ablehnung der Scheidung („Dann schon lieber nicht heiraten und frei zusammenleben"); voreheliche Beziehungen gelten nicht für Bejahung späterer außerehelicher Beziehungen. Die Experimente in Richtung Kommunen, Wohngemeinschaften, Gruppenehen, Gruppensex sprechen für die Suche nach neuen tragfähigen Beziehungen und nach einer neuen Sexualethik.

Mit der Liberalisierung entstehen anstelle puritanischer Zwangsmechanismen neue sexuelle Leistungszwänge. Unter einer einseitigen Verabsolutierung und einem gruppenpsychologischen Druck können viele junge Menschen, die von den neuen sexuellen Leistungsnormen abweichen, überfordert werden und ebenfalls Schaden erleiden.

Die Erziehergeneration leistet verhältnismäßig wenig an erzieherischen Hilfen, wie der junge Mensch sich im erotischen Feld menschlich bewähren, wie er personal reifen und liebesfähiger werden kann. Statt der Angriffe auf die sexuelle Freizügigkeit unter Jungen oder die Verteidigung einer überkommenen Moral erwarten junge Menschen, daß Erwachsene fähig würden, die Ehe existentiell neu zu begründen und in ihrem Wert neu zu formulieren, so daß sie dem kritischen Jugendlichen als ein möglicher Weg personaler Entfaltung wieder glaubhaft wird.

Befragung eines 17jährigen Gymnasiasten

Wie soll ich diese dargelegten Thesen belegen? Ich beschloß, den ersten Jugendlichen, ob Mädchen oder Bursche, der unsere Beratungsstelle betritt, über sein Intimleben zu befragen. Er hieß Lukas, besucht das Gymnasium, eine mittlere Ausgabe zwischen Hippismus und Intellekt. Ich lud ihn ein zu einem Kaffee und fragte, ob er bereit sei, offen seine Meinung darzulegen und seine ehrlichen Antworten zu geben. Einige Sätze sind wörtlich, andere habe ich aus dem Gesagten komprimiert.

Was hat sich Deiner Meinung nach in den letzten zehn Jahren im sexual-ethischen Bereich verändert?

Sehr viel. Durch Technik, Auto, Lärm, Informationsflut, Verstädterung, Manipulation, optische Reize, Angst, irregeführte Beziehungen . . . wurde der Kontakt erschwert, ja fast verunmöglicht zwischen den Menschen. Die geistige Begegnung kann nicht mehr stattfinden oder jedenfalls sehr erschwert. Die körperliche Beziehung wird zur intensiveren Brücke, um einander zu finden.

Die Begegnungen sind in den letzten Jahren freier geworden; nicht durch die Kirche oder durch bessere Erziehung, sondern „freier", weil Beichte, Schuldgefühle, Tabus abgebaut wurden. Früher hat die Kirche für den Menschen gedacht. Vieles kam gar nicht an ihn heran. Heute muß der Einzelne selbständiger entscheiden. Darum ist es auch schwerer in dieser Welt zu leben. Die „Erfahrungen" der Erwachsenen sind für uns nicht relevant. Höchstens jene gleichaltriger junger Menschen.

Mit welchem Alter beginnen Deiner Meinung nach die ersten Sexualkontakte?

Etwa bei 15. Ich finde, daß die Mädchen heute für den ersten Schritt zu sexuellen

Kontakten eine aktivere Rolle spielen als die Burschen.

Was hältst Du von der Forderung nach Verzicht auf voreheliche Beziehungen?

Das ist ein tiefenpsychologischer Trick (z. B. der Ehering), um das „Volk Gottes", d. h. die hörigen Gläubigen, in Schranken zu halten. Es ist Ausdruck einer deformierten Sexualmoral, die jahrhundertelang Moral als gesellschaftliches Machtmittel gebrauchte. Bei andern nennt man es Manipulation, für die Kirche war es „Erziehung".

Was hältst Du von der Onanie?

Onanieren ist gesund. Es ist der erste Schritt zum Erwachsen-werden, d. h. sich selbst zu erfahren und sich mit dem neuen Gefühl und mit den Kräften der Innenwelt zu konfrontieren. Es gibt auch das Gefühl der Sicherheit vor den Mädchen und ist auch eine persönliche Hilfe, ohne Mädchen nicht verloren zu sein. Aber man muß auch Schonzeiten einberaumen. Konstant ist nicht gut. Zwei- bis viermal pro Woche scheint mir normal.

Hat die Kirche Deiner Meinung nach zur Sexualmoral etwas zu sagen?

Sehr wenig. Ja, dort wo ein Einzelner sich nicht zurechtfindet. Sie hat nicht die Aufgabe des Verbietens, der Moralinstanz, d. h. des Erziehers mit Drohfinger, sondern die Aufgabe eines Helfers.

Was hältst Du von der Freigabe der Anti-Baby-Pille?

Alle Mittel der Geburtenplanung, aber auch der Literatur, Filme, Gegenstände usw. sollen freigegeben – und auch altersmäßig nicht beschränkt werden. Durch ein gewisses „Chaos" bzw. durch Verunsicherung muß der Mensch heute zur Selbstentscheidung gezwungen und damit seine Mündigkeit herausgefordert werden.

Was denkst Du zur Prostitution?

Eine Prostituierte erfüllt eine soziale Leistung. Natürlich muß sie Geld verlangen, damit sie leben kann. Die Zuhälter sind aber meist Gangster, die zu bekämpfen sind. Sie suchen sich finanzkräftige, entmenschlichte Wesen, um sich vor dem Arbeiten zu bewahren. Die Dirne selber aber leistet einen aufopfernden Dienst ähnlich dem der Klosterfrauen. Sie hat eine Rolle zwischen Turnlehrerin und Psychologin.

Was hältst Du von der Pornografie?

Ich habe sie lange Zeit gebraucht als Stimulans für die Onanie. Jetzt habe ich genug gesehen in realen Begegnungen und finde sie blöd und dumm. Aber man soll sie freigeben, denn sie ist nicht schädlich. Porno ist Information über den homo sapiens.

Wie alt bist Du?

17½.

Gebrauchst Du Verhütungsmittel?

Eigentlich nicht. Präservative finde ich unangenehm. Aber das hängt wohl mit meiner sentimentalen Struktur zusammen. Die Pille empfinde ich natürlich. Man müßte aber abwechseln zwischen den Mitteln für den Mann und die Frau. Auch der Mann sollte mehr Verantwortung tragen.

Wie stehst Du zur Homosexualität?

Ich habe auch schon Bedürfnisse darnach gehabt, aber eine gewisse Scheu hielt mich zurück. Vielleicht werde ich es im Leben einmal tun, zur Information für mich, wie ich es empfinde. Homophilie ist ein möglicher Weg, echte Freundschaft zu verwirklichen, d. h. physische und psychische Einheit anzustreben.

Was ist für Dich pervers?

Pervers heißt: verkehrt zum Naturgesetz. Pervers ist, wenn ein Vorgang, d. h. eine Beziehung, zwischen zwei Menschen als unmoralisch, als schlecht oder abnormal betrachtet wird und man es wegen Schuldgefühlen doch tut oder ihretwegen unterläßt.

Was denkst Du über Gruppensex?

Er ist eine gute Abwechslung. Eine Möglichkeit, um das moderne Leben, die Technik, die Beziehungsstörungen zu vergessen. Gruppensex ist ehrlicher als hintenherum fremdzugehen und einander anzulügen. Diese Gruppenerlebnisse helfen, sich selber und andern gegenüber wahrer zu werden.

Mit wievielen Frauen bzw. Mädchen hast Du schon geschlafen?

Mit zwei.

Ernst Ell, Karlsruhe

Psychologische Aspekte

Jugendsexualität – Mythos und Wirklichkeit

Die Sexualität ist eine sehr reale und sehr schöne Wirklichkeit. Sie setzt sexuelles Bedürfnis und Sympathie voraus. Zum Mythos gemacht wurde sie a) von ihren Verdammern, die in ihr „das böse Prinzip" oder den „Feind der Freiheit des Geistes" wirksam sahen, und b) von ihren Hochlobern, die sie nur gelten lassen wollen als „innigsten Ausdruck der personalen Liebe" – und andernfalls genauso verneinen wie die Verdammer. Die Jugend heute versteht es, sich den mythologischen Entstellungen der Sexualität durch die Verdammer und Hochlober zu entziehen – und die schöne Wirklichkeit zu leben.

Sexualpädagogik in der Kirche

Da die Kirche – selbst stark geprägt durch Mythos, Magie und Tabu – immer schon der mythologischen Deutung der Sexualität verfallen war (früher mehr im Sinne der Verdammung, heute mehr durch Hochloberei), konnte sie bis zur Stunde noch nie eine unverkrampfte, menschengerechte Sexualpädagogik entwickeln (einschließlich der Sexualpädagogischen Richtlinien der deutschen Bischöfe vom 8. 11. 1964, die bis heute noch nicht korrigiert sind). Es geht nicht um Verbesserungen der Methodik, sondern um eine neue Grundlage; negativ um die Selbstbefreiung vom Hymenkult und von der Keuschheitsideologie; positiv um die Anerkennung der Sexualität als einer Qualität der Person und als Mittel der Lebensgestaltung.

Voreheliche geschlechtliche Beziehungen

Die Person besitzt die Sexualorgane; die Person hat die freud- oder leidvollen sexuellen Erlebnisse; die Person allein trägt die positiven oder negativen Folgen ihrer sexuellen Entscheidungen. Also ist die Sexualität eine Qualität der Person; also hat die Person (und nicht die Institution) zu bestimmen (in Übereinstimmung mit einem eventuellen Partner), wann und wie sie ihre Sexualität lebt: gemäß ihrem sozialen Status und der individuellen Artung – in sittlicher Verantwortung. Die Kategorien dieser habe ich andernorts dargelegt*. Voreheliche sexuelle Beziehungen sind in vieler Hinsicht positiv und daher berechtigt.

Sexuelle Schwierigkeiten der Unverheirateten

Es gibt sexuelle Schwierigkeiten bei Unverheirateten und Verheirateten: sie gehören in die Hand des Fachmannes. Gemeint sind hier wohl sexuelle Schwierigkeiten moralischer Art. Diese sind nicht von Natur gegeben, sondern werden den Unverheirateten durch Moral und Pastoral beigebracht, weil beide das Sexualleben an die Ehe binden wollen. Danach würde die Institution über das Sexualleben der Menschen bestimmen. Dieser Ansatz ist falsch und darum auch die Moral und die darauf fußende Pastoral. Ändern müssen sich also nicht die Menschen, sondern Moral und Pastoral, dann gibt es keine sexuellen Schwierigkeiten (moralischer Art) der Unverheirateten.

Ehebruch und katholische Beichtpastoral

Den Ehebruch primär in der „sexuellen Untreue" zu sehen, ist Biologismus. Die „eheliche Treue" setzt sich zusammen aus der „sexuellen Treue" und der „personalen Treue". Die Einheit beider ist ein Ideal und wie jedes Ideal im gelebten Leben kaum zu verwirklichen. Eine momentane sexuelle Untreue ist ein viel geringerer Verstoß gegen die eheliche Treue als die personale Untreue, die sich äußert in Nörgelei, Lieblosigkeit, Meidung des geistigen Kontaktes. Die Beichtpastoral muß auf diese Verstöße ihr Augenmerk richten. Sexuelle Untreue, ohne sexuelle und personale Vernachlässigung des Ehepartners, kann sogar ehefördernd sein, weil dadurch ein häufiger Streitanlaß, der sich aus der Verschiedenheit der sexuellen Temperamente ergeben kann, entschärft wird. Außerdem setzt sexuelle Treue auch die sexuelle Willigkeit des Partners voraus.

Homosexualität

Man sollte grundsätzlich von Homophilie sprechen. Wohl gibt es zwischen Menschen des gleichen Geschlechtes auch relativ flüchtige, *minder*wertige (aber deshalb nicht *un*wertige) sexuelle Beziehungen; aber ange-

* Siehe: Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit, hrsg. von *H. Erharter* und *H. J. Schramm*, Wien 1971, 8–24.

strebt wird auch von den Homophilen Dauerfreundschaft, und es gibt zwischen ihnen Verbindungen edelster Art, welche den besten heterophilen Ehen nicht nachstehen und ungleich schätzenswerter als Eheabschlüsse aus Versorgungs- und Erbdenken sind. Diese edlen homophilen Paare, die eine Verbindung mit Dauerabsicht eingehen, verdienen den kirchlichen Segen.

Sexualität ohne Liebe

Es gibt „Liebe ohne Sex" und ebenso auch „Sex ohne Liebe". Für das sexuelle Tun mit einem andern Menschen ist wohl Sympathie, aber nicht Liebe nötig. Sex und Liebe sind Fakten sui generis: beide haben je ihren eigenen Sinn. Da sie beide zur Einheit Mensch gehören, ist es sinnvoll, daß der Mensch, der sexuell reif und zur Liebe willig ist, beide auf den gleichen Partner richtet. Die Einheit von Sex und Liebe ist daher keine Naturgegebenheit, sondern ein gutes Ziel. Es ist aber nicht so, daß erst die Liebe den Sex und der Sex die Liebe rechtfertigt. Gelingt die Einheit von Sex und Liebe nicht (z. B. bei den Unverheirateten), dann kann jeder Faktor auf seiner Ebene gelebt werden, weil jeder einen Eigenwert besitzt. Die Liebe an den Sex zu binden (was niemand tut) und den Sex an die Liebe, wäre Mythos – womit der Kreis sich wieder schließt.

Kurt Lüthi, Wien

Thesen zur christlichen Sexualethik

a) Der theologische Ethiker, der sich zur Sexualität äußert, bringt heute keine Kompetenz an sich mit, sondern er muß sich dafür erst ausweisen; das heißt, er muß die Wirklichkeit heutiger Sexualität kennen. Diese Kenntnisse erwirbt man sich vor allem durch die großen und anerkannten Reports von Kinsey, Masters und Johnson, Schofield, Giese, Sigusch usw. Diese Reports arbeiten strikte methodenbewußt und geben über ihre Methoden exakte Auskünfte. Wer heute in Unkenntnis dieser empirischen Grundlegung über Sexualität redet, weist sich vor der Fachwelt als inkompetent aus.
Mit dem Studium der oben erwähnten Reports kann man sich beispielsweise ein exaktes Bild der Wandlungen der Sexualität unter der jungen Generation machen, etwa bei den Studenten (Giese) oder bei jungen Industriearbeitern (Sigusch usw.). So wird – um ein einziges ausgewähltes, aber wichtiges Problem zu nennen – die Rolle der Akzeleration deutlich: der junge Mann in Mitteleuropa ist heute mit 17 Jahren ausgewachsen, während er um 1900 erst mit 23 Jahren ausgewachsen war. Das hat natürlich Konsequenzen für das Geschlechtsleben. Die Reports zeigen nun auch, daß in städtischen Verhältnissen ein Drittel der jungen Menschen den Weg selbständiger sexueller Erfahrungen wählt und auf Fremdnormen und entsprechende Ratschläge verzichtet. Zu dieser Erfahrung gehört das Ja zur Masturbation, zum Petting und zur vorehelichen Koituspraxis. Die Zahlen der Koituserfahrung in fünf deutschen Städten sind: Mit 15 Jahren haben 10% der Mädchen und 15% der jungen Männer solche Erfahrungen. Mit 16 Jahren haben 20% der Arbeiterinnen und 25% der Arbeiter, 30% der Mittelschülerinnen und 35% der Mittelschüler den ersten Geschlechtsverkehr hinter sich. Mit dem Siegeszug der Pille steigen die Zahlen. Vom Verhalten zu unterscheiden ist die Einstellung (sogenannte sexuelle Standards). In den fünf Städten lehnen nur noch 1 bis 2% der Mittelschüler den vorehelichen Geschlechtsverkehr ab. 70 bis 90% der Schüler und Arbeiter sind für die Gleichstellung von Mann und Frau in bezug auf voreheliche Koituserfahrung, d. h. die „doppelte Moral" früherer Generationen wird abgelehnt.
Man könnte nun annehmen, diese Haltungen hätten eine allgemeine Promiskuität zur Folge. Aber alle Untersuchungen stimmen darin überein, daß das nicht der Fall ist, sondern daß das Ideal nach wie vor der „feste Freund" und das Dauerverhältnis ist. So ergibt sich das Resultat, daß man sich positiv zum „Recht auf Sexualität" stellt und dafür ein neues Lernverhalten ausbildet; Ziel bleibt aber die Ehe und die Familie.
b) Die Wandlungssituationen werden heute „ideologisch" aufgearbeitet und gesteuert durch die sogenannte „Neue Moral". Diese ist theoretisch durchaus fundiert und kann nicht von vorneherein nur negativ qualifiziert werden (vgl. z. B. A. Comfort: Der

aufgeklärte Eros, 1963). Die „Neue Moral" versteht sich als Humanismus. Sie lehnt Normen, die nicht jeder überprüfen kann, ab, ebenso jede Erziehung mit Drohungen und Angst. Sie hat das Selbstbewußtsein, das Glück des Menschen zu kennen und es durch Vermittlung von Lernprozessen zu schaffen. Sie proklamiert ein umfassendes „Recht auf Lust", ein Recht, das beispielsweise für die Frau das „Recht auf den Orgasmus" bedeutet. Die Hauptströmungen der „Neuen Moral" sind familienfreundlich, sofern Kinder da sind, weil diese den sozialen Leib der Familie brauchen. Sonst können auch neue Möglichkeiten, wie die Intervall-Ehe auf Zeit, ausprobiert werden; Scheidungen sollen möglichst erleichtert werden. Zu überprüfen ist ein ehelicher Treuebegriff, hinter dem oft nur ein Besitzdenken steht. Werte der „Neuen Moral" sind Ehrlichkeit, Rücksicht, die Bereitschaft, einem Partner zum Glück zu verhelfen; abgelehnt werden Werte wie Keuschheit, Jungfräulichkeit und doppelte Moral. Zu fordern ist eine erotische Kultur, in der keine Form sexuellen Verhaltens als anstößig oder sündhaft betrachtet werden kann, solange ihre Schädlichkeit für den, der sie ausübt oder für seinen Partner nicht nachweisbar ist. Der humanistische Trend der Strömung äußert sich oft kirchenkritisch. Comfort sagt: „Die bedeutendste negative Leistung des Christentums war die ‚Problematisierung' der Sexualität. Wir brauchen eine Geisteshaltung, die in der Sexualität kein ‚Problem', sondern ein ‚Vergnügen' sieht."

c) Wie sind die Standorte einer christlichen Sexualethik angesichts heutiger Wirklichkeit und angesichts ihrer humanistischen Deutung zu umschreiben? Ich antworte mit vier Thesen, die natürlich der weiteren Begründung bedürfen.

1. These: Die christliche Ethik hat keine Sonderrezepte zur Gestaltung einer menschenfreundlichen Sexualität. Sie sucht deshalb den Dialog mit den Humanwissenschaften und heutigen humanistischen Trends. Unaufgebbar ist für sie die Einsicht, daß es echtes Glück und echte Freiheit nur in der Verantwortung des Ichs für das Du gibt. Sie akzeptiert heute aber die von ihr früher mißachtete Einsicht, die die Tiefenpsychologie erarbeitet hat, daß nur das reife und glücksfähige Ich vor dem Du bestehen kann und daß nur reife Glücksfähigkeit Opfer bringen kann, die weder das Ich frustrieren, noch das Du beleidigen. Ältere Opfer- und Leidensvorstellungen erfahren Kritik und sind neu zu gestalten.

2. These: Indem die Humanwissenschaften Sexualität als umfassenden Prozeß menschlicher Reifung bestimmen (vgl. Freuds Entdeckung der Kindheitssexualität), erhalten Lern- und Erfahrungsprozesse einen hervorragenden Stellenwert. Christliche Ethik beteiligt sich an der Schaffung von Modellen für diese Prozesse.

Im Blick auf die Notwendigkeit dieser Prozesse kann das Ja zur Erfahrung des eigenen Körpers (Masturbation) und zu Lernerfahrungen mit dem Körper eines Partners (Petting) nicht mehr weiter moralisch negativ qualifiziert werden. Es ist nur in Übereinstimmung mit den Humanwissenschaften klarzulegen, daß ein Stehenbleiben auf diesen Stufen der Sexualität echte Reife nicht finden läßt. Wenn die Humanwissenschaften nun auch Koituserfahrungen in die menschlichen Reifeprozesse einordnen, wird man nicht weiter an schädigenden Keuschheitsvorstellungen festhalten können. Im Ganzen wird christliche Ethik versuchen, vor allem den jungen, sich verlassen fühlenden Menschen auf allen Wegen zu begleiten. Sie wird auch von der Bibel her eine Anwaltschaft für eine bestimmte, echte Leibfreundlichkeit, die dem Glück des Menschen dient, übernehmen. Im Ja zur empirischen Haltung findet die christliche Ethik wieder ihren Wirklichkeitsbezug.

3. These: Der Ruf nach der umfassenden erotischen Kultur kann von der christlichen Ethik aufgenommen werden. Die sexuellen Techniken und das sexuelle Wissen sind zwar als Grundlage der Sexualität unentbehrlich. Aber es geht, wie es gerade die christliche Anthropologie weiß, immer um den ganzen Menschen. So wird beispielsweise eine sensible Frau nie auf Grund von bloßen Techniken glücklich. Erotische Kultur meint über die Technik hinaus den Einsatz einer gestaltenden Phantasie, die das Spiel der Geschlechter reizvoll, farbig und glücklich

macht. Hier gibt es auch einen wichtigen Dienst der erotischen Kunst.
Für das Postulat der erotischen Kultur muß heute freilich auf bestimmte Zusammenhänge mit herrschenden wirtschaftlichen und politischen Zuständen hingewiesen werden. Im Blick auf Herrschaftsstrukturen, die den Menschen korrumpieren und sich selber entfremden, ist das Leitbild der erotischen Kultur zunächst Utopie. Ohne Veränderung dieser Zustände kann das Jenseits der Entfremdungszusammenhänge nicht erreicht werden. Wirkende gesellschaftliche Utopien sind zugleich Utopien der erotischen Kultur (vgl. Marcuse).

4. These: Für christliche Haltungen sehen wir schließlich die Aufgabe, von der Ethik der Verantwortung weiterzuschreiten zu einer „Ethik der Zärtlichkeit". Der Schriftsteller Heinrich Böll sagt, es sei den Christen zuviel vorenthalten worden, auch was die erotische und sexuelle Zärtlichkeit angehe. Der Epoche des Egalitären und der Emanzipation entspricht eine neue und weitgehende Humanisierung der Begegnung der Geschlechter im Sinne des Stichworts von Heinrich Böll. Es entstünde damit eine Gegenhaltung gegen Brutalität, Aggression und Ausbeutung.
Die hier postulierte Gestaltung der Ethik würde vielleicht denen, die kritisch auf das Christentum schauen oder an ihm schon verzweifelt sind, sagen, daß die christliche Botschaft doch ein menschenfreundliches Gesicht hat.

Roman Bleistein, München

Sexualität – zwischen Tabu, Konsum, Ideologie

Sexualität, Sexualmoral und Sexualpädagogik zählen heute zu den umstrittensten Themen. Während die einen an der Hilflosigkeit und Neugier vieler Jugendlicher ihr Geld verdienen, sind die anderen das Thema eins leid, nicht nur aus verständlichem Überdruß, sondern aus der Einsicht, daß eine Überakzentuierung der Sexualität ebenso wie ihre Verdrängung den Menschen neurotisieren werde. Auf diesem Hintergrund sollen hier gleichsam die trigonometrischen Punkte geortet werden, zwischen denen eine zeitgemäße, vernünftige und christliche Position zu liegen hätte.

Tabu

Das sexuelle Tabu hat seine Geschichte. Vermutlich ist sie weniger lang, als manche glauben, und vermutlich ist sie nicht allein der Kirche anzulasten, wie manche wünschen. Wie präzise Forschungen ergeben[1], stellt die Tabuierung der Sexualität in unserem Jahrhundert eine späte Frucht der Aufklärung dar. J. J. Rousseau und die Philanthropen haben gesät, was in der viktorianisch-wilhelminischen Epoche als fadenscheinige Prüderie und doppelte Moral in hoher Blüte stand[2]. Daß die Volkskirche dabei als nicht unwichtiger Faktor in einer mittelständischen oder vorindustriellen Gesellschaft die Verdrängung der Sexualität auch predigte (entgegen ihrer Glaubenswahrheit von der Gutheit der ganzen Schöpfung, von der Heiligung des ganzen Menschen durch das Sakrament, von der leibhaften Auferstehung), wird niemand bestreiten wollen. Die Zeugnisse der Predigtbücher, Katechismen, bischöflichen Verlautbarungen und erbaulichen Schriften sind zu beredt[3]. Unaufgebbare Glaubenssätze hatten sich mit zeitbedingten Anschauungen so amalgamiert, daß beide ununterscheidbar schienen.
Das Tabu wirkte sich darin aus, daß die Sexualität mystifiziert oder dämonisiert, die bedrängenden Probleme in der jugendlichen Entwicklung verdrängt, die Geschlechtlichkeit in einer christlichen (Sünden-)Moral überbewertet und die Frau insgesamt abgewertet wurde. Im dunklen Hintergrund dieses Problembündels lag die ungelöste Frage: Wie verhält sich Leib und Lust zum Heil des Christen? Diese Frage bedarf auch heute noch einer präzisen Klärung.
Nachdem das Tabu erkannt und entlarvt ist, wird es zerstört. Tabubrecher finden Beifall, der Exhibitionismus entwickelt sich zu einem anerkannten Gesellschaftsspiel. Die Enttabuierung schreitet mit Methode (wenn

1 *J. van Ussel*, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft, Reinbek 1970.
2 *W. Braun*, Geschlechtliche Erziehung im katholischen Religionsunterricht, Trier 1970, 47–75.
3 Vgl. z. B. Um Sitte und Sittlichkeit. Ein Kommentar zu den Katholischen Leitsätzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen, Düsseldorf 1926.

es auch Wahnsinn ist) voran: die Intimität wird aus den Räumen des Privaten verbannt, und der Eros hat es schwer zu überleben. Die Prüderie, die H. Schelsky schon 1957 als Reaktion auf Liberalität und Libertinage befürchtete, wäre heute verständlicher, wie bedauerlich sie auch wäre.

Konsum

Eine Wohlstandsgesellschaft prägt ihren Bürgern jene Verhaltensweisen ein, die ihre Reproduktion und Stabilität sichern: Bedürfnis und Befriedigung. Genuß und Langeweile sind dann die sich abwechselnden, aber sich potenzierenden seelischen Etappen, durch die der emanzipierte Mensch sich zu Selbstbestätigung und Prestige hochschraubt. Heißt aber die Lebensmaxime: Konsumiere, wird es gewiß schwerfallen, einzelne Lebensbereiche aus dieser Mentalität herauszunehmen, obgleich der Mensch als homo sociologicus (R. Dahrendorf) in Rollen existiert, nach denen man es nicht für unmöglich hält, in den verschiedensten Rollen die gegensätzlichsten Werte anzustreben. Was in der Theorie möglich scheint, ist in der Praxis schwierig; denn die Glaubwürdigkeit vor sich und den anderen steht auf dem Spiel, und der Imperativ einer sittlichen Identität verlangt, möglichst *eine* sittliche Rolle zu spielen.

Sex als Konsum wird durch Film, Fernsehen, Literatur und durch die moralischen Standards der Öffentlichkeit suggeriert, die die personalen Werte abbauen und statt dessen Lust als höchste sittliche Kategorie anbieten. Die Sexwelle im Fotografischen und Literarischen, jene Publizierung der Intimität, trägt das Ihre dazu bei, zu distanzieren, zu dissoziieren, zu versachlichen, Persönliches zu verdrängen, Intimes zu verdächtigen. Sex als Ware ermöglicht Sex als Konsum. Eine solche Grundeinstellung hält den Partner für überflüssig und gibt sich mit dem „sexuellen Funktionär" (H. Thielicke) zufrieden. Liebe, Eros, Treue, Geborgenheit, Zärtlichkeit, jene heute als „plurale Vokabeln" disqualifizierten Begriffe, werden als verdächtig, systemimmanent und repressiv aus dem Handel gezogen. Die Kritik der linken Presse an Buch und Film „love story" darf man in diesem Zusammenhang nicht als literar- oder filmkritisches Urteil werten, sondern muß man als gesellschafts- und sexualpolitische Konsequenz zur Kenntnis nehmen.

Die Gegenposition des Spiritualismus, einer ästhetischen Verdrängung des Sexuellen läge aus Protest nahe, findet aber keine Vertreter, es sei denn in kleinen puritanischen Gruppen. Askese in jeder Art ist heute schwer an den Mann zu bringen.

Ideologie

Viele Publikationen innerhalb der Sexualpädagogik, die sich wissenschaftlich geben, sind nur trojanische Pferde der Sex-Pol-Bewegung. Diese Mischung aus Marx und Freud wurde von W. Reich[4] zubereitet, der für den sexualpädagogischen Bereich als „Kirchenvater" der neuen Linken figuriert. Daß Sexualität in sich selbst ihr Steuerungsorgan besitze, daß sie sich selbst nach optimalen Gesichtspunkten reguliere und deshalb keiner Moral bedürfe, ist W. Reichs fragwürdige sexualökonomische These[5]. Sie wird nicht richtiger, wenn man sie in die christliche Sexualpädagogik einführt mit der Behauptung, Sexualität habe ihren Sinn in sich[6]. Unwahrheiten wurden durch Wiederholung niemals zu Wahrheiten. W. Reich ist bereits den Beweis für seine These schuldig geblieben – von der Trostlosigkeit seines Lebens gar nicht zu reden –, und was er begründend in „Die sexuelle Revolution"[7] sagt, überzeugt nicht. A. Freud[8] und S. Bernfeld[9] waren ihm gegenüber skeptischer als viele seiner modernen Abschreiber. Sie scheinen mehr ihren eigenen Wunschvorstellungen zu erliegen denn beweisbare sexualpsychologische oder sexualethische Tatsachen vorzutragen[10].

4 Über W. Reich: *J. M. Palmier*, Wilhelm Reich. Essai sur la naissance du Freudo-marxisme; *I. Ollendorf-Reich*, Wilhelm Reich: a personal biography, New York 1969.

5 *W. Reich*, Die Funktion des Orgasmus, Köln 21969, 148 ff, 159 ff.

6 *E. Ell*, Christ und Sex, in: Neues Forum 1971, Heft 207/208, 27–30; Heft 211/212, 39–44.

7 *W. Reich*, Die sexuelle Revolution, Frankfurt 21969, 24.

8 *A. Freud*. Die Erziehung des Kleinkindes vom psychoanalytischen Standpunkt aus, in: *S. Bernfeld*, Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse, Bd. I, Darmstadt 1969, 279 ff.

9 *S. Bernfeld*, Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse Bd. II. Darmstadt 1969, 507 ff.

10 *H. Kentler*, Sexualerziehung, Reinbek 1970; *G. Amendt*, Sexfront, Darmstadt 1970. Unter die Abschreiber der 2. Generation wären zu rechnen: *D.* und *Th. von Freyberg*, Zur Kritik der Sexualerziehung, Frankfurt 1971; *W. Fischer*, Kritik der sexualaffirmativen Geschlechtserziehung der Gegenwart, zugleich ein Beitrag zum Normenproblem in der Sexualpädagogik, in: Nor-

Die Verdächtigung der anderen „weltanschaulichen Aprioris" – und bei der den Menschen sehr betreffenden Frage der Sexualität wird es ohne eine solche weltanschauliche Entscheidung nicht abgehen – muß als Alibifunktion der eigenen Ideologie gewertet werden; sie lenkt nur ab, macht damit aber die eigene Position nicht wahrer. Im übrigen scheint es mir langweilig, Kleinschriften (in den Jahren 1945 bis 1960 verfaßt) heute nach neuesten Erkenntnissen der Sexualpsychologie und Sexualstatistik zu beurteilen[11]. Hinterher Bescheid zu wissen, ist immer leicht. Deshalb halte ich den besserwisserischen Unterton solcher Analysen für lächerlich, wenngleich ich die Problematik und Gefahr einer sich in Kleinschriften vollziehenden moralischen Indoktrination nicht unterschätze[12].

Die Gegenposition einer rein „sachlichen", ideologiefreien Darstellung der Sexualität – Frau K. Strobel hat es in ihrem „Sexualkundeatlas" versucht – scheint mir insoweit unrealistisch, als in einer wertfreien Darstellung der Sexualität nicht mehr von menschlicher Sexualität die Rede ist. Jede Äußerung über menschliche Sexualität impliziert eine Anthropologie – und wer sagt, er brauche keine Anthropologie, bezieht darin einschlußweise dennoch eine „ideologische" Position.

Position der Mitte

Im Gegensatz zu dem Aphorismus: „Die Wahrheit liegt in der Mitte – begraben", bin ich der Meinung: Die Wahrheit steht in der Mitte auf. Zumindest die Geschichte der Ethik und der Spiritualität rät zu einer solchen Position. Dabei geht es allerdings nicht um einen gut kalkulierten, allzu menschenfreundlichen Kompromiß. Dort liegt in der Tat „die Wahrheit unter einem Grabstein" (St. J. Lec). Es geht vielmehr um jene nicht reaktive und reaktionäre, sondern den Positionen Tabu, Konsum und Ideologie vorausliegende Wahrheit – in Jesus Christus.

Die *Plastizität* der Sexualität ermöglicht von ihrer Physiologie her und erfordert von ihrer ethischen Relevanz her eine Steuerung. Dieses dynamische Ziel ist nicht das Spiel, sondern der *Sinn*. Er unterscheidet den Menschen vom Tier, wie M. Horkheimer in seinem „Spiegelinterview" unterstrich. Der Sinn, der in der Sexualität seine Verwirklichung sucht, artikuliert sich im Begriff der *Partnerschaft*. Partnerschaft wird nun erkannt als eine die verschiedensten Verwirklichungsweisen des Menschen bestimmende Kategorie, betrifft sie doch alle personalen Beziehungen: die Beziehung von Gott zu Mensch, von Mensch zu Mensch, von Mann zu Frau. In Jesus Christus wird diese Partnerschaft dargelebt; sie wird fortan in der Frohen Botschaft verkündet als Angebot und Anspruch. Diese Partnerschaft wird in Jesu Existenz eröffnet.

Die Kategorie Partnerschaft wird auf der Ebene der zwischenmenschlichen Begegnung noch besonders akzentuiert durch den Begriff: *Nächster*. Auch der Geliebte ist ein „Nächster". Mt 25,40 bietet für die Begegnung mit dem Nächsten – und sei er der „Geringste" – einen kühnen Maßstab. Demnach verfehlt der Christ den Liebenden, den sittlichen Anspruch seines Tuns und die immanente Autorität der Wirklichkeit Sexualität, wo der Geliebte zur Sache wird. Lust und Freude sind nicht Verhaltensanregungen einer unpersonalen Technik, sondern haben ihren Platz in einer personalen Ethik. Werden sie aus diesem Beziehungsgefüge herausgenommen, setzt sich an die Stelle der Lust die Gier und an die Stelle der Freude das „Vergnügen".

Partnerschaft als Zielvorstellung der Sexualerziehung baut Tabus ab, schützt aber die Intimsphäre; denn ohne einen Raum der Freiheit (der auch für den Leib gilt!) ist Begegnung aus Liebe nicht möglich. Partnerschaft vermeidet den Holzweg in den Konsum, weil ihr personaler Anspruch im Konsum verfehlt und allein in einer echten, bleibenden, geschichtlichen Verantwortung gefunden wird. Partnerschaft widerspricht der sexualökonomischen Hypothese der sich selbst regulierenden Sexualität, weil die Lust immer in Konfrontation mit dem (auch sozialen) Realitätsprinzip humanisiert wird

menprobleme in der Sexualpädagogik, Heidelberg 1971, 160–195. Seine Warnungen vor der „defekten Intelligenz" seiner Leser bezeugen ein beachtliches wissenschaftliches Niveau.

11 *H. Schwenger*, Antisexuelle Propaganda. Reinbek 1969; *Chr. Rohde-Dachser*, Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung, Stuttgart 1970; *F. Koch*, Negative und positive Sexualerziehung, Heidelberg 1971.

12 Die insgesamt positive Kritik von Chr. Rohde-Dachser kann man nur unterstreichen.

und weil für den Christen gilt: „Das Kreuz zeigt, daß im Lustprinzip kein Heil ist" (A. Görres[13]). Dennoch wäre der Schluß „ein verhängnisvoller Irrtum, das Heil im Unlustprinzip zu suchen". Das menschliche Glück umgreift alle menschlichen Verwirklichungsweisen – auch die Sexualität –, und der Mensch wird von seiner „Unruhe" (Augustinus) erlöst, wo Gott als absolute, jenseitige Lust erfahren wird.

Einübung innerhalb der Sexualerziehung muß – sieht man einmal von der Werdegestalt des Reifenden mit ihrem Hinweg zu Identität und Integration ab – im letzten dieser Kategorie Partnerschaft entsprechen. Was demnach im positiven Sinn des Wortes dieser Partnerschaft dient, ist gültige Sexualerziehung: Entwicklung der Empfindsamkeit, Ausformung einer differenzierten Sprache, Sensibilität, Wahrnehmungsvermögen, Herrschaft über die Leidenschaft, Respektierung des Glücks des anderen, Einsicht in den eigenen Egoismus, Sehnsucht nach dem Sinn, Bereitschaft zur Verantwortung, Übernahme der eigenen geschichtlichen Existenz, Annahme des sexuell geprägten Wesens usw. Diese „Haltungen" zu erwerben scheint mir wichtiger, als entsprechend einer subtilen Kasuistik in sexto sich zu „verhalten".

In dieser ganzheitlichen, affirmativen Sexualerziehung hat dann auch das Leibempfinden, die positive Einstellung zu sexuellen Vorgängen, die Leibfreude, das Liebesspiel seinen Platz. Aber alle einzelnen Erziehungsschritte müssen integriert sein in den Gesamtzusammenhang der menschlichen Reifung, die – zumindest für den Christen – als nicht unbedeutenden „Teil" die religiöse Erziehung mitumschließt.

Was die soziale Bedeutsamkeit der Kategorie „Partnerschaft" angeht, so ziehe ich sie dem vagen Begriff „Glück"[14] und „Revolutionierung der Gesellschaft"[15] vor. Allein schon deshalb, weil ich das Urteil von Jean Amery über W. Reich für richtig halte: „Der wohlgelungene Orgasmus ist kein politisches Programm, und die Revolution ist keine Lösung psychischer Konflikte. Revolution und klassenlose Gesellschaft fordern nämlich im psychologischen und sexualhygienischen Bereich Triebverzicht, ja *Askese* – dies wußte man unter Lenin in der UdSSR und weiß man heute in Maos China. Zwischen den beiden Grundkonzeptionen der marxistischen und der psychoanalytischen Anthropologie bleibt uns, des bin ich gewiß, nur die bange Wahl"[16]. Wenn schon gewählt werden muß, dann ist es auch möglich, für eine personale Anthropologie zu optieren, die die richtigen Erkenntnisse der Psychoanalyse respektiert – ohne deren Einseitigkeiten zu verfallen[17].

13 *A. Görres*, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg 1966, 321.

14 Vgl. dazu *H. Kentler*, Repressive und nichtrepressive Sexualerziehung im Jugendalter, in: Für eine Revision der Sexualpädagogik. München 1970, 30–31.

15 Vgl. die in Anm. 10 genannten Autoren.

Glosse

Wer mißbraucht die Demokratie?

Bemerkungen zu den Thesen „Gegen den Mißbrauch der Demokratie" des politischen Beirats des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 4. 8. 1971 von Norbert Greinacher.

Die katholische Kirche tat sich schon immer schwer mit der Demokratie. Dies müßte eigentlich nicht so sein. J. Maritain schreibt zu Recht: „Die Form und das Ideal des Gemeinschaftslebens, das wir Demokratie nennen, stammen in ihrem Wesenskern aus dem Geist des Evangeliums." Zeugnis dafür sind etwa die Virginia Bill of Rights von 1776 wie auch die anfängliche Zusammenarbeit der Kirche mit den revolutionären Kräften in der französischen Revolution. Dennoch hat Maritain leider recht: „Infolge der blinden Logik der geschichtlichen Auseinandersetzungen . . ., einer Logik, die mit der Logik des Denkens nichts zu tun hat, war es möglich, daß die führenden Kräfte der modernen

16 *J. Amery*, Wilhelm Reich oder die Holzwege der Seelenkunde, in: Merkur 25 (1971) 490–491; vgl. zum Problem das Urteil des Jugendfreundes von W. Reich: *W. S. Schlamm*, Am Rande des Bürgerkriegs, Berlin 1970, 341–348.

17 Vgl. dazu: *Chr. Meves*, Manipulierte Maßlosigkeit, Freiburg 1971. Darin vor allem die Auseinandersetzung mit Kentler: 83–114. Interessant ist ebenso der Artikel von *H. Neumeister*, Woher die Engel nehmen? (in: FAZ vom 8. 9. 1971) und die Leserbriefe von *A. Mitscherlich* (FAZ vom 16. 9. 1971) und *Chr. Meves* (20. 9. 1971).

Demokratien ein Jahrhundert hindurch im Namen der Freiheit das Evangelium und das Christentum ablehnten, während die führenden Kräfte des Christentums ein Jahrhundert hindurch im Namen der Religion die demokratischen Bestrebungen bekämpften."

Aufs Ganze gesehen stand der deutsche Katholizismus der Weimarer Republik sehr distanziert und reserviert gegenüber. Anders war es nach dem Zweiten Weltkrieg. Nicht zuletzt deswegen, weil die Katholiken in der Bundesrepublik jetzt prozentual fast gleich stark waren wie die Protestanten und weil sie maßgeblich an der Regierungsmacht beteiligt waren, kann Hans Maier zu Recht behaupten: „Die Katholiken sind ihrer selbst im deutschen Staat sicherer geworden." Allmählich freundete man sich auch etwas mit der Demokratie an. Zwar mußte derselbe Hans Maier auf dem Bamberger Katholikentag 1966 die Katholiken noch auffordern, „zu der Demokratie ein ihr wesensgemäßes, d. h. aber theologisches Verhältnis zu entwickeln"; aber immerhin veröffentlichte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 3. 3. 1969 eine „Erklärung zu Fragen der Demokratisierung in Staat, Gesellschaft und Kirche", in der es heißt: „Menschenwürde und Freiheit können in unserer heutigen Gesellschaft ohne eine demokratische Verfassung unseres Staates nicht gewährleistet werden . . . Das entschiedene Eintreten der Teilnehmer des Katholikentages (sc. in Essen 1968) für die Weiterentwicklung der Demokratie entspricht deshalb christlicher Weltverantwortung."

An den jetzt vorliegenden Thesen des politischen Beirats des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die von den 18 anwesenden Mitgliedern des Beirats (von insgesamt 41!) einstimmig gebilligt wurden und deren Veröffentlichung das Präsidium des Zentralkomitees zugestimmt hat, ist positiv zu werten, daß das Zentralkomitee – sich souverän hinwegsetzend über alle Diskussionen zum politischen Mandat der Kirche auf dem Trierer Katholikentag 1970 – dieses politische Mandat für sich in Anspruch nimmt und die Funktion übernommen hat, bestimmte Tendenzen in unserer Gesellschaft zu kritisieren.

Positiv zu werten ist ferner auch, daß man sich in der These 2 dagegen wendet, daß „eine Gruppe – sei es eine Minderheit oder auch die Mehrheit – in der Politik einen absoluten Wahrheitsanspruch stellt".

Wer wird auch der These 4 widersprechen wollen: „Freiheit und Gleichheit sind Prinzipien der Demokratie! Die Spannung zwischen beiden wird durch die Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit ausgeglichen."

Der erste entscheidende *Einwand* gegen diese Thesen aber lautet, daß eine ernsthafte Analyse der augenblicklichen gesellschaftlichen Situation nicht einmal im Ansatz geleistet wird. Zwar wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die Demokratie kein Mittel sei, die Unvollkommenheit zu überwinden (Warum eigentlich nicht?), aber wo denn nun die Unvollkommenheiten in unserer Gesellschaft und in unserem demokratischen Staat zu suchen sind, darüber erfährt man kaum etwas, es sei denn, daß die Höflichkeitsformen nicht beachtet und der „Grobianismus" in den politischen Umgangsformen Einzug gehalten habe. Aus diesen Thesen muß man im Gegenteil den Eindruck gewinnen, daß die Bundesrepublik ein Muster von verwirklichtem sozialem Rechtsstaat, sozialer Gerechtigkeit und demokratischer Ordnung sei, daß nur ein paar böse linke Ideologen diese demokratische Ordnung mißbrauchen. Daß die Demokratie heute auch von rechts gefährdet ist, wird nicht einmal angedeutet. Der deutsche Katholizismus war auf diesem Auge immer schon etwas blind.

Von einer solchen Schönfärberei hebt sich die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz über die „Verantwortung im Wohlstand" vom August 1971, welche die gesellschaftlichen Mißstände wirklich beim Namen nennt, eindrucksvoll ab. (Übrigens ist diese Erklärung in einer beachtenswert verständlichen und konkreten Sprache geschrieben.) Bei dieser Erklärung der Bischöfe hat man den Eindruck, daß der ironische Einwand von Bert Brecht der Sache nach verstanden wurde, daß es nämlich in unserer Gesellschaft Leute gibt, die gleicher sind als gleich. Die Thesen des politischen Beirats hingegen sehen die Hauptgefahr für die Demokratie in der Neigung, „den Begriff der Demokratie auf das Prinzip der Gleichheit einzuengen", und meinen, daß es geschichtliche Ungleichheiten

gibt, die man nicht völlig aus der Welt schaffen kann[1].

Der zweite Einwand gegen die Thesen richtet sich gegen den verengten und einseitigen Demokratiebegriff. Und hier steht Zentralkomitee gegen Zentralkomitee! Zwar zitieren die Thesen die bereits genannte Erklärung des Zentralkomitees. Aber weder kann das Präsidium des Zentralkomitees die neun Thesen seines politischen Beirats gelesen, noch dieser Beirat die von ihm selbst zitierte Überschrift der Erklärung des Zentralkomitees ernst genommen haben, denn (These 6) „die Forderung nach Demokratisierung der Gesellschaft ist der Sprache nach berechtigt, in der Formulierung jedoch mißverständlich. Als politischer Begriff kann ‚Demokratie' nicht auf nichtpolitische Bereiche angewandt werden. Welche Formen der Demokratisierung legitim und welche nicht legitim sind, wird durch die Verfassung entschieden". Walter Dirks nennt dies zu Recht „Sprachregelung". Der politische Beirat des Zentralkomitees rückt endlich die mißverständliche Formulierung des Zentralkomitees zurecht!

Diese Einteilung in eine politische Sphäre, welcher Staat und Demokratie zugeordnet ist, und in eine gesellschaftliche Sphäre, in der es keine Demokratie, sondern nur Partizipation gibt, ist die bekannte Konzeption von Hans Buchheim, dem Vorsitzenden dieses politischen Beirats. Sie ist von der Sache her in keiner Weise gerechtfertigt und nimmt die Diskussion um Demokratisierung in den letzten Jahren einfach nicht zur Kenntnis. Damit soll nicht einer schlechthinigen Identität von Staat und Gesellschaft das Wort geredet werden. Aber wenn man Politik in ihrem ursprünglichen Sinne nimmt, dann wird damit jene Wirklichkeit bezeichnet, welche das Zusammenleben von Menschen betrifft. Und es gibt wirklich keinen stichhaltigen Grund, warum politisches Handeln und Denken, warum Demokratisierung nicht die ganze Gesellschaft betreffen soll. Das Memorandum des Bensberger Kreises zur „Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland" (Grünewald-Verlag, Mainz 1970) stellt völlig zu Recht fest: „Die internationale Sprache ist eindeutig, wenn sie einen bestimmten Zusammenhang von Grundsätzen, Tendenzen, Haltungen, Verhaltensweisen und Rechtsformen des gesellschaftlichen Lebens als ‚demokratisch' bezeichnet[2]."

Der dritte Einwand gegen diese Thesen scheint mir der schwerwiegendste zu sein. Die Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen wird als Religionsersatz angesehen und als pseudoreligiöse Verfälschung abqualifiziert. Die Konstruktion einer herrschaftsfreien Gesellschaft wird als Irrtum bezeichnet. Jener Standpunkt, der politische Ordnung und politisches Handeln nicht Herrschaft nennt, wird als unwissenschaftlich abgelehnt. Hier spätestens beginnt die Angelegenheit gefährlich zu werden. Wenn es ein Ziel gibt, das allen demokratischen Bewegungen in der Neuzeit gemeinsam war, wenn es überhaupt einen Sinn hat, sich heute politisch zu engagieren, dann doch dies, Herrschaft von Menschen über Menschen abzubauen und dadurch die Gesellschaft zu humanisieren. Daß es gerade Christen sind, die – ungetrübt von allen geschichtlichen und heutigen Erfahrungen – sich nicht gegen eine solche Herrschaft wenden, ja dieses Bemühen um Abschaffung der Herrschaft diffamieren, ist einfachhin paradox, wenn man bedenkt, daß Jesus von Nazareth sagte: „Ihr wißt, daß die, welche als Fürsten der Völker gelten, über sie herrschen und ihre Großen über sie Macht ausüben. Unter euch aber sei es nicht so!" (Mk 10, 42). Dabei wäre es zu billig und allzu bequem, diese christliche Zielnorm nur auf die Kirche und nicht auf die Gesellschaft anzuwenden.

Mit dieser Ablehnung einer Überwindung von politischer Herrschaft ist eine Legitimierung des status quo verbunden. Die Verfassung wird absolut gesetzt, eine Umstrukturierung der Gesellschaft abgelehnt, der augenblickliche Stand der repräsentativen Demokratie als Ideal dargestellt, die Forderung nach Öffentlichkeit erheblich eingeschränkt. Jedes Bemühen um einen Abbau von Herrschaft und Repression, um eine Vermenschlichung des Zusammenlebens wird als Ideologie an-

1 Man muß diese Äußerung sehen auf dem Hintergrund einer – zugegebenermaßen auf Schätzung beruhenden und nicht unwidersprochen gebliebenen – Zahl, derzufolge im Jahre 1966 1,7 Prozent der privaten Haushalte in der Bundesrepublik über 73,5 Prozent des Produktivvermögens verfügen.

2 Der Klarheit halber sei hier hinzugefügt, daß der Verfasser an diesem Memorandum mitgearbeitet hat und insofern Partei ist.

geprangert und mit Hinweis auf den Nationalsozialismus verteufelt. Der Bensberger Kreis hat recht, wenn er zu diesen Themen erklärt: „Damit entlarvt sich das Dokument als der Versuch bestimmter katholischer Kreise, jene ideologische Plattform wieder herzurichten, von der aus den restaurativen Kräften der fünfziger und sechziger Jahre die Rückkehr in die politischen Machtpositionen erleichtert werden soll."

Ein letzter Einwand sei noch hinzugefügt. In dem ganzen Dokument, das 26 Seiten umfaßt, wird mit einer Ausnahme nie vom Glauben her und das heißt theologisch argumentiert. (Die eine Ausnahme betrifft einen Satz über die Machtbestimmung des Christen in der Kirche und ist zumindest theologisch schief formuliert.) Wie denn? Hat der Christ auf der Grundlage seines Glaubens nichts zu sagen zum Problem der Demokratisierung? Hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken keine anderen Argumente an der Hand als diejenigen jener Gruppen und Parteien in unserer Gesellschaft, die das größte Interesse an der Wiederherstellung des status quo ante haben? Dann – mit Verlaub – sollen sie den Mund halten und nicht die Demokratie und das Christentum als Schutzmantel zur Absicherung ihrer Interessen mißbrauchen. Beide sind zu schade dafür.

Norbert Greinacher, Tübingen

Bücher

Sexualität und Empfängnisregelung

Die Geburtenkontrolle als erste Maßnahme gegen die drohende Überbevölkerung der Erde wird immer mehr zur Existenzfrage der heutigen Menschheit. In den beiden vorliegenden Sammelbänden setzen sich Naturwissenschaftler, Ärzte, Soziologen, Philosophen und Theologen eingehend mit diesen Fragen auseinander.

Den Autoren des ersten Werkes[1] schwebt als Ziel der Ausbau einer neuen Sexualmoral vor Augen, ohne die es keinen erträglichen Humanismus mehr geben wird. Der Enzyklika „Humanae vitae" wird vorgeworfen, daß sie es an der Vermittlung und Prüfung der ihr zugrunde liegenden Sachverhalte in einem groben Maße fehlen läßt. *Wolfgang Wickler* kann als Naturforscher nachweisen, daß heute im Eheleben gegenüber der Fortpflanzung mehr die Partnerbindung in den Vordergrund tritt. Die Theologie kann von sich aus nicht aufzeigen, was im Liebesleben des Menschen naturgemäß und was naturwidrig ist. *H. Mohr* weist auf Grund nüchterner Daten auf die sich anbahnende Bevölkerungsexplosion hin, die jetzt schon eine rigorose Populationskontrolle erfordern würde. Eine wirksame Empfängnisregelung sollte an dem „Zygotenstreit" nicht scheitern. *Hermann Hepp* fordert eine Empfängnisregelung durch die Präventivmedizin. Schon die brutale Seuche der Abtreibung würde dies verlangen. Der Soziologe *Franz Greiner* hält eine Stabilisierung der Erdbevölkerung nur durch eine Stabilisierung der regionalen und nationalen Volkswirtschaften für möglich. *Hans Göppert* analysiert die Beziehungen zwischen Sexualität und Person an Hand Freud'scher Thesen. Gegen die Naturrechtsargumentation in „Humanae vitae" nimmt *Rainer Specht* Stellung. Schwieriger haben es der Moraltheologe *Rudolf Hofmann* und der Alttestamentler *Oswald Loretz*. Das Buch ist bestimmt für einen großen Leserkreis; es möge diesen auch finden.

Im zweiten Werk[2] haben die Seelsorger Gelegenheit, sich an Hand von Vorträgen, die im Rahmen eines ärztlichen Fortbildungskurses gehalten wurden, über die modernen Möglichkeiten einer Empfängnisregelung zu informieren. *R. Kartsaklis* (Bonn) informiert über Methoden und Erfahrungen bei der Familienplanung in Entwicklungsländern. Alle bisherigen Methoden haben Nachteile und erfassen kaum 5% der jungen Ehen. *F. Bockelmann* befaßt sich mit der derzeitigen rechtlichen Situation bei der Sterilisation. Es wird nur eine Aufhebung der Potentia generandi und nicht der Potentia coeundi, also keine Kastration durchgeführt. Die vom Patienten verlangte und vom Arzt

1 Sexualität und Geburtenkontrolle, hrsg. von *Hans Göppert* und *Wolfgang Wickler*, Verlag Herder, Freiburg 1970.

2 Empfängnisregelung und Gesellschaft, hrsg. von *Richard Kepp* und *Helmut Koester*, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1969.

durchgeführte Sterilisation bildet nicht mehr den Tatbestand der Körperverletzung, ist also straffrei. – *R. Kepp* und *W. Greve* weisen auf die nicht zu übersehende psychische Komponente der Sterilisation hin (häufig Bedrücktheit und Schuldgefühle). *H. J. Kreutz* und *G. N. Groeger* befassen sich ausführlich mit dem heutigen Stand der Sexualpädagogik, wobei zwischen „Bemühungen im Elternhaus" und „sexualpädagogischen Maßnahmen in den Schulen" unterschieden wird. Die eigentliche theologische Frage wird von *R. Kautzky* in seinem Vortrag „Gewissen und ethische Normen in Fragen der Kontrazeption" angeschnitten. Eine interessante tiefenpsychologische Studie bringt der Vortrag von *H. Molinski*. Unreife Stufen des Bildes archaischer Mütterlichkeit erfahren durch die Ovulationshemmer eine Verunsicherung. Mütterlichkeit erscheint aber gerade oft als Leitbild für die Frau (Madonna mit dem Kind) im kirchlichen Bereich. *K. G. Döring* gibt Aufschluß über die Anwendbarkeit der sogenannten Rhythmusmethoden. *W. Fuhrmann* bringt in seinen genetischen Überlegungen bei der Familienplanung neueste eugenische Kenntnisse, die eine wahllose Kontrazeption sehr fragwürdig werden lassen. Man wird den Herausgebern für die Mühe einer konzentrierten und gezielten Information danken. *Karl Gastgeber, Graz*

Jakob Laubach (Hrsg.), Predigtgespräche, *Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970*

Die Predigtnot ist bekannt; viele Predigthilfen zur neuen Perikopenreihe ebenso. Was steckt hinter der Not, und was läßt die oft theologisch ausgezeichneten Predigthilfen unzureichend erscheinen? Ist es ein Problem der Sprache? Oder ist die gottesdienstliche Verkündigung mit ihrer „Frontalmethode" im „Alleingang" des Priesters selber fragwürdig geworden? Nun, es gibt keine Patentrezepte. Der Prediger wird immer neu auf die Botschaft Jesu *und* auf die Situation der Hörer schauen müssen, wenn sein Wort einen Sitz im Leben haben soll. Nur so kann Vermittlung des Glaubens geschehen. J. Laubach legt in den „Predigtgesprächen" eine neue Art von Predigthilfe zum Lesejahr C vor. Die einzelnen Predigtgespräche sind aus der Zusammenarbeit zwischen Theologen und Laien entstanden. Der Laie, oder eine Gruppe von Laien, versucht die Frage zu artikulieren, die sich heutigen, an der Botschaft interessierten Menschen beim Hören der Schrift stellen. Der Theologe versucht eine Antwort darauf, die zur Verkündigung werden soll.

Bei einem Sammelwerk von 100 Autoren ist eine Besprechung schwierig. Das Material ist zu vielschichtig. Deswegen kann nur ein Gesamteindruck wiedergegeben werden. Die Laien (die zum Teil selber Theologen sind) treffen meines Erachtens oft die Situation; doch gibt es auch Gespräche, bei denen die Fragen des Laien nur Auslöserfunktion für schon vorher konzipierte Stellungnahmen des Theologen zu haben scheinen. Die Fragen legen die Antworten schon in den Mund. Die Schwierigkeit gedruckter Gespräche liegt wohl darin, daß nur ein Extrakt aus mehreren Gesprächen aufgezeichnet wird; das Frage- und Antwortspiel geht dann manchmal zu glatt. Die Theologen haben es deswegen des öfteren zu leicht. Die Fragen bei den Hörern der Predigten werden oftmals fundamentaler sein als die hier aufgeworfenen. Manchmal bleiben Fragen und Antworten auch zu sehr im Vordergründigen oder Exegetischen stecken.

Doch kann eine Beschäftigung mit diesen Gesprächen für den Prediger nützlich sein als Ergänzung, nicht als Ersatz der exegetisch, theologisch und homiletisch ausgefeilteren Predigthilfen, wie etwa in der Knoch-Kahlefeld-Reihe oder in Drehers Neuem Predigtwerk. Durch die Beschäftigung mit diesen Gesprächen wird der Prediger davor bewahrt, die Verkündigung als Einbahnstraße mißzuverstehen. Er wird darauf verwiesen, daß er nur in Gesprächen mit den Gottesdienstbesuchern seiner Gemeinde, im Hinhören auf deren Fragen und Probleme, Hoffnungen und Enttäuschungen den Dienst der Verkündigung leisten kann. Vielleicht werden die hier im Buch vorliegenden Predigtgespräche auch dazu ermutigen, selber solche Gespräche im Gottesdienst in Form von Dialogpredigten und ähnlichem zu versuchen. Damit wäre sicher ein wichtiger Schritt aus der Isolierung der Verkündigung getan.

Ferdinand Kerstiens, Münster

Ludwig Klein (Hrsg.), Der moderne Atheismus. Anstoß zum Christsein, Reihe Experiment Christentum Nr. 6, Verlag J. Pfeiffer, München 1970.

Der vorliegende Studienband mehrt nicht nur die Zahl der bereits erschienenen philosophischen und theologischen Werke über den Atheismus, er bedeutet eine wirkliche Hilfe für Stadtseelsorger, für christliche Pädagogen an den mittleren und höheren Schulen, für Religionslehrer, Studenten und alle geistig anspruchsvolleren Laien. Die Grundfrage lautet: Worin besteht die Bedeutung, ja die Funktion des neuzeitlichen Atheismus für den christlichen Menschen, für die christliche Welt? Kann ehrlich behauptet werden, daß er eine positive Funktion im Leben der Christen bedeutet? Die acht Verfasser – alle ausgezeichnete Fachleute – werten die Rolle der aufrichtigen, überzeugten Atheisten unbedingt positiv. Ihr Engagement kann für den Glaubenden beispielshaft, ja sogar im guten Sinne provozierend sein. Ihr radikaler Humanismus, den selbst Kardinal König als „den großangelegten Versuch des Menschen, seine totale Menschlichkeit wiederzugewinnen" bezeichnet hat, ist ein Wert für die menschliche Gemeinschaft, für das Leben der Gesellschaft. Das atheistische Bekenntnis belehrt auch den „religiösesten" Menschen, daß Gott immer größer ist, da unser Gott nicht in der Gefangenschaft starrer Begriffe und sicherer Kenntnisse festgehalten werden kann. Der moderne Atheismus hilft dem Christen, sich in eine gewisse Destruktion eines festgelegten Gottesbildes hineinzuwagen (Möller), den lebendigen Gott nicht zu einem ontologischen Prinzip zu degradieren (P. Kampits). Anhand solcher Betrachtungen kann der christliche Seelsorger vieles überzeugter sehen und glaubwürdiger verkünden. Er kann dazu beitragen, das Bild des allmählich zum Götzen heranwachsenden modernen Deismus zu zerstören, auch dann, wenn er von einer anderen Schule her kommt und nur zögernd an seine Aufgabe herangeht. Ein solches Buch muß den Gläubigen und den Seelsorger unbedingt zum Mitdenken, zur Arbeit, zum entschiedenen Eintreten für die Verwirklichung der befreienden Botschaft anregen.

Andreas Szennay, Budapest

Placidus Jordan, Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des Glaubens, Kösel Verlag, München 1969.

In einer Zeit des technisch-naturwissenschaftlichen Denkens schenkt uns P. Jordan ein konkretes Beispiel dafür, wie sich der glaubende Mensch aus den Zwängen der Wissenschaften befreien und sich der ihn tragenden Wirklichkeit in methodisch angemessener Weise nähern kann. Während das naturwissenschaftliche Denken geradlinig auf seinen Gegenstand zugeht und ihn in den Griff und Begriff zu bekommen sucht, weiß der Glaubende von Anfang an, daß es für ihn keinen „Gegen-stand" gibt, den er be-greifen könnte, und er sich der eigentlichen Wirklichkeit somit nur von verschiedenen Seiten, gleichsam im Umkreisen, nähern kann. Für den Glaubenden gibt es keine Einbahnstraßen, sondern nur den immer neuen, mehr oder minder gelingenden Versuch der Annäherung. Die Vielfalt solcher Versuche in allen Jahrhunderten, bei Kirchenvätern, Theologen und Philosophen, in allen Teilen der Welt, im Christentum und in außerchristlichen Religionen breitet Jordan in überzeugender Weise aus. Dabei geht es der Grundthematik des Buches entsprechend wesentlich um die Grunddynamik, die die verschiedensten Ansätze verbindet. Unschärfen im Detail fallen dort nicht ins Gewicht, wo es nicht um Information, sondern um Engagement geht. In einer Zeit, in der das Sprechen von der Abwesenheit Gottes bereits zu langweilen beginnt, trifft Jordans Plädoyer für den anwesenden Gott doppelt. Den Schlüssel bildet die Einsicht in die Gottebenbildlichkeit Gottes, ein Gedanke, der nicht nur den Kirchenvätern lieb war, sondern selbst in der Umkehrung Feuerbachs („der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde") weiterwirkt. Allerdings muß der Mensch des Hintergründigen in seiner Existenz ansichtig bleiben, zumindest wieder werden. Vom Schein zum Sein, von der Sarx zum Pneuma, von den vielen Strömen zum Urquell, *per visibilia ad invisibilia* – das ist die Dynamik dieses reichhaltigen meditativen katholischen Buches. Das *Credo Mysterium* duldet keine Enge, bedarf auch keiner Apologetik.

Hans Waldenfels, Wittlaer

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Rudolf Bachinger, Das Leichentuch von Turin. Beweise für seine Echtheit, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1971

Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1970

Günter Biemer. Die Fremdsprache der Predigt, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970

Ladislaus Boros, Der nahe Gott, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

H. J. Brouwer, Neue Wege in der Altenpastoral, Verlag Herder, Wien–Freiburg–Basel 1971.

Peter Deinhardt (Hrsg.), Worte zur Eröffnung der Eucharistiefeier, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971.

Diaconia. Dokumentation 16/17. Juni 1971, herausgegeben vom Internationalen Diakonatszentrum, Freiburg 1971

Albert Drexel, Ein neuer Prophet? Teilhard de Chardin, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1971

Manfred Enkrich – Adolf Exeler (Hrsg.), Kirche–Kader–Konsumenten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Louis Evely, Wie ich es sehe. Heilsame Provokationen des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1971

Georg Karl Frank, Die gefilterte Zeit, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971

Heinrich Fries, Ein Glaube – Eine Taufe – Getrennt beim Abendmahl? Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1971

Gesundheitliche Betreuung der sich entwickelnden Bevölkerungsgruppen Südafrikas, herausgegeben vom Informationsministerium, Pretoria

Giulio Girardi, Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Ida Friederike Görres, Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Johannes Gründel, Abtreibung – pro und contra, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München – Echter-Verlag, Würzburg 1971.

Konstantin Gulbinas, Das pädagogische Lebenswerk der litauischen Dichterin Marija Peckauskaite, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971

Hildegard Harmsen (Hrsg.), Neue Akzente, Bd. 5, Haus der Katholischen Frauen, Verlagsabteilung, Düsseldorf 1971

Albert Höfer, Handeln aus dem Glauben. Handbuch zum Religionsunterricht für die 7. Schulstufe; Lebensfragen – Glaubensfragen. Handbuch und Vorlesebuch für den Religionsunterricht in der 8. Schulstufe, Bd. 1 und 2, Otto Müller Verlag, Salzburg 1971.

John Jay Hughes, Dasein für die Anderen, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1971

Hans Küng, Wozu Priester? (Eine Hilfe), Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1971.

Paul K. Kurz, Über moderne Literatur I.–III. Teil, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

René Laurentin, Die neuen Foderungen der Liebe, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1971

Ida Lüthold-Minder, Ich wurde in Lourdes geheilt, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1971

Hannjürg Neundorfer, Fabrikerfahrung. Aus dem Tagebuch eines Arbeiterpriesters, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971

Karl-Heinz Ohlig – Heinz Schuster, Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen? Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971

Priesterteam Wien-Machstraße, Unser Priesterbild, Reihe X, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1971.

Alessandro Pronzato, Mut zu den Psalmen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Karl Rahner (Hrsg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1971

Karl Rahner, neu bearbeitet von *Johannes Baptist Metz*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1971

Paul Roth, Gott ist immer noch zu sprechen, Echter Verlag, Würzburg 1971

Eduard Schick, Geistliche Schriftlesung. Die Apokalypse, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971

Norbert Schneider (Hrsg.), Religionsunterricht. Konflikte und Konzepte. Beiträge zu einer neuen Praxis, Furche Verlag, Hamburg – Kösel-Verlag, München 1971

Ernst Schnydrig – Robert Wyss, Wer weiß, ob es im Himmel nicht auch Schnecken gibt? Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971

Alex Stock, Kurzformeln des Glaubens, Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1971

Benedikt Stolz – Franz Weiss, Johannes auf Patmos, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1971

Josef Sudbrack, Dienst am geistlichen Leben. Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971.

Josef Sudbrack, Abwesenheit Gottes, Benziger-Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1971

Adolf Exeler – Eugen Walter – Gottfried Bitter (Hrsg.), Wort zur Antwort. II. Folge: Kirche und Gesellschaft, III. Folge: Gemeinde heute – Kirche morgen, 6 Schallplatten, Christophorus Verlag, Freiburg

Anmerkungen und Hinweise

Günter Stachel ist Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Philosophischen Hochschule Weingarten.

J. van der Lans ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Sozialwissenschaften und der theologischen Fakultät, Sektion Pastoraltheologie, in Nijmegen.

Karl Frielingsdorf ist Professor für Psychologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main.

Eugen Weiler ist Pfarrer im Kurort Hinterzarten im Schwarzwald.

Hanna-Renate Laurien ist Staatssekretärin im Kultusministerium Rheinland-Pfalz in Mainz.

Werner Fritschi ist einer der Leiter des Schweizerischen Beratungsdienstes Jugend + Gesellschaft in Luzern.

Ernst Ell ist Direktor der Erziehungsberatungsstelle der Stadt Karlsruhe.

Kurt Lüthi ist Professor für Systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

Roman Bleistein ist Mitglied der Redaktion von „Stimmen der Zeit" und persönlicher Referent von Prof. K. Rahner.

Z 71/1401

20. Nov. 1972
15. JULI 1973
14. JAN. 1974
14. NOV. 1974
9. FEB. 1976
17. MRZ. 1976
1. JULI 1976
20. SEP. 1976
29. JUNI 1977
22. NOV. 1976
27. JUNI 1977
8. NOV. 1977
15. JUNI 1978
30. 01. 82
18. 01. 83
10. FEB. 1983

14.60