

N11< 25282165 021

UB Tübingen

HEINR.SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmungen
PFULLINGEN

592 u16 2088/994

Diakonia

1 S 20341 F

R. W. W.

3: 1968 John T.

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

3. Jahrgang Heft 1 1968

Alfred Meier	<u>Entideologisierung des Glaubens</u>	1
Alois Müller	<u>Die Frucht des Konzils – Wo stehen wir heute?</u>	13
Wolfgang Nastainczyk	<u>Spiritualität morgen · Grundhaltungen heutiger und Grundformen künftiger Gläubigkeit</u>	23
Ignaz Zangerle	<u>Von der Daseinserhellung zur Lebensbewältigung · Zum Selbstverständnis der katholischen Erwachsenenbildung</u>	38
Zur Diskussion	<u>Pfarrzentrum</u>	51
Praxis	<u>Ein Experiment der Jugendarbeit</u>	54
	<u>Exerzitien für Theologen und Priester</u>	56
Aspekte	<u>Lektor</u>	58
	<u>Die Wunder Jesu in der Verkündigung heute</u>	59
	<u>Weltlicher Gottesdienst</u>	61
	<u>Krankenseelsorge</u>	62
Literaturbericht	<u>Grundlagen und Grundfragen der Praktischen Theologie</u>	63

-3.FLB 1968

2A 856

Diakonia

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie
Mitbegründet von Theodor Filthaut †

3. Jahrgang 1968 Heft 1 Januar 1968

23. Jahrgang der »Anima«

(begründet von Franz Xavier von Hornstein)

Herausgegeben

vom Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Redaktionsrat:

Weihbischof Josef Maria Reuss, Mainz

Antoinette Becker, Berlin

Günter Biemer, Tübingen

Adolf Exeler, Freiburg

Albert Görres, München

Anton Hänggi, Fribourg

Alois Müller, Fribourg

Heinz Schuster, Saarbrücken

Gregor Siefer, Hamburg

Leonhard M. Weber, München

Redaktion:

Prof. Dr. Alois Müller

CH 1700 Fribourg, Route Henri Dunant 11

Redaktionssekretariat:

Matthias-Grünwald-Verlag, 65 Mainz,

Postfach 3080, Telefon 061 31/263 41

© by Matthias-Grünwald-Verlag KG, Mainz

Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschafts-
druckerei GmbH, Würzburg

Diakonia erscheint zweimonatlich

Jahresabonnement DM 24.-, Einzelheft DM 4.50,

Studentenabonnement (bei Vorlage einer

Studienbescheinigung) DM 20.-

Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende

Diakonia kann in jeder Buchhandlung
oder direkt beim Matthias-Grünwald-Verlag,
65 Mainz, Postfach 3080, bestellt werden.

Redaktionelle Zuschriften werden an das
Redaktionssekretariat erbeten.

Redaktionsschluß für das folgende Heft ist
jeweils der letzte Montag nach Erscheinen des
vorangehenden Heftes.

Besprechungsexemplare für Literaturberichte
werden von der Redaktion angefordert. Unaufgefordert
eingesandte Besprechungsexemplare können
nicht zurückgeschickt werden.

Diesem Heft liegt ein Autoren- und Sachverzeichnis
des Jahrgangs 1967 bei sowie je ein Prospekt
des Erich Wewel Verlags, München, und des
Chr. Kaiser Verlags, München.



ZA 856

AUTORENVERZEICHNIS

ALBRECHT, BARBARA: Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche.	4/215	HERMANN, INGO: Ist der Antijudaismus in der Kirche überwunden?	2/123
AUER, ALFONS: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/300	HÖFLICH, EGBERT: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/309
BAUMER-MÜLLER, ISO: Stellungnahme zur Enzyklika »Humana vitæ«	5/305	HÖFLICH, MECHTILD: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/309
BAUMER-MÜLLER, VERENA: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/305	KÄELIN, JEAN DE LA CROIX: Evangelium und bürgerliche Toleranz	5/267
BLANK, JOSEF: Predigt über Gal 5,1-15	3/185	KAMPHAUS, FRANZ: Die Wunder Jesu in der Verkündigung heute	1/59
BLANKENSTEIN, HEINRICH: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/311	- Erneuerung der Osterpredigt	2/122
BOMMER, JOSEF: Ende des Kirchenbaues?	6/334	KERTELGE, KARL: Die heutige Exegese und die Aufgabe der Verkündigung	3/129
BURGER, HANNES: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/303	KÖHNE, JOSEF: Diskussionsbeitrag zu: Bemerkungen zur Unauflöslichkeit der Ehe	6/385
CLAUDE, ARMAND: Ein Modell christlicher Erwachsenenbildung. Zehn Jahre Soziale Seminare in der Schweiz	3/177	KRIEGER, KONRAD: Soll der Priester ein frommer Mann sein?	4/255
DOMMAN, FRITZ: Die Bedeutung der Caritas in der heutigen Pastoral	3/142	KUHN, WOLFGANG: Sex und Moral aus der Sicht der Verhaltensforschung	6/375
ERMECKE, GUSTAV: Die »Diakonie« der Verbände. Kirchliche Organisationsprobleme heute.	4/239	LAUTER, HERMANN-JOSEF: Diskussionsbeitrag zu: Soll der Priester ein frommer Mann sein?	6/384
FILTHAUT, THEODOR: »Erwartung«. Adventliche Osterpredigt	2/120	LEIST, FRITZ: Die Fremdheit der Psalmen	3/184
FRANZEN, FRANZ: Der Gottesdienst des Wortes	3/160	MAYR, MONIKA: Soll der Priester ein frommer Mann sein?	4/255
FÜEG, FRANZ: Pfarrezentrum	1/51	MEIER, ALFRED: Entideologisierung des Glaubens	1/1
FURRER, WALTER: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/306	MELSEN, ANDREAS VAN: Gedanken eines Naturphilosophen über christliche Spiritualität	4/204
GENEWEIN, CURT: Krankenseelsorge	1/62	MÜLLER, ALOIS: Die Frucht des Konzils. Wo stehen wir heute?	1/13
GRABNER-HAIDER, ANTON: Weltlicher Gottesdienst	1/61	NASTAINCZYK, WOLFGANG: Spiritualität morgen	1/23
- Leibliche Auferstehung	2/121	OVERING, A.: Psychiatrische Gesichtspunkte der Homosexualität	6/361
- Die freie Meinung des Christen nach Paulus	5/312	PADBERG, RUDOLF: Grundlagen und Grundfragen der Praktischen Theologie	1/63
GROTHUES, DIRK: Dogmatische und pastoraltheologische Überlegungen zum Sakrament der Buße	4/228	PFISTER, WILLIBALD: Biblische Literatur	5/317
HANSCHMIDT, ALWIN: Predigt über Phil 2, 1-11	3/182	REPGES, WALTER: Diözesansynode in Santiago de Chile	3/189
HAUSER, GEORG: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«	5/307	- Der Eucharistische Kongreß in Bogota und die Reise des Papstes nach Lateinamerika	6/380
HEINEN, WILHELM: Kontaktprobleme im Straßenverkehr	2/81		

ROOYACKERS, LAMBERT: Das niederländische Pastoralkonzil.	4/193	TRUMMER, PETER: Reich Gottes	5/316
SCHAER, AEMILIAN: Ein Experiment der Jugendarbeit	1/54	VERMEULEN, JOSEF: Pastoraltheologische Gesichtspunkte der Homosexualität . . .	6/366
SCHERER, GEORG: Stellungnahme zur Enzyklika »Humanæ vitæ«.	5/302	WAGENHÄUSER, FRANZ: Soll der Priester ein frommer Mann sein?	4/250
SCHMITT, HERIBERT: Diskussionsbeitrag zum Thema »Pfarreizentrum«.	2/118	WETZEL, NORBERT: Exerzitien für Theologen und Priester	4/250
SCHREINER, JOSEF: Der Dekalog. Lebensweisung im Gottesbund.	2/98	- Bemerkungen zur Unauflöslichkeit der Ehe	5/274
SIEFER, GREGOR: Zur Soziologie des Priesterbildes II	2/65	ZANGERLE, IGNAZ: Von der Daseinserhellung zur Lebensbewältigung.	1/38
- Soll der Priester ein frommer Mann sein?	4/248	ZERFASS, ROLF: Lektor	1/58
STEIGERWALD, ANGELA: Sexualerziehung in der Glaubensunterweisung der Volksschule	6/345	- Predigtmonopol - Predigtmonolog. Der Anteil der Laien an der Predigt	5/257
STOECKLIN, ALFRED: »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes«.	5/319	- Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung zu Jer 29,1.4-14	6/323
SURY-VON ROTEN, ANNA VON: Soll der Priester ein frommer Mann sein?	4/253	ZIERVELD, A.: Touristenseelsorge	3/174

SACHVERZEICHNIS

ANTIJUDAISMUS

- Ist der Antijudaismus in der Kirche überwunden? 2/123

AUFERSTEHUNG

- Leibliche Auferstehung 2/121

BESINNUNG

- Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung 6/323

BUSSAKRAMENT

- Dogmatische und pastoraltheologische Überlegungen zum Sakrament der Buße 4/228

DEKALOG

- Der Dekalog. Lebensweisung im Gottesbund 2/98

EHE

- Bemerkungen zur Unauflöslichkeit der Ehe 5/274
- 6/385
- Stellungnahmen zur Enzyklika »Humanae vitae« 5/300
- Thesen zum theologischen Problem der Ehe 5/282
- Zum Problem der Ehescheidungsfrage . 5/267

ENGAGEMENT

- Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung 6/323

ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT

- Die freie Meinung des Christen nach Paulus 5/312
- Stellungnahmen zur Enzyklika »Humanae vitae« 5/300

ERWACHSENENBILDUNG

- Ein Modell christlicher Erwachsenenbildung 3/177
- Von der Daseinserhellung zur Lebensbewältigung 1/38

EXEGESE

- Die heutige Exegese und die Aufgabe der Verkündigung 3/129

EXERZITIEN

- Exerzitien für Theologen und Priester . 1/56

FRAU

- Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche 4/215

GLAUBE

- Entideologisierung des Glaubens 1/1

»HUMANAE VITAE«

- Stellungnahmen zur Enzyklika »Humanae vitae« 5/300

JUGENDARBEIT

- Ein Experiment der Jugendarbeit . . . 1/54

KARITAS

- Die Bedeutung der Caritas in der heutigen Pastoral. 3/142

KIRCHE

- Ist der Antijudaismus in der Kirche überwunden? 2/123
- Kirchliche Organisationsprobleme heute 4/239
- Neustrukturierung der Kirche 5/284

KIRCHENBAU

- Ende des Kirchenbaues 6/334

KONZIL

- Die Frucht des Konzils 1/13

LAIEN

- Der Anteil der Laien an der Predigt . . . 5/257
- Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche 4/215

LATEINAMERIKA

- Der Eucharistische Kongreß in Bogota und die Reise des Papstes nach Lateinamerika 6/380
- Diözesansynode in Santiago de Chile . . 3/189

LEIB

- Leibliche Auferstehung 2/121

LEKTOR

- Zum Begriff 1/58

LITERATUR

- Biblische Literatur 5/317
- »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes« 5/319
- Grundlagen und Grundfragen der Praktischen Theologie 1/63

LITURGIE

- Der Gottesdienst des Wortes 3/160

PASTORALKONZIL

- Das niederländische Pastorkonzil . . . 4/193

PFARREIZENTRUM

- Zum Begriff 1/51

- Diskussionsbeitrag zum Thema »Pfarrei-
zentrum« 2/118

PSALMEN

- Die Fremdheit der Psalmen 3/184

PREDIGT

- Adventliche Osterpredigt 2/120
- Erneuerung der Osterpredigt 2/122
- Predigtmonopol - Predigtmonolog . . . 5/257
- Predigt über Phil 2,1-11 3/182
- Predigt vor Studenten (über Gal 5,1-15) . 3/185

PRIESTER

- Memorandum zur pastoraltheologischen
Ausbildung der Theologiestudenten . . 6/372
- Soll der Priester ein frommer Mann sein?
. 6/384
- Zur Soziologie des Priesterbildes II . . 2/65

REICH GOTTES

- Zum Begriff 5/316

SEELSORGE

- Krankenseelsorge 1/62
- Touristenseelsorge 3/174

SEXUALITÄT

- Pastoraltheologische Gesichtspunkte der
Homosexualität 6/366
- Psychiatrische Gesichtspunkte der Ho-
mosexualität 6/361

- Sex und Moral aus der Sicht der Verhal-
tensforschung 6/375

- Sexualerziehung in der Glaubensunter-
weisung der Volksschule 6/345

SPIRITUALITÄT

- Gedanken eines Naturphilosophen über
christliche Spiritualität 4/204
- Spiritualität morgen 1/23

STRASSENVERKEHR

- Kontaktprobleme im Straßenverkehr . . 2/81

VERHALTENSFORSCHUNG

- Sex und Moral aus der Sicht der Verhal-
tensforschung 6/375

VERKÜNDIGUNG

- Die heutige Exegese und die Aufgabe der
Verkündigung 3/129
- Die Wunder Jesu in der Verkündigung
heute 1/59

WELT

- Weltlicher Gottesdienst 1/61

WUNDER

- Die Wunder Jesu in der Verkündigung
heute 1/59

Alfred Meier

Entideologisierung des Glaubens

Je nach dem geistigen Standort des Lesers wird die Formulierung des Titels eine negative oder positive Reaktion hervorrufen. Der eine wird an »Säuberung« denken, der andere an Reform. Es gab im Verlauf der Geschichte immer wieder Angelpunkte, an denen die Weichen neu gestellt wurden; Zeiten, in denen man sich (wenigstens teilweise) der Vergangenheit entledigen mußte. Man sprach von der Entnazifizierung Deutschlands, man spricht von der Entmythologisierung der Bibel, neuestens auch von der Entideologisierung des Glaubens. Was man abstoßen möchte, hat von vornherein ein negatives Vorzeichen (Ideologie), es ist zum mindesten überholt wie das mythologisch-primitive Weltbild, oder es wird als eine Art Ausatz empfunden wie z. B. die nationalsozialistische Vergangenheit.

Das Wort *Ideologie* gehört zu den modernen Schlagworten, die nur schwer zu definieren sind. Es ist ein recht schillernder Begriff, von den einen als letzte Weisheit gefeiert, von andern gleichzeitig verdächtigt, beschimpft und bekämpft. Obwohl es immer schon Ideologien gegeben hat, scheint dieses Wort erst mit dem Kommunismus groß geworden zu sein. Es wird jedoch in zunehmendem Maße mit Kirche und Christentum in Verbindung gebracht. Um die verwirrend vielfältige Verwendung zu zeigen, einige Beispiele:

Im April 1965, in der Krise des französischen Katholizismus, als sich gewisse rechtsextreme Kreise vom konziliaren Kurs der Kirche offen distanzieren, schrieb *Le monde et la vie* unter dem Titel *Wird die Stunde des Kremls kommen?*: »... Man benutzt das Konzil, um innerhalb der Kirche ein subversives Unternehmen zu entwickeln, das im Begriff steht, die katholischen Kräfte in den Dienst des Kommunismus zu stellen. Die *Ideologie* dafür liefert P. Teilhard de Chardin ...«

Aus einer ganz andern Sicht stammt folgendes Zitat: »Wie der Katholizismus, so geht auch der Kommunismus davon aus, daß ›die Welt im argen liegt‹ und der ›Erlösung‹ bedarf. Die in der ›Fülle der Zeit‹ oder auf dem Höhepunkt der dialektischen Entwicklung erhoffte ›Offenbarung‹ ist auch für den Kommunisten niedergelegt in vier kanonischen Texten (Marx, Engels, Lenin und ihrem jeweiligen Nachfolger). Sie wird bewahrt, geschützt und ausgelegt vom unfehlbaren Lehramt der Partei, vom Heiligen Offizium des Zentralkomitees und vom obersten unfehlbaren Parteisekretär persönlich. Aufgabe des einzelnen Philosophen ist nicht, dieses Lehrgut zu bereichern und zu vermehren, sondern lediglich, die Menschen seine Anwendung auf alle Lebensbereiche zu lehren und durch Entlarvung von Häresien und Abweichungen für seine Reinhaltung zu sorgen. Das unfehlbare Lehramt der Partei verdammt die Irrlehren öffentlich. Hat es gesprochen, so hat sich der abweichende Irrlehrer zu unterwerfen und

seiner Irrlehre abzuschwören. Versäumt er seine Pflicht, so wird er »exkommuniziert«, ausgeschlossen.

So erweist sich die Partei als »Säule und Grundfeste der Wahrheit«, als Bollwerk der Orthodoxie, die defensiv und offensiv zugleich ist ... Als einzig wahre und alleinseligmachende Botschaft strebt der Kommunismus naturnotwendig darnach, sich mit allen Mitteln über die ganze Welt auszubreiten und vom Propagandazentrum aus überall seine Missionare hinzusenden. Erfordert ist: strenge Organisation, blinder Gehorsam, Parteidisziplin. Alles unter dem großen Führer, der beinahe kultisch gefeiert wird mit Ergebnheitsbezeugungen, großen Aufmärschen, Paraden und Wallfahrten zu seinem Grabmal.« Dieser Text stammt nicht etwa aus der Feder eines gehässigen Kirchengegners, sondern von einem katholischen Theologen und einem der besten Kenner der kommunistischen Ideologie, dem früheren Rektor des päpstlichen Collegium Russicum in Rom: Gustav A. Wetter. In seinem bekannten Buch *Der dialektische Materialismus* hat er die nicht zu übersehenden phänotypischen Ähnlichkeiten zwischen dem katholischen und dem kommunistischen System herausgearbeitet (Wien 1960, zit. nach H. KÜNG, *Kirche in Freiheit*, Einsiedeln 1964, 8).

Das Wort »Ideologie« wird aber auch ohne jeden Zusammenhang mit dem Kommunismus in der innerkirchlichen Diskussion verwendet, und zwar in den verschiedensten Bereichen: Karl Ledergerber (*Kunst und Religion in der Verwandlung*, Köln 1961, 118) kritisiert, daß die heutige Kirchenkunst »trotz äußerer Modernität keine echte Beziehung zur Zeit hat, sondern aus einer *Ideologie* vergangener Sakralität schafft«.

In diesem wie im folgenden Zitat wird das Wort »ideologisch« verwendet, um eine Haltung zu charakterisieren, die das relativ Geschichtliche verabsolutiert. Rudolf Hernegger (*Macht ohne Auftrag*, Olten 1963, 436) wirft der Kirche vor, daß sie »durch eine *ideologische* Auslegung der Bibel die bisherige kirchliche Struktur und die kirchlichen Zustände zu rechtfertigen versuche«.

1962 veranstaltete der Süddeutsche Rundfunk eine Sendereihe über die Zehn Gebote (*Die Zehn Gebote*, Stuttgart o. J.). In seinem Referat über das erste Gebot stellt Walter Dirks die ideologische Verengung des christlichen Glaubens in absoluten Gegensatz zum Grundanliegen des Evangeliums: »Die Art, wie wir christlich zu denken, zu fühlen und zu leben versuchen, gemäß einem System, in einer *ideologischen Front*, ist oft selbst ein Verstoß gegen das erste Gebot. Wir bringen es fertig, das Christentum an die Stelle Gottes zu setzen« (18).

Was ist eine Ideologie?

Eine Ideologie ist ein Gesamt von Ideen, in etwa vergleichbar einem philosophischen System. Ihr Interesse liegt aber nicht in erster Linie auf der theoretisch-spekulativen Ebene, sondern Ideologien haben eine betont praktische

ZA 856

Ausrichtung, sie tendieren auf die praktische Verwirklichung.

Beide, Philosophie und Ideologie, bemühen sich um eine Interpretation der Wirklichkeit. Während die Philosophie dies mit wissenschaftlichen Mitteln zu erreichen versucht, arbeiten die Ideologien mit scheinwissenschaftlichen Mitteln. Es ist verhältnismäßig leicht ersichtlich, daß die Ideologien an einer falschen oder verkürzten Optik kranken und nicht die gesamte Wirklichkeit ins Blickfeld bekommen, sondern nur einen sehr begrenzten Teilausschnitt, wie z. B. der Materialismus die materielle Welt, der Nationalismus nur die nationalen Interessen, der Kapitalismus die Überbewertung des Kapitals gegenüber dem Wert der menschlichen Arbeit usw.

Alle genannten Ideologien werden als Ideologien der *Immanenz* bezeichnet, d. h. als Systeme, die nicht über das Innerweltliche hinauskommen, durch unsere endliche Erfahrungswelt blockiert sind.

Eine zweite Gruppe von Ideologien wie Quietismus, Supranaturalismus, läuft gerade umgekehrt. Auch sie verfehlen die Wirklichkeit, weil sie ihrerseits das Letzte und Jenseitige verabsolutieren und so das Vorletzte und Endliche um sein (relatives) Recht betrügen. Diese Ideologien sind die typische Gefahr für den reinen Philosophen oder den »religiösen Menschen«. Man bezeichnet sie als Ideologien der *Transmanenz*. Alle Ideologien haben totalitäres Gefälle, sowohl in bezug auf den einzelnen Menschen, den sie völlig in Besitz nehmen und zum Fanatiker machen, wie auch in ihren sozialen Auswirkungen: Ein solcher Mensch versucht auch alle anderen Menschen mit seiner Ideologie zu beherrschen bis zur Normierung des gesamten Lebens der Gesellschaft und zur politischen Diktatur.

Aus diesen Überlegungen wird die Ideologie definiert als »scheinwissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit im Dienste einer praktisch-gesellschaftlichen Zielsetzung, die sie rückläufig legitimieren soll« (Lauth)¹.

Und nun zur These:

Der christliche Glaube ist keine Ideologie (A), kann aber ideologisch mißverstanden und gelebt werden (B).

Zum Erweis dieser These müßte aufgezeigt werden, daß der christliche Glaube zu Recht den Anspruch erhebt, die Wahrheit über das Ganze der Wirklichkeit auszusagen. Nicht aufgrund eines menschlich wissenschaftlichen Systems ist er hierzu fähig, sondern dank der Offenbarung Gottes, der Urgrund alles Seienden selber ist.

Diese These kann hier nicht bewiesen werden; sie kann überhaupt nicht stringent bewiesen werden: Diese Einsicht erschließt sich uns einzig im Glauben. Es soll aber

¹ Vgl. K. RAHNER, *Ideologie und Christentum*, in: *Concilium* 1 (1965) 475-483.

A) Der christliche Glaube ist keine Ideologie

im folgenden gezeigt werden, daß der christliche Glaube – wenn er richtig verstanden wird – als solcher grundsätzlich von dem verschieden ist, was man unter einer Ideologie versteht.

1. Die Transzendenz des Glaubens

Christlicher Glaube ist in erster Linie gläubige Erfahrung des Mysteriums göttlicher Selbstmitteilung, seinem Wesen gemäß also metaphysisch-transzendente Erkenntnis. Der Horizont seiner Glaubensaussagen deckt sich weder mit der naiven gegenständlichen Alltagserfahrung noch mit dem empirischen Wissen der Naturwissenschaften.

Hierbei müssen allerdings sogleich zwei Einschränkungen gemacht werden: Obwohl die Glaubensaussagen die absolute Wahrheit tatsächlich erreichen, dürfen wir nicht vergessen, daß sie uns in einer geschichtlich bedingten, endlichen und unvollkommenen Aussage übermittelt werden, welche das unaussprechliche Geheimnis niemals adäquat auszusagen vermag. Zum andern: Gleichwohl wir in der Offenbarung Gottes das Ganze der Wirklichkeit besitzen, besitzen wir es niemals ganz.

Wenn der christliche Glaube wirklich so beschaffen ist, dann ist der Bereich der Ideologie (der Immanenz) bereits überschritten, da diese immer in der innerweltlichen Erfahrung angesiedelt ist und diese zur Grundbestimmung menschlichen Daseins macht. Andererseits kann der christliche Glaube seinem Wesen gemäß nicht zu einer Ideologie der Transzendenz werden.

2. Die Geschichtlichkeit des Glaubens

Die transzendente Wirklichkeit des Glaubens ist nicht etwas, das von unserer empirischen Erfahrungswelt getrennt werden könnte. Christlicher Glaube existiert nicht im luftleeren Raum, sondern verwirklicht sich innerhalb der Geschichte, in der Hinwendung des Menschen zu raum-zeitlich fixierten Ereignissen. Daß unser Glaube in einer ganz einmaligen und unaufhebbaren Weise an die Geschichte gebunden ist, offenbart sich in der geschichtlich ergangenen Selbstmitteilung Gottes an die Welt in Christus wie in der geschichtlichen Dimension des Corpus Christi mysticum. Heil oder Unheil des einzelnen und der Kirche vollzieht sich nicht im imaginären Raum »mystischer Innerlichkeit«, sondern in deren individueller und kollektiver Geschichte.

B) Der christliche Glaube kann ideologisch mißverstanden und gelebt werden

1. Durch Verlust der Transzendenz

Christliche Praxis ist zuerst und vor allem gläubige Heils-erfahrung des göttlichen Gnadenmysteriums in Christus. Sie wird verkündet, dargestellt und vermittelt durch die Sakramentalität der Kirche. Dagegen lebt ein Christentum, das Gesetz und Moral in den Vordergrund stellt, bereits nicht mehr aus der Herzmitte des Evangeliums. Viele ideologische Verengungen haben in dieser Akzentverschiebung ihren Ursprung.

Dieses Problem ist so alt wie das Christentum. Christus selbst stellt das Evangelium, die frohe Botschaft vom absoluten Heilswillen Gottes, in Gegensatz zur Werkgerechtigkeit der Pharisäer. Bereits Paulus kämpft darum, nicht

bloß im Römerbrief, wo er das gesetzliche Mißverständnis des Glaubens verwirft und der Selbstrechtfertigung des Sünders die Begnadigung durch Gott gegenüberstellt, sondern in seiner gesamten Verkündigung, die in der Aussage gipfelt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Nach christlicher Auffassung handelt nicht zuerst der Mensch, sondern Gott. Gott handelt im Menschen und durch ihn, ohne daß der Mensch in die reine Passivität verwiesen wäre, sondern die echte Möglichkeit eigener Mitwirkung behält. Der Christ lebt aus dem lebendigen Bewußtsein, von der Gnade und Liebe des dreifaltigen Gottes ergriffen und in innerster Wandlung auf Gott hin begriffen zu sein. So verstanden bleibt der christliche Glaube weder im *sacrificium intellectus* gegenüber einem System von Dogmen noch in der moralischen Verpflichtung auf eine Sammlung von Gesetzesvorschriften stecken, sondern gibt den Raum frei für die *personale* Begegnung zwischen Gott und Mensch in Christus.

Ob die Gesamtheit der Gläubigen tatsächlich aus dieser Mitte des Glaubens zu leben versucht, ist recht fraglich. Wie könnte sonst Mario von Galli schreiben: »Es darf nicht mehr sein, daß eine Meinungsforschung unter Katholiken, welche sich nach dem Grund erkundigt, warum jemand katholisch sei, nur selten (und jedenfalls weit seltener als bei den Protestanten) auf die Person Jesu stößt. Auch im Bewußtsein des abgestandenen Katholiken muß Jesus Christus die Zentralgestalt des katholischen Glaubens sein« (Konzilsbericht, in: *Orientierung* 29 [1965] Nr. 21).

Wenn der Christ im rechten Bewußtsein lebt, wird er im weiteren Gebet und Sakramentenempfang nicht magisch mißbrauchen zur Bemächtigung Gottes. Weniger in der Theorie, aber vor allem in der Praxis werden gerade »eifrige Christen« Opfer einer automatischen Sakramentenauffassung. So werden die Sakramente zu quasi »materiellen Gnadenmitteln« statt zum Ort, wo sich Gottes Gnade und des Menschen Glaube begegnen. Daß (unbeschadet der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*) die persönliche Disposition des Empfängers eine maßgebliche Rolle spielt, ist zumindest in der Verkündigung noch längst nicht überall durchgedrungen. Der persönliche Glaube des Menschen (im biblischen Sinn einer den gesamten Menschen erfassenden Hingabe und Offenheit auf Gott hin) ist zwar nicht die Ursache, aber doch das Maß der göttlichen Gnadenwirkung.

Infolge einer gewissen Reduzierung des Christentums auf die Moral stellen wir weiter fest, daß auch innerhalb der Wertskala der Gebote Verschiebungen eingetreten sind, die ihrerseits zur Verarmung und Verbürgerlichung des christlichen Lebens geführt haben. Ganz offensichtlich ist die Verlagerung vom Grundgebot der Liebe auf das sech-

ste Gebot. Dazu ein Beispiel aus nicht allzu ferner Vergangenheit:

»Der Krieg schlägt das Schuldbuch der Völker vor aller Welt auf und trägt das Ergebnis seiner Abrechnung ein mit Menschenblut... Wir sind unschuldig am Ausbruch des Krieges, er ist uns aufgezwungen worden; das können wir vor Gott und der Welt bezeugen. Im übrigen wollen wir nicht auf unsere Unschuld pochen... Im Gottesgericht des Krieges ist offenbar geworden, wie gewisse Laster am Mark eines Volkes zehren, so daß in der Not seine Kraft versiegt und zusammenbricht. Aber mit tiefster Beschämung müssen wir bekennen: Wir haben es geschehen lassen, daß eben jene Laster in bedenklichem Grad auch in unser Volk eingeschleppt, daß auch bei uns die Ehe entweiht und um ihren Kindersegen gebracht wurde. Unsere Schuld, unsere große Schuld«².

Dieses Zitat stammt aus dem Hirtenbrief der Erzbischöfe und Bischöfe des Deutschen Reiches, gegeben am 3. Adventssonntag 1914. Man kann nur erschrecken, wie unbedenklich der Krieg von 1914 – übrigens von französischer wie von deutscher Seite – zum ›heiligen Krieg‹ erklärt wurde, während man nur eines gesehen hat als übermächtiges Gespenst der Schuld: die geschlechtliche Sünde. Man wird Friedrich Heer beipflichten müssen, wenn er schreibt: »Indezente Kleidung, Erotica in christlichen Romanen oder Filmen vermögen dieselben Massen zu erregen, die uninteressiert verharren gegenüber den Greueln der Kriege und Atombomben, gegenüber der Gewissensnot ihrer Brüder, gegenüber zahlreichen Verletzungen der primitivsten Menschenrechte überall auf dieser einen Erde... Die beispiellose Uninteressiertheit christlicher Kreise für die Nöte des andern, anderer Völker, Menschen, Andersdenkender setzt hier an. Es werden einfach alle zur Verfügung stehenden Kräfte verbraucht in der Unterdrückung und Niederhaltung des Untergrundes, des Innenraumes der eigenen Person. Dergestalt wird dreierlei erreicht: eine Abstumpfung des Gewissens, da dessen Kräfte auf einen Teilkomplex fixiert sind und von diesem her ständig überanstrengt werden. Das Nichtsehen der Hauptaufgabe des Christen, die darin besteht, die Liebe zu lernen, zu üben und mit befreiter Liebesmacht das Reich Gottes lebend zu bezeugen; die mangelnde Kommunikationsfähigkeit der Christen, ihr Unvermögen, sich gegenseitig zu ertragen in ihrer gottgeschaffenen Andersartigkeit...«³.

Friedrich Heer zeigt im weiteren, wie sehr in der personalen Begegnung, insbesondere in der Ehe, die Entscheidung fällt, ob das Tun des Christen auch im politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Bereich zu einer Aus-

² *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg*, Freiburg 1915, 271.

³ F. HEER, *Das reichere Leben*, München 1961, 12–13.

2. Durch Verfehlen der geschichtlichen Wirklichkeit

strahlung christlicher Substanz, zu Präsenz und Zeugnis christlicher Kräfte inmitten einer Welt von Gegnern oder zumindest sehr anderen Menschen ausreift.

Bekanntgeworden ist ein Ausspruch von Ulbricht (Juli 1959): »Die Kirche ist für uns durchaus tragbar, solange sie keine Ideologie hat.« Damit meint er offenbar, daß die Kirche dem Kommunismus gleichgültig sein kann, solange sie sich auf den jenseitigen Raum oder die Sakristei beschränkt.

Gerade das kann die Kirche nicht, wenn sie der Sendung Christi treu sein will. Es genügt auch nicht, quasi eine ›Gegen-Ideologie‹ aufzustellen, wie es die Moralische Aufrüstung anstrebt, wenn man dieser Bewegung auch zubilligen muß, daß sie aus einem ernsthaften Bemühen entstanden ist. Dagegen muß grundsätzlich betont werden, daß sich das Christentum nie auf ein bloßes Kontra herabmindern läßt. Wir sind überzeugt, daß der christliche Glaube in sich die Fermentkräfte besitzt, die imstande sind, jegliche Ideologie von innen her zu überwinden und damit auch die ihr innewohnenden Teilwahrheiten zur vollen Wirklichkeit zu erlösen.

Die Transzendenz des Glaubens realisiert sich innerhalb der Welt; das heißt aber nicht innerhalb einer Welt ›im allgemeinen‹, die es in Wirklichkeit nicht gibt, sondern im Hier und Jetzt der Welt von heute. An diesem Punkt setzt das Reformanliegen Johannes' xxiii. und des Zweiten Vatikanischen Konzils an: *aggiornamento*. Es muß alles getan werden, um den Christen und damit die Kirche wieder in Beziehung zu bringen mit der Welt von heute, nicht von gestern oder vorgestern. Wie prophetisch der Vorstoß Johannes' xxiii. gewesen ist, erweist erst richtig die innerkirchliche Auseinandersetzung um die Verwirklichung des unterdessen abgeschlossenen Konzils. Weil die Kirche noch in vielen Bereichen in einer ideologischen Fixierung der Vergangenheit verhaftet ist, hat das Signal zum Aufbruch viele Christen (Laien und Hierarchie) in Unsicherheit und Hilflosigkeit gestürzt. Während sie glauben, die unveräußerlichen Rechte Gottes zu verteidigen, verteidigen sie bloß eine bestimmte gesellschaftliche Situation und die damit verbundenen Machtpositionen. So hat Karl Rahner sicher recht, wenn er schreibt:

»Die Kirche hat keine Garantie von Gott erhalten, daß sie nicht die Gegenwart verschlafen könne ... Das Christentum von heute erweckt oft den Eindruck, es laufe nur maulend und verärgert kritisierend hinter dem Wagen her, in dem die Menschheit in eine neue Zukunft fährt ... Der Eindruck entsteht, die unendliche Revolution Gottes in seiner Geschichte, in der er die Welt aufbrennen läßt in seinem eigenen unendlichen Feuer, sei getragen von Leuten, die nur auf das Alterprobt vertrauen, obwohl dieses im Grunde ja auch innerweltlich und darum brüchig,

zweideutig und vergänglich ist wie das innerweltlich Zukünftige und noch Ausstehende«⁴.

Wenn der Christ die tatsächliche Welt verfehlt, verfehlt er nicht bloß die Welt, er scheidert auch in der Verwirklichung seines persönlichen Heils. Oft und oft in der christlichen Geschichte hat der Glaube ideologische Züge angenommen, weil er nuremehr zur »rückläufigen Legitimierung überholter praktisch-gesellschaftlicher Zustände« mißbraucht wurde, statt wirklichkeitsoffen die evangelisch-gläubige Daseinsverwirklichung zu wagen.

Eine neue Optik in der Beurteilung unserer bald zweitausendjährigen christlichen Geschichte hat zur Folge, daß viele Schulbücher revidiert werden müssen. Auch ohne Kaiser Konstantin zum Prügelknaben für alle falschen Weichenstellungen der nachfolgenden Jahrhunderte zu machen, glauben wir zu erkennen, daß das konstantinische Zeitalter zu Ende geht.

Dialog ist das Wort der Stunde. Dialog innerhalb der Kirche, Dialog zwischen den getrennten Christen, Dialog mit der Welt. Dialog als Fortsetzung des Liebesdialogs Gottes, den er in seinem göttlichen *Wort* mit der Welt begonnen hat. Wir sehnen uns danach, daß das ohnmächtige Kriegsgeschrei verstummt, das seit dem erbitterten Ringen um die beiden Schwerter und die Behauptung der weltlich-kirchlichen Macht, der Ausrottung der Ketzler und den Scheiterhaufen der Inquisition, den immer wieder aufflackernden Judenverfolgungen, der blutigen Mission der Heiden und den Bruderkriegen der Reformation unglückseliges Zeichen eines christlich-ideologischen Fanatismus gewesen ist.

Es ist nicht zufällig, daß die Auseinandersetzung um die religiöse Freiheit das Konzil zutiefst erschüttert hat. Ein wahrhaftiger Dialog ist nur aus der inneren Freiheit heraus möglich. So müssen wir noch mehr als bisher den Mut haben, zu bekennen, daß der geschichtliche Weg der Kirche nicht in allem der christliche gewesen ist. Während auf der einen Seite das Evangelium den richtenden Maßstab christlichen Handelns bildet, sind wir auf der andern Seite den Menschen der Vergangenheit Gerechtigkeit schuldig. Wir haben ihre Leistungen wie ihr Versagen auf dem Hintergrund der jeweiligen geschichtlichen Situation zu verstehen.

Um nun selber nicht in eine falsche Sicht zu geraten, müssen wir uns klarmachen, daß es zwar gültige Verwirklichungen des christlichen Glaubens gibt, aber keine allgemeingültigen: »Kein politisches, kulturelles oder soziologisches Gebilde, in dem sich der Glaube historisch darstellt, kann dessen endgültige und unüberholbare Gestalt sein«⁵.

⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln ²1965, 175.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, in: K. DESCHNER (Hrsg.), *Was halten Sie vom Christentum?*, München 1961, 83.

Es gibt also weder eine ›schlechthin christliche Zeit‹ noch einen absoluten Heiligen. Daß wir allen Grund haben, nicht bloß über die Vergangenheit zu Gericht zu sitzen, sondern über unsere heutige Situation nachzudenken, mag – allerdings ohne zur These Stellung zu nehmen – folgendes Zitat von Carl Amery zeigen: »Der deutsche Katholizismus ist heute fast ausschließlich von den Werten und Tugendvorstellungen seines Mehrheitsmilieus abhängig. Sie bestimmen seinen Kurs, nicht die auf die konkrete Lage angewendeten Forderungen der Botschaft«⁶. Aus ähnlichen Überlegungen formuliert Heinrich Böll: »Der deutsche Katholizismus ist auf eine heillose Weise mit jener Partei und ihren Interessen verstrickt, die sich als einzige das C (für christlich) angesteckt hat«⁷.

Beispiele für die Schwierigkeiten der Kirche, ein neues Verhältnis zur Macht zu gewinnen, lassen sich heute mühelos in allen Ländern finden. Während die Kirche im Konzil das Tor in die Gegenwart weit aufgestoßen hat, klammern sich noch manche Christen verzweifelt an die Trümmer der Vergangenheit. »Das Christentum kann äußerlich im Besitz aller gesellschaftlichen und machtmäßigen Positionen sein, und seine innere Beeinflussung der Welt mag vertrocknen; es rührt nicht mehr ans Un- und Unterbewußte, an die Tiefenschichten der Seele, die sich ihm entziehen«⁸.

Folgerungen

1. Kirche im Umbruch

Versuchen wir zum Schluß einige Folgerungen für unser praktisches Verhalten als Christen festzuhalten.

Wir können heute die Augen nicht mehr davor verschließen, daß das Haus, in dem wir leben, im Umbau steht. Es war noch vor kurzem ein großartiger Renaissancepalast, aber diejenigen, welche die Kirche unter Denkmalschutz stellen wollten, haben die Schlacht verloren. Nun ist dieser Palast zu einer einzigen, großen Baustelle geworden. Ein Teil der Räume steht noch in alter Pracht. Andere sind bereits neu eingerichtet, aber wo wir hinschauen, liegen Staub, Bauschutt, abgebrochene Mauern, herunterhängende Tapeten. Es ist eine anstrengende Zeit, wer könnte sich schon gemütlich einrichten in einer Baustelle! Aber in allem erfüllt uns eine unbändige Hoffnung, wir haben Pläne, erleben, wie Neues entsteht und Gestalt annimmt.

Die Erkenntnis, daß das alte Weltbild durch ein neues abgelöst wurde, hat sich nun auch in der Kirche durchgesetzt. Der statische Schöpfungsbegriff muß den Erkenntnissen der Evolution weichen. Noch immer überstürzen sich die Entdeckungen der Naturwissenschaften.

Nachdem der erste Schrecken über die Säkularisierung der vermeintlich christlich gewesenen Welt überwunden ist, dämmert die Ahnung, daß selbst hierin ein positiver

⁶ C. AMERY, *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute*, Hamburg 1963, 113.

⁷ A. a. O. 126.

⁸ F. HEER, *Experiment Europa*, Einsiedeln 1952, 14.

Kern steckt. »Die Kirche beginnt, die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche – unbeschadet ihrer wesenhaften Hinordnung auf das Mysterium der Schöpfung und des Heils – viel redlicher anzuerkennen, als es in Zeiten möglich war, die das Verhältnis von Kirche und Welt integralistisch verstanden haben«⁹.

Damit sind allerdings nicht alle Probleme gelöst, im Gegenteil! Vielleicht noch nie in ihrer ganzen Geschichte sah sich die Kirche dermaßen genötigt zu erklären, daß sie wesentlich pilgernde Kirche ist. Die Dogmen sind keine fixfertigen Verhaltensweisen oder Rezepte für das praktische Christenleben. Aus diesem Grund hat sich das Konzil gehütet, in der Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute* konkrete Lösungen vorzuschlagen. Weihbischof Kampe bemerkt hierzu: »Man sollte offen erklären, daß es Gebiete gibt, in denen sich katholische Christen zwar in den Grundsätzen einig sind, aber nicht in der konkreten Anwendung theologischer Prinzipien auf weltliche Bereiche ... Man kann nicht alle in einer Epoche neu auftauchenden Fragen sofort zur letzten Klärung bringen, sondern muß sich auch auf längere Zeit mit Übergangslösungen begnügen, die manches offen und ungelöst lassen. Das Evangelium ist kein Apparat, der auf Einwurf die Lösung sämtlicher Welträtsel produziert. Auch auf der festen und unerschütterlichen Grundlage eines gemeinsamen Glaubens sind Verschiedenheiten der Ansichten und Meinungen möglich.«

Schließlich gibt er offen zu, »daß es neu und ungewohnt ist für gläubige Katholiken, wenn das kirchliche Lehr- und Hirtenamt keine fertigen Antworten vorlegt, sondern das persönliche Gewissen des einzelnen Christen zur Entscheidung aufruft«¹⁰. Unter diesen Voraussetzungen kann sich die Kirche nicht mehr darauf beschränken, die alten Rezepte zu repetieren. Es ist vielmehr ihre Aufgabe, Gottes Willen und Heil neu zu interpretieren, wie auch in den Schriften des Alten Testaments die Sinaigebote entsprechend der gewandelten Situation immer wieder neu interpretiert wurden. Die Kirche wird diese, alle menschlichen Kräfte übersteigende Aufgabe nur dann erfüllen können, wenn sie sich in einer letzten Bereitschaft unter den Geist Gottes stellt.

2. Christen mit Phantasie

In seiner Studie *Kirche in Freiheit* schreibt Hans Küng: »Nach ihrem äußeren Unwesen hin mag die Kirche dem die Menschen versklavenden Kommunismus in manchem gleichen [vgl. das eingangs erwähnte Zitat von G. A. Wetter] – in ihrem innersten Wesen ist sie der radikale Antipode dieser Pseudokirche und ihres Pseudoglaubens.

⁹ A. AUER, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf 41966.

¹⁰ Zitiert in: *Katholisches Pfarrblatt für Stadt und Kanton Zürich* vom 25. 4. 1965.

In ihrem innersten Wesen ist sie – trotz aller gegenteiligen äußeren Zeichen – der Raum der Freiheit«¹¹.

Ohne den absoluten Wahrheitsanspruch der Kirche in Frage zu stellen, hat sich das Konzil nach zähen Auseinandersetzungen zur Gewissensfreiheit bekannt. Darunter versteht es aber nicht bloß die Zurückweisung jeglicher fremden Gewalt vor dem inneren Gewissensentscheid des Menschen auf seinem Weg zu Gott. Gewissensfreiheit bedeutet nicht Schrankenlosigkeit; dahinter steht jene Freiheit, für die Paulus so glühend eingetreten ist. Nicht Freiheit von der Bindung an Gott, sondern Freiheit von der Knechtschaft der weltlichen Mächte und des eigenen menschlichen Untergrundes: Freiheit für Gott.

Zu dem, was wir bereits im Zusammenhang von Gesetz und Gnade gesagt haben, ist noch etwas nachzutragen. Die neuere Theologie fordert eine vermehrte Berücksichtigung des einmalig-persönlichen Charakters der sittlichen Entscheidung, also die Ergänzung der Essentialethik durch die Existentialethik.

»Jeder Mensch«, so schreibt Karl Rahner, »wird einmalig und persönlich von Gott geliebt, jeder hat seine unververtretbare Freiheit und ist somit mehr als der zahlenhafte Einzelfall der allgemeinen Idee ›Mensch‹. Von daher leitet sich die Folgerung, daß es den einmaligen, individuellen Anruf Gottes an den Menschen als einzelnen gibt, der nicht als die bloße Summe oder der Schnittpunkt der allgemeinen Prinzipien angesehen werden darf«¹².

Ganz einfach ausgedrückt: »Es könnte passieren, daß man von Gott nach Respektierung aller einschlägigen Regeln und Gebote gefragt werden kann: ›Hast du nun gerade das getan, was ich von dir, diesem konkreten und einmaligen Menschen, in dieser besonderen und einmaligen Situation getan haben wollte?‹ Ist es nicht gerade bei einem katholischen Legalismus und Institutionalismus so, daß wir die Prinzipien und Gesetze dazu benutzen, um uns gegenüber Gottes Forderung, die konkret an uns ergeht, abzuschirmen? Vergessen wir nicht oft, daß man alle angebbaren Einzelnormen erfüllt haben kann und dabei sich selbst, sein Herz, Gott verweigert, weil das Gebot der Liebe ›aus ganzem Herzen‹ rechnerisch gar nicht nachprüfbar ist? Wir haben unendlich viele Prinzipien, aber wir haben keine konkreten Imperative...«¹³.

Rahner erinnert zum Beispiel daran, daß zur Zeit des Dritten Reiches sich wenige Christen eindeutig gegen bestimmte moraltheologische Prinzipien vergangen haben, stellt jedoch die Frage (auch an sich selbst): »Ist deswegen schon ebenso klar, daß wir alle richtig gehandelt haben?

¹¹ H. KÜNG, *Kirche in Freiheit*, Einsiedeln 1964, 13.

¹² K. RAHNER, *Der Anspruch Gottes und der Einzelne*, in: K. RUDOLF (Hrsg.), *Der Christ und die Weltwirklichkeit*, Wien 1960, 53.

¹³ A. a. O., 64.

Kann man zu Gott sagen: ›Wie willst du mir nachweisen, daß ich gefährlicher, mehr meine Haut zu Markt tragend hätte leben und handeln müssen, als ich es getan habe?‹¹⁴ Wem diese Sicht zum erstenmal aufgeht, den kann plötzlich das Gefühl überfallen, als gleite ihm der Boden unter den Füßen weg, der Boden der Selbstsicherheit und Absicherung gegen Gott. Dies ist die Stunde der inneren Mündigkeit des Christen.

Die kirchliche Autorität ist früher sehr weit gegangen in ihren konkreten Anweisungen, so daß der Christ sich allmählich zur Wehr gesetzt hat. Mit Recht! Während die Kirche aber heute von der alten Praxis abrückt, haben allzuvielen Christen den Eindruck, man brauche überhaupt nichts zu tun, da sich offenbar um das, worüber die Kirche schweigt, auch Gott nicht kümmert. Das Fasten- und Abstinenzgebot ist in manchen Ländern aufgehoben – folglich braucht man überhaupt nicht mehr zu fasten. Die Kirche steht heute vor neuen und sehr schwierigen seelischen Aufgaben. Man müßte sich endlich einmal überlegen, was in unserem persönlichen, familiären, pfarrlichen und gesellschaftlichen Leben heißt: konkrete Imperative stellen.

Typische Fragen dieser Art sind etwa die Bestimmung der Kinderzahl in der Ehe; ob ich mich ökumenisch exponiere; ob ich mich in der politischen oder sozialen Arbeit engagiere, in Partei oder Gewerkschaft; ob ich mich an der Lösung des Fremdarbeiterproblems beteilige oder an den brennenden Weltproblemen des Friedens, des Hungers, der unterentwickelten Völker, der Mission und Glaubensverkündigung; ob ich in meiner Pfarrei Initiativen ergreife...

Wir haben auf das Konzil große Hoffnungen gesetzt. Sie sind nicht enttäuscht worden. Worauf warten wir weiter? Die Initiative liegt nun wieder beim Charisma, das heißt bei uns allen. Versuchen wir, die ideologischen Fesseln zu sprengen, damit der Weg frei wird zur unendlichen Revolution Gottes in seiner Geschichte, in der er die Welt aufbrennen läßt in seinem unendlichen Feuer!

¹⁴ Ebd.

Alois Müller

Die Frucht des Konzils – Wo stehen wir heute?

Jeder von uns, der nicht nur das Konzil, sondern auch die Jahre vorher lebendig miterlebt hat, erinnert sich noch allzugut an die geistigen Vorgänge. Es gab einen Augenblick, da man in der Kirche etwas wie das Aufspringen von Schalen verspürte. Plötzlich standen neue Möglichkeiten vor unseren Augen, die wir vorher vielleicht gewünscht, aber nicht erwartet hatten. Mancher Gedanke, mancher Wunsch konnte nun plötzlich ausgesprochen werden. Man erkannte auch plötzlich eine Unzahl von Problemen, deren man vorher vielleicht nur deswegen nicht ansichtig geworden war, weil man es gar nicht für möglich hielt, daß solche Entwicklungen überhaupt eintreten könnten. Der Verlauf des Konzils selber war eigentlich eine lange Reihe von großen Verheißungen. Es war die Verheißung einer ganz neuen, d. h. einer erneuerten Kirche: einer brüderlichen Kirche, in welcher die Liebe und Offenheit herrschte statt der Furcht, einer Kirche, welche sich zur Freundin der Armen erklärte, welche für ihren Fortbestand mehr auf den Heiligen Geist als auf strenge eigene Gesetze und den Schutz staatlicher Mächte vertraut, einer Kirche, die ihre Fehler bekennt und um Verzeihung bittet, die sich brüderlich den getrennten Christen zuwendet, eine beweglich gewordene Kirche, welche bereit ist, sich von den Notwendigkeiten der Stunde belehren zu lassen und sich zu verändern, eine Kirche, welche die Welt als Schöpfung Gottes und auch die Menschheit und ihre Werke anerkennt und sich ihr als schwesterliche Gefährtin auf dem schweren Weg der Menschheitsentwicklung anbietet. Das Konzil brachte Augenblicke, da man gewiß war: Das Wort Johannes' xxiii. von einem neuen Pfingsten war nicht übertrieben, Augenblicke, da man das »Wunder in der Konzilsaula« mit Händen greifen konnte. Der ganzen Kirche hatte sich das Bewußtsein bemächtigt, daß mit dem von Papst Johannes xxiii. einberufenen Konzil ein völlig neues Blatt der Kirchengeschichte aufgeschlagen wurde.

I. Die heutige Situation

Heute sind drei Jahre seit dem Abschluß des Konzils verstrichen. Was ist aus dem Konzilsbewußtsein geworden? Schon während des Konzils kam es auf, und heute ist es zum unüberhörbaren Raunen in der Kirche, ja zum zentralen Problem geworden: Man sieht Gefahren in der Kirche, Gefahren, die für die einen unmittelbare und unausbleibliche Folge des Konzils selber sind, die für andere sich im Zusammenhang mit der an sich begrüßten Reform ergeben. Das Konzil hat manche Autoritätsfesseln gelöst, und jetzt sieht man die Gefahr einer völligen Auflösung aller Autorität und Ordnung in der Kirche. Das Konzil hat sich anderen Glaubensbekenntnissen und der Welt gegenüber geöffnet, und jetzt sieht man die Gefahr einer Preisgabe aller christlichen Grundsätze. Das Konzil hat sich auch in eigentlichen Fragen der christlichen Glaubenslehre als sehr offen gezeigt, und jetzt sieht man die Gefahr,

daß der Glaube selber aufgelöst wird. Diese Gefahren sieht man, weil man wirklich auf schlimme Entgleisungen hinweisen kann, sei es in der Glaubensverkündigung, sei es in der kirchlichen Disziplin. Die einen sagen also: So mußte es kommen, und die andern: Leider drohen die guten Ansätze des Konzils sich durch maßlose Übertreibungen und Undiszipliniertheiten zum Schlimmen zu wenden.

Es muß offen ausgesprochen werden: Viele Hirten der Kirche reagieren auf diese Erscheinungen mit Angst. Sie fürchten, daß nun »alles aus dem Leim geht«, sie verwenden ihre ganze Kraft und Autorität darauf, vor diesen Auswüchsen zu warnen, die Grenzen zu betonen, und man geht wohl nicht fehl, wenn man vermutet, daß manch einer aus tiefem und aufrichtigem Erschrecken heraus bedauert, was er da auf dem Konzil auszulösen mitgeholfen hat. Ebenso muß offen ausgesprochen werden, daß jene in vielen Ländern vorhandene und vor allem in den römischen Behörden noch einflußreiche Reaktion, welche schon vor dem Konzil und während des Konzils bewußt gegen das Konzil und auch gegen die Absichten seiner Päpste gearbeitet hat, auch heute weiterhin aktiv ist, obwohl sie praktisch von sämtlichen Konzilsbeschlüssen widerlegt wurde, daß sie sich bemüht, diese Konzilsbeschlüsse möglichst »unschädlich« zu machen, und darum mit besonderer Eindringlichkeit auf die Mißbräuche hinweist, um daraus den Anlaß zu nehmen, die Uhrzeiger der Kirche zurückzudrehen.

Die Fakten als solche stehen fest, auch nach Abzug gewisser systematischer Übertreibungen und bloßer unkontrollierter Gerüchte. Wie aber ist die heutige Lage in der Kirche zu beurteilen? Verhaltensweisen, die wirklich nicht im Sinne des Konzils sind, auch wenn man es in der offensten Weise interpretiert, sind vorhanden, wirkliche Entgleisungen auf allen Gebieten gibt es. Wir müßten aber nüchtern sehen, daß so etwas unvermeidlich ist. Es kann nicht ein so gewaltiger Organismus wie die Kirche in eine ganz neue Entwicklungsphase treten, ohne daß dieser Prozeß gleichsam auch Abfallprodukte zurückläßt. Schon bei viel kleineren, harmloseren Entwicklungsvorgängen oder Erneuerungen sind Entgleisungen unvermeidlich, und sie stechen zunächst am meisten in die Augen. In unserem Fall sind diese Entgleisungen noch darum besonders verständlich, weil viele der neuen Wege der Kirche wirklich neu sind, so daß selbst ohne bösen Willen die Grenzen leicht überschritten werden. Wenn man plötzlich Verfügungen der kirchlichen Autorität kritisieren kann, während früher ein solches Wort der Kritik an der Öffentlichkeit undenkbar gewesen wäre, dann ist jeder in dieser Kritik noch ungeübt, und mancher verliert dann das Maß. Wenn jetzt plötzlich selbst die Aussageformen dogmatisierter Lehren überprüft werden

dürfen, während früher jede auch nichtdogmatisierte Aussage des kirchlichen Lehramtes für unantastbar galt, dann ist es verständlich, daß es auch hier zu wirklichen Grenzüberschreitungen kommt. Dabei darf füglich bemerkt werden, daß solche Grenzüberschreitungen nur bei einer zweiten und dritten Garnitur von Theologen vorkommen, während die wirklich großen Konzilstheologen sich ihres Weges durchaus sicher sind. Solche Überlegungen erklären die Entgleisungen, entschuldigen sie aber nicht. Immerhin müßte zum Vergleich auch einmal überlegt werden, welche Schäden in der Kirche während Jahrhunderten entstanden durch jene Haltung der Unbeweglichkeit und des autoritäten Drucks, in deren Überwindung die Kirche nun seit dem Konzil begriffen ist. Die Schäden und Gefahren dieser Verhaltensweise waren ja schließlich so groß und drohend, daß sie eben den Bann gebrochen haben und das Konzil zu den ganz entscheidenden Neuerungen bewogen. Es steht also gar nicht fest, daß die Kirche und der Glaube der Kirche heute etwa mehr gefährdet seien, als sie es vor 10 oder 20 Jahren waren, die Gefährdung ist heute nur anderer Art und deswegen mehr in die Augen springend, weil es sich um ungewohnte und nicht durch lange Gewohnheit und Übung schon fast unspürbare Gefährdungen handelt. So läßt schon allein eine genauere Prüfung den Sachverhalt in einem anderen Licht erscheinen.

Unter einem anderen Gesichtspunkt erscheint die Situation allerdings doch als ernst. Wenn es sich bei den genannten Erscheinungen nicht nur um Entgleisungen von einigen unbedeutenden Köpfen handelt, sondern wenn eine gewisse Auflösung der Disziplin weitere Kreise zieht, dann liegt ein Grund dafür gerade in der Zurückhaltung und Zwiespältigkeit gewisser kirchlicher Entscheidungen, in der Ängstlichkeit mancher Hirten, die Anstöße des Konzils durchzuführen, und in dem aktiven Widerstand gegen den Geist und die Anordnungen des Konzils. Die Kirche, welche das Konzil als eine große Verheißung erfahren hat, beginnt plötzlich zu fürchten, nachträglich um diese Verheißung wieder betrogen zu werden. Das ist tatsächlich eine ernste Situation, welche zu einer Vertrauens- und Autoritätskrise führen könnte, die nun wirklich viel verhängnisvoller wäre als ein paar vereinzelt Extravaganzen. Die Haltung des ängstlichen Bremsens und Widerstrebens ist überdies von vornherein zum Scheitern verurteilt, da der Prozeß der Erneuerung und Vorwärtsentwicklung durch das Konzil die Kirche schon derart ergriffen hat, daß es kein Zurück mehr gibt. Der Weg zur Wahrung und Festigung der kirchlichen Ordnung kann darum nur der Weg nach vorwärts sein.

Darum muß gesagt werden, daß in der augenblicklichen Situation der Kirche, falls es eine kritische Situation ist, es nur einen Ausweg gibt: Die Hirten der Kirche müssen

zu *ihrem* Konzil und zu ihren Beschlüssen stehen und in der Erneuerung vorangehen; sie müssen gleichsam die ganze Summe ihrer Wechsel ausbezahlen und nicht die Hälfte davon wieder zurückbehalten wollen. Überall dort, wo Hirten der Kirche als wirkliche mutige Vollstrecker des Konzilsgeistes erscheinen, da schlägt ihnen eine Welle des Vertrauens und der Loyalität entgegen. Es stimmt nicht, daß der heutige Christ keine Autorität mehr anerkennen will. Er verlangt im Gegenteil nach jener Autorität, welche den versprochenen Weg einhält und zu Ende geht. Sobald die Kirche den Konzilsgeist in den Händen der Hirten wirklich aufgehoben und gut verwaltet weiß, werden die Entgleisungen tatsächlich zu unbedeutenden Randerscheinungen werden. Wir dürfen uns darum heute die Freude an den Konzilerlassen und den Mut zu ihrer Verwirklichung nicht trüben lassen durch das, was heute als Gefahr erscheint, sondern wir müssen diese Gefahr überwinden durch größere Treue zum Konzilsgeist.

II. An welchen Scheidewegen steht die Kirche?

Versuchen wir uns nun aber klar zu werden, wo die Kirche wirklich steht, welche Schwellen überschritten wurden und wie das Neue aussehen soll, ohne Entgleisungen, aber mit wirklich zukunfts offenem Blick.

1. Betrachten wir als erstes die Tatsache, daß die Kirche heute nicht mehr im selben Sinn wie früher als die unantastbare, unfehlbare Größe vor uns steht. Die Kirche ist (auch) fehlbar, die Kirche ist (auch) sündig: Das sind Aussagen, die zwar nicht wörtlich in einem Konzilsdokument stehen, die aber der Theologe notwendig aus dem Wortlaut der Konzilsdokumente schließen muß. Besonders nach dem Ersten Vatikanischen Konzil wurde der Begriff der Unfehlbarkeit und der Heiligkeit beinahe zum Synonym für die Kirche, und das hieß damals ja besonders für das kirchliche Lehramt. Obwohl die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes sehr enge Grenzen zog, gewöhnten sich die Theologen an, die Anwendung dieses Begriffs möglichst auszudehnen, so daß es mehr oder weniger auf die Formel hinauslief: Die Kirche ist auch dort unfehlbar, wo sie nicht unfehlbar ist. Wenn man im Zusammenhang der Kirche von Sünden sprach, dann meinte man immer nur, daß Glieder der Kirche, auch Amtsträger der Kirche in ihrem persönlichen Leben irgendwelche Unvollkommenheiten oder Sünden begehen könnten, im übrigen aber hielt man sich an den mysteriösen Satz: Die Kirche an sich kann nie sündigen. Man kann diesem Satz zwar mit komplizierten theologischen Erklärungen einen richtigen Sinn geben, aber gemeint war er in dem Sinn: Entscheidungen der kirchlichen Amtsträger, Praktiken der Gesamtkirche können nie falsch sein. Gerade das aber ist heute widerlegt, etwa durch das Schuldbekennnis Papst Pauls VI. im Namen der Kirche gegenüber den nichtkatholischen Kirchen oder durch die

Aussagen der *Erklärung über die religiöse Freiheit*. Wir müssen uns also an den Gedanken gewöhnen, daß der Kirche durch Christus ein bestimmter umgrenzter Bezirk der Unfehlbarkeit zugesichert ist, wobei über Erstreckung und Inhalt dieses Begriffs die theologische Diskussion noch durchaus offen ist, daß wir aber zugleich die Kirche immer auch als Pilgernde sehen müssen, als solche, welche die Wahrheit und das richtige Handeln oft erst suchen muß und darum auch davon abweichen kann. Das ist eine Lektion, welche uns die Kirchengeschichte schon lange hätte geben müssen. Es liegt vielleicht darin selber eine Sünde, daß man diese Erkenntnis aus »Angst um die Autorität« nicht hochkommen ließ, nicht auszusprechen wagte. Unser Glaube an die Kirche, unser Vertrauen in die Kirche beruht künftig nicht mehr auf der Annahme einer gleichsam automatischen, selbsttätigen Irrtumslosigkeit, sondern auf dem um so größeren Glauben an das Wort Christi, welcher sich die Kirche, die irdische, sündige und fehlende Kirche, zur Braut gemacht hat und ihr die Treue hält. Positiv bleibt weiterhin die Wahrheit bestehen, daß wir in der Kirche Christus finden und nur durch die Kirche alle Güter Christi empfangen. Das sollten wir als ihre eigentliche Un-Fehlbarkeit sehen, daß wir als Glieder der Kirche Christus nicht verfehlen werden, weil er sich durch die Kirche uns schenkt. Die Angst, der Kirche zuviel Fehlbarkeit zuzuschreiben, verhinderte schon oft und verhindert bis heute gewisse Reformen und Revisionen in der Kirche. Wenn wir heute die Reform der Kirche als gottgewollten Auftrag erkennen, dann setzt das also voraus, daß wir demütiger die Fehlbarkeit der Kirche, ihre Reformbedürftigkeit anerkennen. Wir tun das um so unbedenklicher, je stärker unser Glaube an die unfehlbare Treue Christi zur Kirche ist.

2. Eng mit dem vorigen Problem verbunden ist die Frage der kirchlichen Autorität. Es gibt eine theologische Begründung für die theologische Autorität der kirchlichen Amtsträger, und sie ist uns genügend bekannt. Es gibt eine moraltheologische Begründung für die Notwendigkeit einer Ordnungsautorität in der Kirche, und sie wird heute neu überdacht und besser differenziert. Es gab aber eine Praxis der Autoritätsausübung in der Kirche, welche starke Einflüsse eines patriarchalischen Denkens, eines römischen Rechtsdenkens, eines mittelalterlichen und neuzeitlichen Fürstenabsolutismus in sich aufgenommen hatte. In Verbindung mit der vorher genannten Überziehung des Unfehlbarkeitsgedankens führte dies zu der starren, harten und unerbittlichen Form der kirchlichen Autorität, von der wir bis in die jüngste Zeit Beispiele erlebten. Die Kirchentheologie des Konzils hat aber klargemacht, daß das Verhältnis von Hirten und Volk Gottes nicht dasjenige eines absolutistischen Staates ist, daß in der Kirche alle untereinander Brüder sind und daß auch

dem untergeordneten und nicht amtlichen Glied der Kirche die Gaben des Heiligen Geistes und Verantwortung für das Wohl der Kirche offenstehen. Darum muß in der Zukunft die Autorität in der Kirche eine Autorität der brüderlichen Leitung sein. Ein reines, einsames Verfügen von seiten der Amtsträger, dem ein passives und wortloses Sich-Fügen von seiten des Volkes Gottes entspricht, darf es in der Kirche der Zukunft nicht mehr geben, nicht nur deswegen nicht, weil es im Widerspruch zu den heutigen soziologischen und psychologischen Entwicklungen steht, sondern zuerst deswegen nicht, weil es im Widerspruch zum Evangelium steht. Brüderliche Autorität besagt aber durchaus nicht Willkür und Auflehnung, sondern nur die Anerkennung der Tatsache, daß die Hirten zusammen mit dem Volk Gottes die »Mutter Kirche« ausmachen und daß darum auch das Erarbeiten von Anordnungen, Gesetzen und Befehlen letztlich das Resultat einer gemeinsamen Anstrengung aller sein muß. Ganz klar muß allerdings gesehen werden, daß es ein Autoritätsmißbrauch ist, alles, auch das Geringste in der Ordnung der Kirche gleichsam mit der Heiligkeit der Amtsübertragung Christi an Petrus und die Apostel zu versehen, während es sich vielleicht nur um menschliche, so oder anders mögliche Ordnungsverfügungen handelt. Die Weihe jeder kirchlichen Autoritätsausübung sollte nicht in der absolutistischen Form, sondern in der christlichen Liebe bestehen, welche die Grundhaltung sowohl der Hirten zum Volk Gottes wie jene des Volkes Gottes zu den Hirten sein muß.

3. Am schwerwiegendsten ist vielleicht die Frage der Wahrheit der kirchlichen Lehre in der Zukunft. Als Vorbemerkung ist hier zu sagen, daß der Wahrheitsbegriff der katholischen Theologie lange Zeit fast ausschließlich vom griechischen, theoretischen Wahrheitsbegriff geprägt war: Eine Sache verhält sich so, und diese Aussage stimmt in theoretischer Sichtweise mit dem Sachverhalt überein. Der Wahrheitsbegriff der Bibel wie auch derjenige des heutigen Denkens sind aber stärker von einer anderen Sicht geprägt: Eine wahre Aussage ist die, welche den Menschen in der jeweiligen geschichtlichen Situation, in welcher er sich befindet, *de facto* in das richtige Verhältnis zu Gott bringt, in jenes Verhältnis, das uns durch Christus gewiesen ist. Diese Sicht schließt den griechisch geprägten Wahrheitsbegriff nicht etwa aus, läßt ihn aber nicht mehr die ausschließliche Rolle spielen. Der ontologische (griechische) und der funktionale (moderne) Wahrheitsbegriff müssen einander notwendig ergänzen. Die grundlegende heutige Erkenntnis, daß der Mensch auch in seinem Denken geschichtlich ist, d. h. daß die Denkwege, die Annäherungswege an die Wahrheit der Dinge in verschiedenen Zeitaltern verschieden verlaufen, führt heute dazu, daß manche ontologischen Aussagen,

die nicht nur in sich wahr sind und in sich wahr bleiben, sondern in früheren Zeiten auch die Funktion richtig erfüllten, diesen geschichtlich so geprägten Menschen in die richtige Beziehung zu Gott zu bringen, daß also solche ontologischen Wahrheiten heute nicht mehr der genannten Funktion genügen, so daß ihr bleibender Wahrheitsgehalt nach dem heutigen Denken anders ausgedrückt werden muß, damit er sein praktisches Ziel erreicht. Hinzu kommt, daß die kirchliche Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit nach den ausdrücklichen Worten der Schrift in Entwicklung begriffen ist und daß wir diese Entwicklung heute als weittragender erkennen als frühere Jahrhunderte es vermochten, welche sich vom Menschen und seiner Entwicklung ein viel engeres Bild machten. Es geht also nicht darum, die Wahrheit umzustürzen oder in Zweifel zu ziehen, es geht vielmehr darum, sie immer umfassender, besser zu erfassen, neue Perspektiven zu erkennen, die früheren Zeiten nicht zugänglich waren, und vor allem sie so auszudrücken, daß sie ihre Funktion erfüllt, d. h. daß sie uns in die richtige Beziehung zu Gott gemäß der Offenbarung Jesu Christi bringt. Wohin das noch führen wird, in welchem Verhältnis künftige Glaubensaussagen zu den bisher überlieferten stehen werden, das kann niemand voraussagen. Darum ist auch größte Vorsicht geboten bei der Voraussage, welche Entwicklungen nicht möglich sein würden. Wenn die Kirche aber nur immer an diesem Anliegen festhält, daß der immer gleichbleibende Sachverhalt auch der göttlichen Geheimnisse von uns so ausgesprochen werden muß, daß die Aussage uns wirklich zu Gott führt, dann bleibt sie der Wahrheit treu, dann stehen die Aussagen aller Zeiten untereinander in tiefster Übereinstimmung. Und daß das geschehen wird, dazu vertrauen wir auf den Beistand des Heiligen Geistes. Darum können wir mit Ruhe und Vertrauen in die Zukunft der Kirche blicken, ohne uns aber der Mühe zu entschlagen, den schwierigen irdischen Weg dieses Vorgangs zurückzulegen.

4. Was das Verhältnis der Kirche zur Welt angeht, so handelt es sich nicht darum, die Sünde zu verkennen und abzuschaffen, auf die prophetische Aufgabe der Kirche gegenüber der Welt zu verzichten, sich einfach auf die Wellenlänge einer gottfernen Welt einzustellen und nur noch das zu lehren, was bei einer solchen Welt Beifall findet. Es geht vielmehr darum, jene Fehlhaltung zu korrigieren, nach welcher wir mit Berufung auf die Sündigkeit der Welt auch ihre wirklichen Werte, die Gott in sie gelegt hat und die er weiterhin durch sie verwirklicht, verkennen, und umgekehrt, auch das, was in der Kirche auf rein menschliche, fehlbare Entwicklung zurückzuführen ist, mit dem Absolutheitsanspruch der göttlichen Wahrheit versehen und so der Welt gegenüber unbelehrbar, unnachgiebig und menschlich gebieterisch auftreten.

In einem gewissen Sinn ist ja auch die Kirche »Welt« und die Welt Kirche. Denn die Kirche setzt sich aus Menschen dieser Weltzeit zusammen, welche nicht aus den Bezügen der Welt herausgenommen sind, und die Welt ist eben diese Menschheit, die zu vergöttlichen Christus gekommen ist. Die Kirche als ganze kann nicht auskommen ohne Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft und irgendeine Form der Eingliederung in sie. Der Christ und die Kirche als ganze sind also zunächst einmal solidarisch mit der menschlichen Gesellschaft, deren Fortentwicklung auch eine Ebene des göttlichen Heilsplanes ist.

Wir müssen Gottes Stimme in der Welt und in der Menschheitsentwicklung ernst nehmen, wir müssen wissen, daß wir der Welt zwar unbeugsam die Offenbarung Gottes und den Willen Gottes kundtun müssen, daß es aber geradezu blasphemisch wäre, etwas als Offenbarung und Willen Gottes auszugeben, was in Wirklichkeit aus der Beschränktheit unseres Denkens, auch in göttlichen Dingen, stammt. Ein Zurückschrauben von Behauptungen und Forderungen darf daher nicht im voraus als Nachgiebigkeit und Untreue gegen Gottes Wort ausgelegt werden, sondern muß verstanden werden als Läuterung unseres Zeugnisses für Gott. Denn wenn wir das mit der Autorität Gottes versehen, was nur unser stets ungenügendes menschliches Denken ist, dann tun wir Gott Unrecht und verhindern, daß die Menschen ihn in seiner Wahrheit erkennen können. Auch in den unabsehbaren Perspektiven der Menschheitsentwicklung muß sich unser lebendiger Glaube und unser Vertrauen auf Christus bewähren, daß er die Kirche immer durch seinen Geist führen wird, auch wenn der Weg, den er uns führen wird, nicht heute schon aus den uns bekannten Grundsätzen ableitbar ist.

5. Eine weitere Beunruhigung besteht hinsichtlich der christlichen Moral, sei es, daß man einer neueren Richtung ein Abgehen von sexualmoralischer Strenge vorwirft, sei es gar, daß man eine Auflösung des klaren traditionellen christlichen Moralbegriffs selber befürchtet. Wie auf den anderen genannten Gebieten befindet sich die Kirche hier tatsächlich auch an einem Scheideweg, aber wie ist er zu verstehen? Hinsichtlich der Sexualmoral geht es nicht darum, etwa die Keuschheit geringzuachten, einem unkeuschen Drängen der Menschen Konzessionen zu machen. Es geht vielmehr um die Frage: Worin besteht Keuschheit, und worin zeigt sich Unkeuschheit? Ohne Zweifel hat sich innerhalb der Kirche in der Bewertung der Geschlechtlichkeit des Menschen ein wichtiger Wandel vollzogen. Zwischen der von Augustinus bis vor Thomas herrschenden und auch nach Thomas nie ganz überwundenen Auffassung, daß Geschlechtsfreude in sich Sünde sei, so daß auch eheliches Geschlechtsleben immer nur am Rand der Sünde stand und nur durch die Zeugung

entschuldigt wurde, und den Worten, welche die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* über die eheliche Liebe fand, klafft ein ungläublicher Unterschied. Diese Grundeinstellung wirkt sich auf die Einschätzung aller Phänomene der Geschlechtlichkeit aus, vom Verhalten in der Bekanntschaft bis zur Bewertung der Modeerscheinungen. Dabei wird aber der echte Begriff der Keuschheit, nämlich der Einordnung der Geschlechtlichkeit in eine menschlich hochstehende personale Liebe, nur um so aktueller und dringlicher.

Das führt zum zweiten Moralproblem, dem Moralbegriff überhaupt. Die heutige Theologie sieht die Moral nicht mehr so sehr als eine Riesensammlung von Vorschriften, welche ein Mensch jeweils entweder einhält oder übertritt, sondern sie sieht – in Übereinstimmung mit der besten moraltheologischen Tradition etwa des heiligen Thomas – die Moral als die große Lebensbewegung des Menschen auf Gott zu, bei welcher der Christ durch seinsgerechtes Handeln in jedem Augenblick seine Liebesbeziehung zu Gott erfüllt. Die Bewertung des einzelnen Tuns nach dieser Seinsgerechtigkeit aus Liebe zu Gott führt oft zu freierlichen Antworten als die alte Vorschriftenmoral, besonders dort, wo es um die menschlichen Gesetze geht. Sie kann aber andererseits auch als viel anspruchsvoller betrachtet werden. Denn die Frage: was entspricht *jetzt* meiner Liebe zu Gott, verlangt oft mehr als was eine kasuistische Überlegung als allgemeine Pflicht erklärt. Diese Frage: Was verlangt jetzt meine Liebe zu Gott, kann nur vom Gewissen des einzelnen Menschen beantwortet werden. Darum appelliert die heutige Moraltheologie häufig an das Gewissen oder »überläßt eine Entscheidung dem Gewissen« des einzelnen. Das ist also wiederum nicht eine Abdankung klarer Grundsätze zugunsten der bequemen Willkür des einzelnen, sondern es ist der Aufruf an den einzelnen, sich vor dem Angesicht Gottes voller zu verwirklichen, als es eine bloße Gesetzeskasuistik ihm vorzeichnen könnte. Insofern die heutige Moraltheologie eindeutig auf eine Verinnerlichung des sittlichen Handelns ausgerichtet ist gegenüber dem bloßen Vorschriftenerfüllen, muß sie in Wirklichkeit als moralischer Fortschritt gewertet werden. Das gilt auch dort, wo die Moraltheologie den psychologischen und theologischen Wachstumsgesetzen des Menschen gerecht zu werden versucht und z. B. einem Menschen Zeit läßt, sich zu einer bestimmten moralischen oder religiösen Höhe zu entwickeln, ohne jeden Augenblick sich nur mit der einzigen und sehr ungenügenden Unterscheidung zu befassen: Ist es läßliche Sünde oder Todsünde.

6. Als letzter Fragepunkt sei erwähnt die Frömmigkeit des heutigen Christen. Betet der heutige Priester nicht weniger als der frühere, schätzt er nicht Andachten, auch eucharistische, dann Heiligenverehrung und vielerlei Frömmig-

keitsübungen gering ein, ist er nicht von einem »Mann Gottes« zu einem gewöhnlichen Weltkind geworden, und weiß er darum auch die Christen nicht mehr zu wahrer Frömmigkeit anzuleiten und anzuspornen? Diese Frage ist insofern heikel, als Mangel an Frömmigkeit eher ein moralisches als ein theologisches Problem ist und als andererseits für jeden Priester und jeden Christen aller Zeiten sich beständig die Frage gestellt hat, ob er fromm genug sei.

Was wollen wir aber unter Frömmigkeit verstehen? Ich glaube, Frömmigkeit ist die persönliche Gottesbeziehung und deren Ausstrahlung auf das Leben. Nun mochte sich diese in anderen Zeiten wohl auf viele und vielleicht gemütsbetonte Andachtsübungen usw. konzentrieren. Ganz wird sie auch kein wirklicher Christ missen wollen. Wenn aber der heutige Christ seine echte und tiefe Gottesbeziehung in anderen Formen verwirklicht, z. B. in gemeinschaftlicher und damit weniger intimer Liturgie, überhaupt im Verwirklichen christlicher Mitmenschlichkeit als Hauptaufgabe des Leibes Christi, was dann nicht eine »weihevollte Feierstimmung« aufkommen läßt, aber ein herzhaftes Ernstnehmen der Christusverbundenheit, dann ist auch darin nicht ein Zusammenbruch christlicher Werte zu erblicken, sondern ihre Verwirklichung in einem anderen geistigen Zeitalter.

Wenn wir nun alle Vorgänge so sehen, dann wird uns zweierlei klar: Die Kirche muß tatsächlich, menschlich-geschichtlich gesprochen, einen gewaltigen Schritt tun. Sie muß gleichsam Täler und Berge überspringen. Die Entwicklung verlangt von ihr eine gewaltige Anstrengung. Wir müssen darum mit Verständnis und Geduld auf jene blicken, welche die Möglichkeit dieses Weges noch nicht erkennen können und darum glauben, die Kirche stehe einfach vor einem Abgrund. Andererseits führt und zwingt uns geradezu die heutige Situation der Kirche zu einem neuen, vertieften, unbedingten Glauben daran, daß nicht unsere Lehr- und Rechtssysteme, nicht unsere menschlichen Sicherungen die Gewähr für den Weiterbestand der Kirche bieten, sondern einzig der lebendige, gegenwärtige, in der Kirche wirkende und herrschende Herr, Jesus Christus.

Wolfgang
Nastainczyk

Spiritualität morgen

Grundhaltungen heutiger und Grund- formen künftiger Gläubigkeit*

Geistlich Erschlossene halten heute Ausschau nach einer Art Koordinatensystem und Kategorienmaterial der – oder doch einer – zukunftsgerichten Spiritualität. Mit Hilfe solcher Maßstäbe hoffen sie ihre eigenen geistlichen Erfahrungen und Überlegungen orientieren und korrigieren zu können. Derartigen Fragestellungen suchen die folgenden Gedankengänge zu dienen. Sie müssen sich freilich notwendig in bescheidenen und subjektiv gezogenen Grenzen halten. Sie umkreisen nur ein einziges Prinzip der Grundformen geistlichen Lebens von morgen, das sich an Grundhaltungen heute gelebter Gläubigkeit bereits ablesen läßt. Dieses kann Angemessenheit genannt werden. Dennoch können die folgenden Gedankengänge nicht überall in unmittelbar einsichtige Beziehung zu ihrer Sinnmitte gesetzt werden, soll die spannungsreiche Vielfalt der Wurzeln und Verzweigungen der heute bereits abschätzbaren Spiritualität von morgen nicht bis zur Unkenntlichkeit zurechtgestutzt werden.

In Auswahl und Andeutungen nur kann und soll also das gestellte Thema bedacht werden. Das erhellt bereits aus der Tatsache, daß in Vorbemerkungen auf einige Implikationen der just so aufgefaßten und abgehandelten Thematik aufmerksam gemacht wird.

1. Spiritualität ist nur legitim und sinnvoll, wenn sie nicht in mystifizierendem Monolog des Menschen besteht, in vergeblichem, im Diesseits verriegeltem Bemühen darum, seine Welt und sein Selbst zu übersteigen. Spiritualität als Absicht und Vollzug setzt Gott als Partner des Menschen voraus. Im Vertrauen auf Gott und seine gnädige Zuwendung an den Menschen ist deshalb alles folgende formuliert. Das geschieht in zuversichtlicher Weise, aber auch so behutsam, wie das die fundamentale Glaubensnot vieler Menschen heute nahelegt.

2. Spiritualität ist ferner zugleich Antrieb und Ausdruck lebendiger, wenn auch vielleicht angefochtener Gläubigkeit. Die folgenden Ausführungen suchen zwar das Schicksal derer nicht zu übersehen, die heute am Glauben, seiner kirchlichen Ausgestaltung oder gar Ausgestaltbarkeit zweifeln oder zerbrechen. Eine fundamentalkatechetische Hilfestellung für sie wird hier jedoch höchstens mittelbar angestrebt. Die sicher auch zeichenhaft-anfragende Funktion dieser historisch wohl unvermeidlichen, im persönlichen Einzelfall jedoch beklagenswerten Opfer des radikalen Umbruchs für die, die gläubig sein können, wird noch weniger zu umreißen versucht. Nur diejenigen stehen vielmehr unmittelbar im Blickfeld der folgenden Gedankengänge, die weiter oder wieder in kirchlich institutionalisierter christlicher Gläubigkeit beheimatet sind.

* Die folgenden Ausführungen basieren auf einem Referat, das der Verfasser am 1. Mai 1967 auf dem Christophorustag in Karlsruhe gehalten hat; vgl. *Christophorus* 13 (1967) Nr. 5, 8–19.

Direkt bedacht wird hier nur die Lage derer, die im Gottesvolk der sichtbaren Kirche unterwegs sind, wenn auch vielleicht als partisanenhaft versprengte Einzelgänger, vom Haupttrupp in mancher Beziehung merklich abgesetzt.

3. Die folgenden Ausführungen widersprechen der weitverbreiteten Überzeugung nicht, daß das ganze christusgemäße Leben eines Gläubigen, ja selbst die gewissenhafte Existenz eines Nichtgläubigen legitimerweise (in einem gewissen Sinn) Spiritualität genannt werden kann. Die kommenden Gedankengänge selbst bezeichnen als Spiritualität jedoch allein das ausdrücklich auf Gott bezogene Leben des christlichen Gläubigen. In ihrem Blick stehen lediglich jene Kraftquellen und Vollzugsformen gelebter Gläubigkeit¹, die wenigstens ihrer von der Offenbarung festgelegten oder geschichtlich gewachsenen Struktur, womöglich aber auch ihrer konkreten Ausrichtung nach Gott meinen.

Die hier vorgetragenen Gedankengänge gehen also von einer Überzeugung aus, die eher stillschweigend gemacht als allseitig bedacht wird: Wenigstens reflex und in der Alltagspraxis können in dem zutiefst immer einen christlich gläubigen Leben legitimerweise auch heute und morgen gottunmittelbarere, direkt »religiöse« Absichten und Vollzüge von anderen unterschieden werden, die zunächst oder gar ausschließlich welthaft sind. Dieses Religiöse artikuliert einmal die eine spezifisch christliche Funktion, die latreutische; es ermöglicht aber auch erst recht eigentlich die volle Wahrnehmung der soteriologischen, rückt es doch die göttliche Dimension des Weltlichen ins Licht. Christliches und geistliches Leben erscheinen deshalb im folgenden nicht als schlechthin identisch².

4. Wird, wie hier, von »Spiritualität morgen« gesprochen, setzt das voraus, daß geistliches Leben in Zukunft trotz und in seiner Neuartigkeit so sehr mit Bisherigem vergleichbar, ja identisch ist, daß zur Bezeichnung beider die gleiche Nomenklatur angewendet werden darf. Aufgrund

¹ Vgl. A. KASSING, *Glauben in der Welt*, Mainz 1966, 136f.; K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, 12; ders., *Die Rücksicht auf die verschiedenen Aspekte der Frömmigkeit*: in: F. X. ARNOLD/K. RAHNER u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 63; ders., *Vollzugsmomente des konkreten christlichen Weltverständnisses*, a. a. O. II/2, 229. Diesen und einigen unten erwähnten Beiträgen sind die folgenden Ausführungen dankbar verpflichtet. Nähere Hinweise dazu gibt die oben angeführte Originalfassung des vorliegenden Aufsatzes.

² Anders T. SARTORY, nach dem das »geistliche Leben... das Leben selbst« ist: *Wandel christlicher Spiritualität*, Einsiedeln 1967, 19; vgl. A. AUER, *Frömmigkeit als menschliche Grundhaltung*, in: *LThK* IV, Freiburg ²1960, 402f.; H. U. v. BALTHASAR, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, in: *Concilium* 1 (1965) 715-722; A.-M. BESNARD, *Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit*, a. a. O. 723-733; *Pastoralkonstitution des II. Vaticanums Über die Kirche in der Welt von heute*, 34; 43.

der Akzentsetzung des Themas wird im folgenden das Neu- und Andersartige der Spiritualität von morgen gegenüber deren Traditionselementen freilich stark vorbetont.

5. Von »Spiritualität morgen« zu reden basiert auf der Überzeugung, daß es legitime, ja heilsgeschichtlich notwendige Wandlungsprozesse im geistlichen Leben, seinem Verständnis und Vollzug gebe. Eine derartige Ansicht läßt sich aus einem Überblick über Erscheinungsformen und Entwicklung der christlichen Frömmigkeit rechtfertigen. Sie kann jedoch auch spekulativ begründet werden. Das geschieht hier durch einen knappen doppelten Hinweis:

Die Kirche und ihre heilsvermittelnden Wirkformen, alle Ausdrucksweisen von Gläubigkeit, sind immer auch relativ und reformbedürftig. Sie können und müssen mitbestimmt sein von der jeweiligen Gegenwart, sollen sie für die jeweils jetzige und hiesige Generation ausdrücken und bewirken, was sie anlagemäßig immer meinen: den Heilsprozeß in den Gläubigen.

Die Vielfalt menschlicher Möglichkeiten geistlichen Lebens wird nur dann einigermaßen verwirklicht, wenn sich eine breite Skala epochal, regional und individual besonderer Frömmigkeitsstile ausprägen darf. Erst die je andere Spiritualität der vielen und Geeinten spiegelt die Fülle der Selbstzusagen Gottes und der Zugänge zu ihm leidlich adäquat wider.

6. Endlich beschließt die Themaformulierung die These ein: Eben jetzt vollziehen sich deutlich Umbrüche im christlichen Frömmigkeitsleben. Dessen Zukunftsgestalt kann jedoch jetzt schon (wenigstens) skizziert werden.

Diese letzte Vorbemerkung wirkt aber bereits mitten in den ersten Aufgabenbereich der eigentlichen Überlegungen zum Thema hinein. In diesem ist nachzuweisen: Insgesamt genommen oder doch vorab läßt das Strömen und Walten des heutigen Zeitgeistes Möglichkeiten dafür erkennen, daß gläubige Menschen Gott künftig wenigstens auch richtig, wenn nicht gar besser als bislang dienen können.

I. Grundhaltungen heute gelebter Gläubigkeit als Hinweise auf Grundformen zukünftiger Spiritualität

1. Gläubigkeit als Anwesenheit vor dem abwesenden Gott

a) Ihr unverwechselbares Gepräge gibt christlicher Gläubigkeit von heute zunächst die Erfahrung der wachsenden Unbegreiflichkeit Gottes, ja die seiner Abwesenheit schlechthin³. Diese universale, permanente und radikale Unansichtigkeit des Glaubensgrundes versetzt christlich Gläubige in die Krise. Dieser erfahrungsmäßige Verlust Gottes macht sie geneigt, die bisherige Vorgabe und Ermöglichung ihres Glaubens, die »Arbeitshypothese Gott« (D. Bonhoeffer) endgültig als unzulänglich fallen zu las-

³ Abschnitt a) resümiert: W. NASTAINCZYK, *Anwesenheit vor dem abwesenden Gott*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 76 (1967) 101-110 (Lit.); vgl. dazu K. RAHNER, *Frömmigkeit* (Anm. 1) 19-24; W. THEURER, *Theologie nach dem Tode Gottes*, in: *Theologie der Gegenwart* 10 (1967) 1-7; Pastoraltheologische Überlegungen zum Unglauben, *Concilium* 3 (1967) Heft 3 (Gesamthematik dieses Heftes).

sen⁴. Die Ideen- und Sachwelt der Gegenwart, schon fast gänzlich hominiert, haben so gut wie allen Glanz des Numinosen verloren. Die Welt der Jetztzeit gibt sich kund als »ein geschlossenes System von Phänomenen und funktionalen Zusammenhängen..., die erfahrbar, berechenbar, experimentierbar, voraussagbar und manipulierbar sind, ein geschlossenes System, in welchem die Größe Gott nicht vorkommt, ja die funktionale Erklärung und Manipulation der Einzelphänomene geradezu stören würde«⁵. Nurmehr das Echo seiner selbst vernimmt der Mensch der Gegenwart auch da, wo er Menschliches befragt und betrachtet. Er ist sich seiner Macht und Möglichkeiten bewußter als je einer seines Antlitzes und hält zugleich Abgründe und Fragwürdigkeiten seiner selbst deutlicher als alle seine Altvorderen in Blick und Besorgnis. Lautstarke und anspruchliche Wirklichkeiten inner- und außerhalb seines Ichs werfen den Gegenwärtigen allenthalben auf sich selbst zurück. Dieser Tatbestand legt es ihm nahe, seine nach wie vor begrenzte Kraft im Hier und Jetzt allein zu verbrauchen. Der heutige Mensch leidet an seiner existentiellen, zumal moralischen Unberatenheit inmitten eines Pluralismus von Lebensideologien und Lebensweisen. Dieser verleitet ihn auch da zu mancher Nichtbeachtung der Gesetze des Guten und Göttlichen, wo er sich diesen grundsätzlich noch verpflichtet weiß. Erst recht verschlagen namhafte Wirkkräfte des Weltlaufs der Gegenwart den traditionell frommen Atem. Das Üble und Böse, die wenigstens vordergründige Sinnlosigkeit so vieler Gesamttendenzen und Einzelgeschehnisse dieser Zeit, die unbestreitbare Ohnmacht des Menschengeschlechtes gegenüber katastrophalen Grausamkeiten der Natur, das menschheitliche Unvermögen zur Koexistenz, die Beklommenheit über gewesene und Besorgnis über in Zukunft mögliche neue Schreckenserlebnisse entmachten Gott, wenigstens den bisher geglaubten. Wird dieser Gott auch vielleicht noch als kraftloser Mummelgreis nach borchertscher Manier in einem abseitigen Dachstübchen des Lebenshauses als Gnadenbrotempfänger, Festtags- und Altersrequisit geduldet – die übrigen, vor allem die maßgeblichen Lebensräume dieser Generation und Zeitlichkeit werden immer mehr chemisch rein von ihm gehalten.

b) Solche und ähnliche Realitäten und Regungen fechten christliche Gläubige heute radikal an. Sie signalisieren jedoch nicht den Tod Gottes und das Ende des Glaubenskönnens. Es ist möglich, sie auch in und aus dem Glauben auszulegen und zu bewältigen.

⁴ Vgl. K. H. WEGER, *Gotteserfahrung in der Glaubensnot*, in: *Geist und Leben* 39 (1966) 346; H. WULF, *Ist Gott tot?*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 321–333.

⁵ H. KÜNG, *Die Zukunft der Kirche*, in: *Christ in der Gegenwart* 19 (1967) 61.

Aufrufen kann glaubendes Bejahen der Abwesenheit Gottes einmal und vor allem auf der vielleicht sehr schmerzlichen Ahnung: Der Prozeß des Fernrückens Gottes steht womöglich, ja wahrscheinlich im Dienst der Göttlichkeit. Er verdeutlicht fortschreitend Gottes Transzendenz. Wie alle gesellschaftlich verfaßte Religiosität meidet auch die christlich-kirchliche nie ganz gebührend die Gefahr, Göttliches allzu selbstbewußt zu verwalten, Gott festlegen zu wollen in seiner Gegenwart und seinen Gaben. So hat alle kirchliche Gläubigkeit stets darauf gefaßt zu sein, so kann es geradezu ein heilsgeschichtliches Muß werden, daß Gott seine menschengemachten Bilder zerschlägt oder doch relativiert, um die Andersartigkeit und jeweils überraschende und freie Neuartigkeit seiner selbst zu retten sowie sich die menschlichen Dienste vor ihm wieder angemessen und angenehm zu machen. Sich in demütigem Gehorsam in die Unerrechenbarkeit und Unverrechenbarkeit Gottes zu fügen, steht der Christenheit jedenfalls allemal besser an als hypertrophe Kategorisierungen Gottes. Das neue Bundesvolk Gottes muß mindestens nicht weniger als das alte damit rechnen, daß Gott sich immer wieder einmal menschlichen Anregungen und Abbildungen entzieht und versagt, um seine Erhabenheit zu erhalten und den Menschen neu bewußt zu machen. Auch den von ihm selbst gnädig gesatzten Kultformen und Lebensnormen kann Gott sich vorenthalten, wo sie in seinem Auge zu Petrefakten erstarrt sind und pharisäisch gehandhabt werden.

Weiterhin kann das Unansichtigwerden Gottes aus Glauben heraus begriffen und bejaht werden, insofern es im Dienst der Verweltlichung und Vermenschlichung der Welt steht. Deren Übernahme und Umformung, deren radikale Entmythologisierung und relative Autonomisierung durch Menschenwillen und Menschenwirken liegen offensichtlich im Horizont menschlicher Möglichkeiten. Deren Gesamtbestand hat gläubiges Menschen- und Weltverständnis aber seit je als Freigabe des Menschen durch Gott gewertet, wenn auch in wechselnder, sich entwickelnder Deutlichkeit⁶.

Ebensowenig macht die fortschreitende Selbstdurchlichtung und Selbsthabe des Menschen christliches Glauben prinzipiell unmöglich. Diese können vielmehr der fundamental christlichen Einsicht neue Dimensionen eröffnen, daß Gottes- und Nächstenliebe korrespondieren, ja koinzidieren sollen⁷. Die Hominisation, die in der Welt eben unterwegs ist, kann, gläubig reflektiert und akzeptiert,

⁶ Vgl. J. B. METZ, *Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1 (Anm. 1) 239–267.

⁷ Vgl. K. RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 277 bis 298; K. H. WEGER, *Gotteserfahrung* (Anm. 4) 353f.

neuartig bezeugen, daß Gott zumal infolge der Inkarnation Christi nichts unaufgebar Menschliches mehr fremd ist und fern liegt, auch nicht die archetypischen Inbilder des Menschenherzens und seine seelisch-geistlichen Gezeitenschwankungen.

Daß den lichten Innenraum Gottes ein für Menschaugen nahezu undurchdringliches Dunkel unverständlicher Einzelschicksale und Geschichteereignisse umgibt, kann reife und bemühte Gläubigkeit grundsätzlich als heilsame Verfügung Gottes, als Provokation zur Karfreitagstat, zum freien Aushalten des Todes Gottes um Gottes willen deuten⁸.

Und nicht einmal das Allzumenschliche, sündige Taten und schuldhafte Zustände, die sich lawinenartig zusammenballen und schier unentrinnbar allenthalben anwesen und aufwarten, setzen christlicher Gläubigkeit notwendig ein Ende. Nur sehr zögernd lastet nämlich ein wirklich Glaubender von Menschen verschuldete Negativposten des Weltlaufs Gott an. Das kommt ihm auch in dem Maß nicht zu, in dem er es unterläßt, sie gemäß Gottes Willen auszumerzen. Schließlich darf die offensichtlich fortschreitende Verdichtung der Sündigkeit der Welt jeden realistisch denkenden Christen der Gegenwart dazu veranlassen, nüchtern auch damit zu rechnen: Das bestürzend selbstverständliche Sündigen dieser Zeit ist als Teilverwirklichung eschatologischer Ansage zu werten. Diese macht ja unmißverständlich darauf aufmerksam, daß sich die Bedrängnis der »Auserwählten« gegen das Ende dieser Weltzeit bis ins schier Unaushaltbare hinein steigern werde (Mk 13,20; Mt 24,22).

Es ist also möglich, zu leisten, was Gläubigkeit heute und erst recht in absehbarer Zukunft erfordert: anwesend zu sein und zu bleiben vor dem für menschlich-christliche Erfahrung abwesenden Gott. Eine derartige Glaubenstat postuliert aber eine ihr angemessene Spiritualität. Gläubigkeit, die namentlich, in ganz anderem Maß als bisher, wenn nicht erstmals, im Aushalten, sogar in der Anbetung des unbegreiflichen Gottes besteht, verlangt einen Wandel der Ausdrucksformen von Frömmigkeit. Die wesentlichen Tendenzen und Konsequenzen dieses Umbruchs lassen sich jedoch erst dann einigermaßen fundiert charakterisieren, wenn wenigstens noch von einem zweiten Ansatzpunkt aus danach gefahndet wurde, was Gläubigkeit – von heute – der Spiritualität von morgen abverlangt.

2. Gläubigkeit als christliche Wahrnehmung der Situation

a) Weniger denn je kann es sich der Gläubige von heute leisten, seine Religiosität zur »persönlichen Seelenrettung von der Verdammnis, zu einem System (des) transzendenten Egoismus oder Utilitarismus oder Eudämonismus« zu verkürzen und mißzuverstehen⁹. Auch das Durchhalten-

⁸ W. NASTAINCZYK, *Christusnachfolge heute*, in: *Geist und Leben* 37 (1964) 87.

⁹ Nach N. Berdjajev bei A. AUER, *Christen in der Welt von morgen*,

müssen seiner Gläubigkeit angesichts der Abwesenheit Gottes, mag es ihn noch so beschäftigen und belasten, erlaubt ihm weder introvertierten Innerlichkeitskultus noch pietistisch-narzißtische Subjektivierung seiner Frömmigkeit. Der gläubige Christ von heute kann nämlich unmöglich mehr übersehen, daß ihn jede Kontaktperson, Rolle und Situation seiner Tage herausfordert – zur »politischen« Dimensionierung seiner Grundhaltung. Seine Welt ruft ihn, eben weil er glaubt, dazu auf, hier und jetzt unverkennbar christlich Besonderes zu leisten, person-, sach- und situationsspezifisches. Das geschieht selbstverständlich in je andersartiger Intensität. Heroische Absonderlichkeit ist jedoch nicht die Regelform dessen, was von Christen heute gefordert wird. Seine unverbrüchliche Solidarität zu allen seinen Menschengeschwistern, auch den andersdenkenden, hält den Christen heute sogar grundsätzlich zu einer Art religiöser Schamhaftigkeit an. Sie verstattet es ihm, auch und nicht zuletzt unauffällig unter anderen zu bleiben, die tiefsten Wurzelgründe und höchsten Wirkziele seiner Existenz und Aktion nur zögernd und zuweilen aufzudecken. Es ist zumeist oder doch zunächst nur ein schlichtes Alltagsgewand, in das Gläubigkeit heute gehüllt sein muß und nach dem sie ausdrücklich oder stumm von ihrer Umwelt befragt wird: »Das immer wieder neue Aufbrechen zur guten Tat trotz bitterer Enttäuschung, die geduldige Annahme eines Menschen, der uns mit Recht auf die Nerven geht, das unbelohnte wie einsame Durchstehen eines übermächtigen und doch notwendigen Auftrags, die Treue zum eigenen Gewissen, wo diese vielleicht nur ausgelacht und mit sonstigen Verzichteten bzw. Verlusten bezahlt werden muß«¹⁰. All das und ähnliches echt Menschliches mehr wird in pluralistischer Toleranz als Ausdruck und Auswirkung gelebter Gläubigkeit angesehen – wofern es sich eben in ihrem Kraft- und Strahlkreis ereignet. Derart unaufdringliche Christlichkeit »vor Ort« hat heute in gewisser Weise die besten Chancen, als zeugnishaftes Bloßlegen eines (auch) transzendenten Lebens- und Entscheidungsgrundes und damit als Diaphanie Gottes anerkannt zu werden.

Jedoch darf sich der Christ der Gegenwart dadurch nicht veranlaßt sehen, in mißverständener Eifersucht das Evangelium in pure Menschlichkeit aufzulösen¹¹. Der Auszug aus der Welt ist und bleibt eine unaufgebbare Kategorie christlichen Daseinsverständnisses und Daseinsvollzuges. Der »eschatologische Vorbehalt« (1 Kor 7,30f) wie das

in: P. SCHMIDLE (Hrsg.), *Für die Welt von morgen erziehen*, Freiburg 1966, 66.

¹⁰ Vgl. K. LEHMANN, *Kirche und Atheismus von heute*, in: *Katechetische Blätter* 92 (1967) 155f.

¹¹ Vgl. H. U. V. BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, bes. 103–113; J. GIRARDI, *Reflexionen über die religiöse Indifferenz*, in: *Concilium* 3 (1967) 201.

Maßhalten gegenüber Weltwirklichkeiten, Neinsagen und Nichtmitmachen aus wohlüberlegter Entscheidung heraus, die caritativ wie die purgativ motivierte Askese, wohl auch die in spezifisch christlicher Weltgeist-Fremdheit begründete Unterlegenheit gegenüber dem weltkundigen Besserwiser, gehören zum erwarteten und geschuldeten Erscheinungsbild des Weltchristen von heute. Weniger denn je darf dieser verstummen und versagen, wenn menschliche Grund- und Grenzsituationen oder andere zutiefst nur aus Glauben heraus beantwortbare Fragestellungen ihn zur Rechenschaftsablage über die Berechtigung seiner christlichen Haltung und Hoffnung provozieren (vgl. 1 Petr 3, 15)¹². Diese christlichen Antworten auf Menschenfragen werden aber selten bereite Hörer finden. Gerade der Christ der Gegenwart erfährt und muß darauf gefaßt sein, daß alle Anerkennung, die ihm seine Zuwendung zur Welt zunächst vielleicht einträgt, die vergängliche Palmsonntagsherrlichkeit seines Meisters abbildet. Der Christ von heute ist grundsätzlich nicht weniger als je einer seiner Art wie ein Lamm unter Wölfe gesandt (Lk 10, 3). Macht er seinem Namen Ehre, bleibt ihm wohl nirgendwo das Martyrion des Verschlissenwerdens und des Scheiterns erspart.

b) Jedenfalls und mindestens der Glaubende selbst kann und muß nach wie vor aus der Überzeugung leben, daß er zur »Proexistenz« berufen sei, daß er unverzichtbare und unvertretbare Funktionen am Heilwerden der Welt und der Vervollständigung des Menschen durch seine Heiligung wahrzunehmen habe. Deren andauernde und womöglich optimale Verwirklichung ist aber nicht allein aus gesatzter, schon gar nicht aus pur negativer Normethik heraus zu leisten. Sie erheischt eine positive, person- und situationsspezifische Fundierung¹³. Jeder Versuch, die jeweilige Lage in Entschluß und Vollzug christlich verantwortlich wahrzunehmen, steht aber in der Gefahr, durch naive Weltanpassung, supranaturalistisches Machtstreben oder sonstwie subjektiv verfälscht zu werden. Er kann leicht aus dem Rahmen essentieller Normen und gültiger Prinzipien herausfallen. Deshalb bedarf jede Entscheidung und Aktion, die ein Glaubender zu einer wirklich und wesentlich christlichen ausgestalten möchte, der habituellen oder aktuellen Absicherung, der Vorausverwirklichung und Nachüberprüfung in angemessenem geistlichem Leben.

¹² Vgl. W. NASTAINCZYK, *Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral*, Freiburg 1966, 19–23; 50–57.

¹³ K. RAHNER, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in: *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1961, 227–246; ders., *Zur Situationsethik aus ökumenischer Sicht*, a. a. O. VI (1965) 537–544; ders., *Die Rücksicht*, 78f (Anm. 1); ders., *Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 152–163 (Anm. 1); H. F. JOOS, *Normen christlichen Handelns in der sittlichen Krise der Gegenwart*, in: *Katechetische Blätter* 92 (1967) 98–110.

Die beiden gekennzeichneten prototypischen Grundhaltungen heute gelebter Gläubigkeit verweisen unverkennbar auf Zukunft. Sie fordern in gleicher Weise Angemessenheit als Prinzip von Grundformen der Spiritualität morgen. Diese ist nunmehr wenigstens thesenhaft zu umreißen.

II. Angemessenheit als Prinzip von Grundformen der Spiritualität

1. Angemessene Angebote und Anweisungen der verfaßten Kirche zur Spiritualität der Gläubigen

Das geistliche Leben des christlich Gläubigen wird auch morgen entscheidend bestimmt sein von jenen Anregungen, die er innerhalb seiner Kirche dafür empfängt. Wollen diese spirituellen Allokutionen der verfaßten Kirche dem Gläubigen in seiner gekennzeichneten Situation angemessen und dienlich sein, müssen sie sich insbesondere von zwei Prinzipien leiten lassen. Diese können als Reduktion und Expansion bezeichnet werden. Beide Bestrebungen setzen das unerschütterliche Vertrauen der amtlichen Kirche darauf voraus, daß die Führung des Gottesgeistes die unverkennbaren Anrufe auch der Zukunft und alle redlich-mutigen Entsprechungsversuche darauf bestimme. Sie verlangen ferner, daß die Kirche insgesamt von der Möglichkeit einer festen Verschmelzung alter und neuer Spiritualität überzeugt sei und deren Verwirklichung mutig zustrebe. Das wiederum erheischt von der Kirche konsequent pastorale Ausrichtung ihrer selbst und ihrer Wirkformen. Bemühungen um der Zukunft angemessene Hilfestellungen der institutionellen Kirche für die Spiritualität der Gläubigen basieren endlich auf dankbarem Rechnen mit der charismatischen Funktion der einzelnen Kirchenglieder für die Gesamtkirche, die diese niemals vollinhaltlich vorausberechnen und festlegen kann.

a) Die dem Morgen geschuldete merkliche Reduktion spiritueller Angebote der Amtskirche wird sich vor allem in relativiertem Ansagen und Abverlangen geistlicher Übungen äußern. Was immer sich im Lauf der buntbewegten Geschichte kirchlicher Frömmigkeit an spirituellen Ausdrucksformen und Stilmitteln entwickelt hat und noch herausbilden mag, ist nicht selbstzwecklich. Es ist gemeint und geschaffen als Medium. Es ist Hilfestellung zum spirituell Eigentlichen hin, dazu, daß der Mensch von Gott komme, bei Gott sei und aus Gott lebe. Kirchliches Wirken ist bestenfalls eine Heilsvermittlung, nicht aber selbst schon der Heilsprozeß¹⁴. Exemplarisch-konkret: In der Kirche von morgen wird sich hoffentlich auch der nicht leichtfertig-geringschätzige, sondern redlich ringende notorische oder temporäre Maiandacht-Abstinenzler ungeniert bewegen können. Der Nicht-Herz-Jesu-Verehrer, der Fatima-Skeptiker und der der Fronleichnamsprozession gegenüber Kritische müßten in dieser

¹⁴ Vgl. *Heilsvermittlung und Heilsprozeß*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, 55-61 (Anm. 1); K. RAHNER, *Die Rücksicht*, 67 (Anm. 1).

Kirche ohne schlechtes Gewissen daheim sein können, wofern sie nur auf gültige Weise selbst geistlich leben und andere tolerant leben lassen.

Die Reduktion spiritueller Anregungen und Auflagen der institutionalisierten Kirche wird ferner in deren Konzentration bestehen müssen. Es wäre gewiß ein Kurzschluß, Frömmigkeit aufgrund der epochaltypischen Selbstverhüllung Gottes und der verstärkten Weltzuwendung der Gläubigen gänzlich entkategorisieren, sie aller zeichenhaften Vollzüge entkleiden zu wollen. Aber nur sehr wenige Ausdrucksformen kirchlichen spirituellen Lebens werden künftig noch mit dem Anspruch der Allgemeinverbindlichkeit auftreten können – und auch das nur in ihrem formalen Grundbestand. Alle kirchlichen spirituellen Vermahnungen und Verwirklichungen müssen morgen von strenger Selbstkritik begleitet sein. Diese hätte jeweils zu prüfen, ob das den Gläubigen amtskirchlich Nahegelegte und Abverlangte dem Stifterwillen Christi, den Vermögen und Bedürfnissen dieser seiner Adressaten und Mitträger so gut als eben jetzt möglich entspricht. Viele im Grund periphere und zentripetale kirchliche spirituelle Intentionen und Funktionen bedürften der Heimholung in ihre Mitte, wenn sie irgendwie gültig und hilfreich bleiben oder wieder werden wollen. Exemplarisch-konkret: Eine gebotshafte Verpflichtung zu in Sprache und Vollzügen gegenwartsfernen, uneinsichtigen und nicht engagierenden Eucharistiefiern ist in einer heilsdienstlich und zukunftsorientierten Kirche ein Anachronismus. Das gilt zumal Kindern gegenüber. – Wo das Bußsakrament noch immer als Aufsagen einiger Verstöße gegen alttestamentliche Gebote verkündet und vollzogen wird, wo es sich nicht nach Form und Inhalt zu einem Ringen um gottgemäßerer Leben ausgestaltet, müßte sein Rückgang wenigstens auch als Menetekel ernstgenommen werden. – Auch schlicht gläubige Gemüter unserer Breiten und Zeiten werden schwerlich in einer Andacht zu den sieben Schmerzen Mariens heilkräftig genährt werden, so sehr sie vielleicht dem Beispiel der demütigen Gottesmagd nachzueifern bereit und in der Lage sind.

b) Die der Zukunft angemessenen, spannungs- und motivreichen kirchlichen Anregungen zur Spiritualität, bisher als Reduktion charakterisiert, können und müssen jedoch auch mit Hilfe der korrelierten Kategorie »Expansion« gekennzeichnet werden. Diese steht der vorgenannten reduktiven also nicht gegensätzlich, sondern in dynamischer Spannung gegenüber. Als Expansion sollen hier nämlich differenziertere kirchliche Anstöße und Anweisungen zu Spiritualität verstanden werden, die auf die Entwicklung von Spielraum und Stilbreite geistlichen Lebens der Gläubigen angelegt sind. Diese für das Morgen erforderliche Expansion kirchlicher spiritueller Allokutionen wird Gläubige in ganz anderem Maß als bisher zu epochalen,

regionalen, kulturellen und personalen spirituellen Verwirklichungen, Vorbetonungen und auch Auslassungen ermächtigen und ermutigen. Expansion wird spirituelle Infrastrukturen und Subkulturen zeitigen und begünstigen. Die gemeinte Expansion wird sich einmal als numerisch-formale darstellen. Sie wird der je besonderen Heilssituation und Heilsfunktion der in der Kirche versammelten einzelnen Rechnung tragen. Sie wird im Haus der kirchlichen Spiritualität viele Wohnungen einrichten und freigeben. Sie braucht deshalb an der Überzeugung von der essentiellen Dominanz dieser oder jener Grundform spirituellen Lebens vor anderen keine Abstriche zu machen. Noch weniger wird sie einen darin Beheimateten zum Auszug daraus veranlassen; wohl aber wird die Kirche von morgen ungenierter als die gestrige die existentielle Spiritualität der Gläubigen anregen und fördern müssen. Kirche dürfte morgen insbesondere das christlich durchreflektierte und verantwortbare soziale und politische Engagement, die Nächstenliebe im »Greifraum«, die nationale und internationale politische Wirksamkeit, Entwicklungshilfe und Friedensbemühungen derart spirituell einholen, daß sie der und jener als seine (jetzt) entscheidende, vielleicht sogar einzig notwendige Weise geistlich zu leben ansehen darf¹⁵. Exemplarisch-konkret: Die Kirche der Zukunft sollte den beherbergen und belobigen, der trotz redlichen Bemühens für die ihm zugängliche Form von Liturgie, ja für liturgische Vollzüge schlechthin zeitweilig oder zuständlich unfähig ist, jedoch auf diese oder jene andere genuin christliche Weise geistlich lebt. – Die wirklich geistlich interessierte und bemühte Familie in der Diaspora, deren heranwachsende Kinder sich in der Eucharistiefeyer der einzig erreichbaren Kirche zu Tode langweilen, wird vermutlich morgen auch sonntags »nur« hauskirchlich leben dürfen, zumal wenn sie das nachbarschaftlich mit Gleichgesinnten zusammen tut.

Sodann wird Expansion kirchlicher spiritueller Hilfestellungen sich als deren materiale Differenzierung kundtun. Die Variationsbreite von Voraussetzungen und Erfordernissen, von Gegenstand und Häufigkeit der kirchlichen geistlichen Übungen wird größer werden. Nicht nur ihr objektives Gewicht, sondern auch ihre je subjektive Heilsbedeutsamkeit wird ihr Aussehen und ihren Anspruchsgrad festlegen. Charisma und Armseligkeit, Bedürfnisse und Fähigkeiten der Gemeindeglieder werden die kirchlichen Frömmigkeitshilfen maßgeblicher und nachdrücklicher als bisher bestimmen müssen. Pastoral von morgen

¹⁵ K. RAHNER, *Über die Einheit*, (Anm. 7), ders., *Frömmigkeit*, (Anm. 1); *Pastoralconstitution*, Nr. 73–93 (Anm. 2); A. KASSING, *Glauben*, 157 (Anm. 1); K. H. WEGER, *Gotteserfahrung*, 353 (Anm. 4); PAUL VI., *Populorum progressio*, in: *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 218–230; J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.

wird den personalen Elementen der Spiritualität mindestens nicht weniger Aufmerksamkeit als den sakramentalen widmen. Solche Auffaltung und Entsprechung geistlicher Vollzüge hat beste Tradition in der gemeinschaftlichen Frömmigkeit des alt- und neubundlichen Gottesvolkes. Das vorchristliche Judentum nahm in seiner gesetzten und gelebten Spiritualität auf die »Vorhofreligiosität« der »Gottesfürchtigen«, halb bekehrter Heiden, Rücksicht. In der alten Kirche besaßen der Katechumenat wie die als Stand anerkannten »Propheten« geistliche Sonderrechte und Sonderformen. Und gegenwärtige Missionsstrategie und -taktik kennen einen auch geistlich spezifisch angesprochenen Präkatechumenat¹⁶. Die Verpflichtung zur spirituellen Expansion der Kirche von morgen impliziert unbezweifelbar eine solche zum Experimentieren. Dessen kritische Kontrolle ist notwendig und unbestritten. Vorrang vor dieser müßte jedoch die mutige, zu Risiken und Vorläufigkeiten bereite Förderung des Probierens und Studierens in der Kirche haben. Das erhalte, in Parenthese bemerkt, der sichtbaren Kirche manchen redlichen und nützlichen unruhigen Geist. Exemplarisch-konkret: Neben die liturgischen Voll- und Hochformen, speziell der Eucharistie, werden morgen differenziertere und überschaubarere liturgische Teil- und Einzelvollzüge treten müssen. Diese sollten – etwa – jüngeren Kindern und liturgisch erst Heranreifenden geistlich vollziehbar und hilfreich sein¹⁷. – Junge und überhaupt dem Zeitstil geöffnete Christen dürfen von der Zukunftskirche weiteren Spielraum für ihre liturgische, speziell musische und kerygmatische »Fantasie für Gott« erwarten. Es ist prinzipiell nicht einzusehen, warum die Kirche, die die Bewegungsgesetze von Litanei und Rosenkranz vollzieht und empfiehlt, nicht auch in unseren Breiten und Räumen anderwärts erwachsenen ansprechenden Rhythmen Raum geben könnte¹⁸. – Stärker als die bisherige Kirche wird die von morgen vermutlich und hoffentlich ihre spirituellen Anreden auch »vor Ort« Gestalt annehmen lassen, inmitten und aufgrund der Lebenswelt dieser oder jener ihrer Glieder und gemäß

¹⁶ Vgl. *In Afrika: »Vor-Katechumenen« – »Freunde der Christen«*, in: *Der christliche Sonntag* 12 (1960) 232f; *Nachricht zur Neuordnung des Katechumenates*, in: *Christ in der Gegenwart* 19 (1967) 98; *Missionsgebetsmeinung für Juli 1967*, in: *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 255–257.

¹⁷ J. A. T. ROBINSON, *Eine neue Reformation?*, München 1965, bes. 92f; C. VAN OUWERKERK, *John A. T. Robinsons pastorale Herausforderung*, in: *Diakonia* 1 (1966) 28–42; W. NASTAINCZYK, *Eigenständige Kinder-Sonntagsgottesdienste?*, in: *Katechetische Blätter* 91 (1966) 667–669; A. KASSING, *Glauben*, 70f (Anm. 1).

¹⁸ Vgl. G. SCHNATH, *Fantasie für Gott*, Stuttgart-Berlin 1965; K. HOFFMANN, *Gottesdienste für junge Leute*, Stuttgart 1966; K. RAHNER, *Frömmigkeit*, 31 (Anm. 1); L. ZENETTI, *Heiße (W) Eisen*, München 1966; ders., *Altes und neues Singen im Gottesdienst*, in: *Lebendige Seelsorge* 18 (1967) Heft 2.

deren Stilgesetzen. Geleitet werden könnten solche besonders gut von Teilzeit- und berufsgruppenspezifischen Priestern und Diakonen. Für die Heranbildung solcher eröffnet der holländische Episkopat – offenbar in Anlehnung an deutsch-österreichische Vorschläge – eben Möglichkeiten¹⁹. Auch dürfte morgen die Andachtsbeichte unbefangener als heute als nur einer und ein wahlfreier Vollzug christlicher Buße unter mehreren Möglichkeiten angesagt werden.

Derartiges Bemühen der Kirche von morgen um der Heilslage ihrer Glieder angemessene spirituelle Anforderungen und Anweisungen bedarf freilich eines Pendants, der spirituellen Initiationen und Initiativen des gläubigen Gottesvolkes. An ihrer architektonischen Vorverwirklichung, der Wallfahrtskirche Le Corbusiers von Ronchamp, ist abzulesen: Morgiger Spiritualität wird nur dann die wünschenswerte farbige Fülle eigen sein, wenn sie die je besonderen Einbruchstellen Gottes in das Leben der einzelnen und ihre spezifischen Zugänge zu Gott umschließt.

2. Angemessener Vollzug von Spiritualität durch kirchlich Gläubige

a) Die absehbare Zukunft ruft den kirchlich Gläubigen einmal zur geistlichen Eigenständigkeit, zur Induktion auf. Sie fordert Ingenium und Intuition von ihm. Existentielle christliche Frömmigkeit von morgen, auch wenn sie *intra et iuxta leges ecclesiasticas essentialia* bleibt, wird sich weiterhin nicht nur nicht *propter*, sondern *praeter leges praedictas* auszeitigen. Gläubigkeit von morgen, die sich gegen so viele Widerstände von außen und innen durchhalten muß, bedarf nämlich (wenigstens) eines je besonderen, in gewisser Weise trotzigem, personal-spirituellen Fundaments. Das alltägliche Rollenspiel christlichen Lebens mit seinen raschen Szenenfolgen und seinen vielen Stegreifauftritten erheischt angestrengte, immer neu aufgenommene geistliche Vor- und Nachbereitung, oft sehr einsame, ja zuletzt stets einmalige. Zumindest am Kreuz des Scheiterns um seines christlichen Namens willen hängt jeder allein in nackter Freiheit vor Gott, in der differenzierten Welt von morgen noch mehr denn je. So darf, ja muß der gewöhnliche Gläubige von morgen – unverdrossener als je einer vor ihm – charismatisch je seinen ureigenen Heilsweg zu gehen suchen. Erfinderisch und gehorsam zugleich hat er das ihm jeweils Zugewiesene christlich-verantwortlich anzunehmen und auszukaufen. Mehr denn je bislang ist er spirituell selbstverantwortlich: Was *seinen* Glauben angemessen geistlich begründet und bekundet, ermöglicht und ersichtlich macht, kann dem spirituellen Grundbestand anderer sehr unähnlich sein. Die geistliche Fülle oder Kargheit, die sprudelnde oder sparsame, hier oder da ausdrückliche oder einschlußweise Frömmigkeit eines Christen von morgen, das Maß seines

¹⁹ Holland: *Priester im Zweiterberuf*, in: *Regensburger Bistumsblatt* 36 (1967) Nr. 13, 8.

Weltdienstes und Weltgebrauches kann und darf letztlich nur sein Gewissen bestimmen. Den Glaubenden von morgen ist es also einmal aufgegeben, in zähem Ringen, dem Erzvater Jakob gleich, zu prüfen, welche der kirchlichen spirituellen Angebote ihm jetzt am meisten nahegelegt, seinem Dienst vor Gott am förderlichsten sind. Er wird sodann aber darauf gefaßt sein, daß ausgerechnet und nur er bisher unbetretenes geistliches Gelände erobern und bekanntmachen soll. Der Christ, der morgen seine ihm angemessene Spiritualität darzuleben und ihr in der Kirche Anerkennung zu verschaffen sucht, tut deshalb gut daran, nüchtern mit einem gewissen Antagonismus und Richtungsmachtkämpfen in der Kirche von morgen zu rechnen, nicht zuletzt auf geistlichem Gebiet²⁰.

Auf all das hin ist schwerlich zu bezweifeln, daß die entscheidende Quellkammer, ja die Grundform jeder der Zukunft angemessenen Spiritualität die personale Meditation sein wird. Der geistliche Mensch von morgen wird aus je seiner Frage nach Gottes Willen, aus seiner Hingabe an diesen leben, aus der Vororientierung seiner schon einsichtigen und noch verborgenen Zukunft auf Gott und aus dem Gericht, das er so gut als möglich im Namen Gottes über seine Gegenwart und Vergangenheit hält²¹. Formen und Räume solcher individualen und aktiven Besinnungen auf angemessen gläubiges Leben werden so vielfältig sein wie die Heilssituation ihrer Träger; daß Spiritualität und Gläubigkeit von morgen grundsätzlich der täglichen ausdrücklichen und nicht zu knapp bemessenen Meditation bedürfen, läßt sich hingegen mit sehr großer Sicherheit behaupten.

b) Isoliert gesehen oder gar verabsolutiert werden darf der einsam-induktive Charakter der Spiritualität von morgen jedoch nicht. Zweifellos gilt für morgen erst recht, was Walter Dirks bereits auf dem Stuttgarter Katholikentag von 1964 festgestellt hat: »Ohne Muße und Besinnung, ohne Kontemplation und lebendiges Gebet und ohne die kräftigende Nähe geliebter Menschen in Familie und Freundschaft können wir die Menschen nicht werden, die Gott ... braucht«²². Soll und will die Spiritualität der Christen von morgen nicht zu pietistischen Subjektivismen oder kirchlichem Anarchismus ausarten, wollen Christen deren leisen Anspruch nicht rettungslos vom Lärm des viel lautstärkeren Faszinierenden oder Furchtbaren in dieser Weltzeit übertönen lassen, bedarf diese Spiritualität auch der Solidarität und Integration. Das alte: »vae soli« gilt auch dem Glaubenden von morgen, wenigstens in zwei-

²⁰ Vgl. R. VÖLKL, *Christlicher Lebensvollzug*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Freiburg-Basel-Wien 1964, 384f.

²¹ Vgl. A. AUER, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf 1960, bes. 206–211; 260–265; 292–296.

²² W. DIRKS, *Erneuert Euer Glauben und Beten*, in: *Wandelt euch durch neues Denken*, Würzburg 1964, 31.

facher Hinsicht. Er wird sich verirren, jedenfalls auf die Dauer und in der Regel, wenn er nicht in geistlicher Kommunikation steht. Im wünschenswerten Maß absichern und durchklären, anbieten und durchsetzen kann der einzelne sein spirituell Charismatisches nur im Gespräch und unter dem Gericht anderer, die gleichzeitig und gleichsinnig, wenn auch vielleicht nicht gleichartig mit ihm geistlich unterwegs sind. Diese Feststellung erinnert nicht so sehr an die legislative und pönale Gerechtsame des spirituellen Führungsamtes der universalen oder regionalen Kirche. Diese ist selbstverständlich unbestritten und der Gemeinschaft der Glaubenden von morgen sogar gewiß besonders vonnöten. Dieses Dienstamt wird aber zweifellos sehr spar- und behutsam vorgehen und maßgeblicher als heute von weltzeiterfahrenen Kräften getragen werden. In Laienräten beginnen sich solche beispielsweise schon jetzt zu sammeln. Das solidarisch-integrative Prinzip, das Spiritualität von morgen zweifellos auch stigmatisieren wird, dürfte sich vielmehr vorab in kleinen institutionalisierten oder informellen Gruppierungen realisieren. Allein inmitten solcher nicht ghettohaft abgekapselter, sondern weltverantwortlicher Gruppen, in deren redlichem geistlichem Mit-, Für- und Gegeneinander wird sich morgen in der Regel angemessene Spiritualität auszeitigen. Gemeinschaften, die unter solchem Gesetz angetreten sind und sich ihm immer neu unterstellen, wachsen in der Kirche allenthalben heran. Jede von ihnen hat Anlaß zu Dank und Besinnung.

Es bleibt ihnen und der Kirche insgesamt, menschlich gesprochen, jedoch noch viel zu tun, um Spiritualität von morgen, ihre Angemessenheit, mitzuwirken. Verzagt zu machen braucht diese vox dei in der vox temporis nicht. Der alte Gott kann sich auch in der neuen Zeit aus Steinen Kinder erwecken (vgl. Lk 3,8f) und legt vielleicht auch morgen seine Gnade gern in leere Hände.

Ignaz Zangerle

Von der Daseins-
erhellung zur
Lebensbewältigung

Zum Selbstverständnis
der katholischen
Erwachsenenbildung

I. Die Zeitfordertheit
der Erwachsenenbildung

Versuchen wir, uns den Strukturwandel, in dem sich die Gesellschaft von heute befindet, durch Nennung einiger bedeutsamer Vorgänge bewußt zu machen. Dazu gehört vor allem der Prozeß ihrer inneren Demokratisierung. Er entfaltet sich in drei innerzivilisatorischen Reifungsvorgängen. Die Emanzipation der Arbeitnehmer von der Vorherrschaft der Arbeitgeber nähert sich bereits dem Ziele, ebenso die Befreiung der Frau von der Vormundschaft des Mannes. Die relative Mündigkeitserklärung der Jugend von den Erwachsenen wird in ihrer Tragweite noch immer nicht erkannt. Wenn man als junger Mensch in die perfektionierte Arbeitsgesellschaft eingespannt ist, verlangt man seinen Anteil auch an der Freizeitgesellschaft der Erwachsenen. Unsere westliche Gesellschaft strebt immer stärker einer Koexistenz der Klassen, der Geschlechter und der Generationen zu. Sie besteht aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern, aus Selbständigen und Abhängigen, aus Männern und Frauen, aus Erwachsenen und Jugendlichen. In dieser entpatriarchalisierten Gesellschaft gibt es weder Standes- noch Geschlechts- noch Altersprivilegien. Das Verhältnis der Partnerschaft gilt nicht nur als Norm der innerbetrieblichen Zusammenarbeit, sondern in wachsendem Maße auch für das Zusammenleben der Menschen in Ehe, Familie, Schule und Kirche.

Zugunsten der inneren Demokratisierung wirkt sich auch der Trend zur Bildungsgesellschaft aus. In einer dynamischen Gesellschaft, die vom Wechsel der Produktionsmethoden und Konsumstile ebenso geprägt wird wie vom derzeit noch nicht absehbaren Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technik, kann sich der einzelne sozial und wirtschaftlich nur behaupten, wenn er sich einem lebenslangen und allseitigen Bildungsprozeß (éducation permanente et totale), eben der Erwachsenenbildung, unterwirft. Sie, die Erwachsenenbildung, wird in Hinkunft mehr als eine lebensbegleitende Funktion ausüben. Sie wird als konsequente Fortführung nicht nur der Schulbildung und der Berufsbildung, sondern auch jeder Hochschulbildung betrachtet werden müssen. Die Bildungsgesellschaft teilt einerseits dem einzelnen die Lebenschancen zu, andererseits schafft sie erst die Voraussetzungen, damit die demokratisch verfaßte Gesellschaft von möglichst vielen ihrer Glieder geistig und politisch mitverantwortet werden kann.

Derselbe Trend zur inneren Demokratisierung ist auch in der Entwicklung von einer Arbeits- zu einer Freizeitgesellschaft erkennbar. Glaubte früher der einzelne Mensch der säkularisierten Gesellschaft, seinen Lebenssinn in der Arbeit als solcher zu erkennen, so scheint heute bei einem nicht geringen Teil der jungen Generation die Tendenz vorzuherrschen, mit möglichst wenig und beliebiger Arbeit möglichst viel Geld zu verdienen, um damit eine

möglichst lange und genußvoll zu verbringende Freizeit zu finanzieren. Aber dieser Mißbrauch der Freiheit darf uns ebensowenig wie die offenbare Unfähigkeit der breiten Massen, von diesem Mehr an freier Zeit einen erholenden Gebrauch zu machen – die Massenmedien im Dienste einer »Industrie der Lebensfreude« beuten dieses Mißverständnis in jeder Weise aus –, den Blick auf den innerzivilisatorischen Fortschritt verstellen. Er besteht darin, daß die Freizeit zur Muße werden kann, indem sie sowohl zur körperlichen Erholung und seelischen Besinnung wie zur Bildung und zur Betätigung des Schöpferischen im Menschen genutzt werden kann. Sowohl die sozialpolitische Entwicklung in der Form des gesetzlich verankerten bezahlten Urlaubs für alle wie die Automatisierung der industriellen Produktion haben das gesellschaftliche Privileg der Muße, der Freizeit, das früher nur den herrschenden Schichten zustand, zu einem Recht aller Glieder werden lassen. Alle Linien der heutigen gesellschaftlichen Entwicklung zielen also auf die Ablösung der verschiedenen Formen einer paternalistisch geführten Gesellschaft durch eine von mündigen Menschen verantwortete Gesellschaft hin. Dies bedeutet, daß die Führungsschichten verbreitert werden müssen, was nur möglich ist, wenn ein gesamtgesellschaftliches Verantwortungsbewußtsein geweckt, gefördert und lebendig erhalten wird. Es ist nicht die letzte Aufgabe der Erwachsenenbildung, an dieser Fundamentaldemokratisierung der industriellen und dynamischen Gesellschaft durch Erziehung zu mitbürgerlicher Haltung mitzuwirken.

Ein weiterer symptomatischer Vorgang der gesellschaftlichen Entwicklung ist deren Komplexität durch die Verzahnung ihrer äußerst differenzierten Bereiche. Werfen wir nur einen Blick auf die berufliche Spezialisierung einer arbeitsteilig verbundenen Gesellschaft: Heute kennt die deutsche Sprache allein rund 11 000, die englische rund 30 000 verschiedene Berufsbezeichnungen. Fast unübersehbar wird das Gefüge unserer Gesellschaft, wenn wir an die Folgewirkungen jener Entdeckungen und Erfindungen denken, welche die zweite Phase der industriellen Revolution markieren: der Kernspaltung (und der Kernfusion), der Kybernetik, des Syncom, des Laser und des Maser. Dadurch werden sowohl die Machbarkeit wie die Künstlichkeit unseres Lebens sich ins Ungemessene steigern. Zur Komplexität dieser Gesellschaft gehört schließlich der paradoxe Tatbestand, daß derselbe Prozeß der Rationalisierung, Taylorisierung und Automatisierung der industriellen Produktion, welcher den Lebensstandard der Massen sichert, im selben Atemzug die Grundlagen unseres kreatürlichen Daseins gefährdet: durch die Verunreinigung der Luft, durch die Verschmutzung der Gewässer, durch die Versteppung der Böden usw.

Als letztes Symptom des gesellschaftlichen Strukturwan-

dels sei dessen beschleunigter Rhythmus hervorgehoben. So haben sich im Bereich der Naturwissenschaften und der parallel entstandenen Techniken – der Singular »Technik« scheint mir überholt – allein im 19. Jahrhundert mehr weittragende Entdeckungen und Erfindungen abgespielt als in allen Jahrtausenden der vorangegangenen Menschheitsgeschichte; in den ersten 30 Jahren des 20. Jahrhunderts wieder mehr als im ganzen 19. Jahrhundert. Schließlich sind in den letzten 30 Jahren des 20. Jahrhunderts dem »homo faber« wichtigere wissenschaftliche und technische Fortschritte geglückt als von 1900 bis 1930. Allein das Fachwissen eines Ingenieurs, der in seinem 25. Lebensjahr seine Berufsausbildung mit dem Diplom einer Hochschule abgeschlossen hat, ist bereits überholt, wenn er sein 40. Lebensjahr erreicht hat. Entsprechend den Forschungs- und Produktionsmethoden ändern sich auch die Lebensformen innerhalb dieser durchrationalisierten, durchtechnisierten Gesellschaft in beschleunigtem Rhythmus.

Man muß daher P. Liégé recht geben, wenn er feststellt, daß in dieser dynamischen, komplexen und demokratisierten Gesellschaft unter denen, die im Stadium der Kindheit oder der Jugendlichkeit steckengeblieben sind, die Zahl der Ungeeigneten und Nervenkranken um ein Vielfaches wächst¹. Die Welt der industriellen Arbeit und des Freizeitkonsums verlangt stärker als die brauchtümlich vorgeprägte des Bauerntums und des Handwerker-tums den erwachsenen, reifen, mündigen, wahlfähigen Menschen, wenn er sich nur als Mensch, sie fordert eine zweifache Mündigkeit, wenn er sich als Mensch und Christ in ihr behaupten will. (Es wäre ein gefährliches Mißverständnis, wenn man das von Johannes XXIII. immer wieder geforderte *aggiornamento* an die Welt von heute nur als oberflächliche Anpassung im Äußeren gelten lassen wollte.) In dieser zugegeben summarischen Analyse des gesellschaftlichen Wandels wurden bewußt nur Entwicklungstendenzen aufgezeigt, welche nicht mehr rückgängig zu machen sind. Ihnen kommt damit die Qualität des Geschichtsrichtigen, des Geschichtsfälligen zu. Dies bedeutet aber, daß wir versuchen müssen, diese Wachstumsprozesse zu erkennen, anzunehmen und zu Bedingungen für das Kommen des Reiches Gottes zu gestalten. Wir leben nicht mehr in einer statischen, sondern in einer dynamischen Gesellschaft, nicht mehr in einer ständisch gestuften, sondern in einer weithin demokratisierten Gesellschaft, nicht mehr in einer durchgängig christlichen, sondern in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft. Wir können uns als Christen der immanenten Erlösungshoffnung einer sich wandelnden

¹ P.-A. LIÉGÉ, *Mündigkeit in Christus. Psychologische und theologische Grundlagen der Erwachsenenbildung*, Freiburg 1962.

II. Was ist Erwachsenenbildung?

Welt nicht entziehen, wenn anders wir das Salz der Erde bleiben oder doch wieder werden wollen.

Wenn man unter Erwachsenenbildung die Bildung von physisch Erwachsenen zu geistig Erwachsenen versteht, so erhebt sich sofort die Frage: Wer ist denn der Erwachsene? Genauer: Welches ist die besondere Aufgabe und die besondere Wertgestalt, welche dieser Altersstufe entspricht? Andragogisch gesehen ist ja nicht der jeweilig erreichte psychische Zustand das Problem, sondern die seinsmäßige Verpflichtung angesichts der Aufgabenstellung dieser Lebenslage. Sie läßt sich nach P. Liégés Schrift *Adultes dans le Christ*² nach folgenden fünf Richtungen konkretisieren:

Der Erwachsene ist derjenige Mensch, der eine gewisse Einheit seiner Persönlichkeit erreicht hat;

der Erwachsene läßt sich nicht mehr von Stimmungen leiten, sondern hat sein Leben auf Überzeugungen gegründet;

der Erwachsene weiß, daß er für sein ganzes Leben verantwortlich ist;

der Erwachsene ist ein Mensch der Gemeinschaft;

der Erwachsene hat sich der ganzen Erfahrungswirklichkeit angepaßt.

Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß das Erwachsensein selber ein statischer Zustand und daß der Erwachsene gegenüber den Lebensstufen des jugendlichen und des alternden Menschen der vollkommene, der normgebende Mensch wäre. Die Lebenslandschaft des Erwachsenen ist keine von strahlender Sonne beschienene Hochebene, sondern sehr oft ein zerklüftetes Massiv unter bewegtem Himmel.

Gerade der Erwachsenenbildung liegt die Erfahrung zugrunde – und darauf hat Franz Pöggeler in seinem bekannten Buch über die Anthropologie des Erwachsenseins hingewiesen³ –, daß dieser Habitus sich in steter Krise und Ungewißheit vollzieht, daß der Erwachsene seinen Selbststand immer wieder neu sichern und erweitern muß. Auch beim Erwachsenen gibt es Entwicklungs- und Reifephasen. Erst allmählich erwächst ihm die Fähigkeit, sein je eigenes Leben zu gestalten. Schrittweise erfährt er sein Leben sowohl als einen Entwurf auf Vollkommenheit hin und zugleich die diesem Leben innewohnende unüberwindliche Diskrepanz zwischen Wunsch und Erfüllung. In der Erfahrung der wesensgemäßen Bruchhaftigkeit des Lebens wird jede Hoffnung zunichte, dem Erwachsenen könnte je die Stufe menschlicher Vollkommenheit gelingen. Es sind ganz bestimmte existentielle Erfahrungen, die freilich erst dann, wenn sie vom Menschen in die Reflexion aufgenommen werden und sich als Sinnfragen

² A. a. O.

³ F. PÖGgeler, *Der Mensch in Mündigkeit und Reife*, Paderborn 1964.

enthüllen, ihn zum Erwachsenen machen oder ihm wenigstens teilhaft die Welt der Erwachsenen erschließen.

Solche Erfahrungen und Erkenntnisse sind:

die der Liebe von Mann und Frau, die Erfahrung des Du, aber in der Weise des andersgeschlechtlichen Du;

die der Ehe – das notwendige Erwachen aus dem erotischen Traum, mit einem anderen Menschen zur Einheit verschmelzen zu können und die Notwendigkeit, eine ungeträumte Zweisamkeit zu beginnen;

die der Familie – die Erfahrung etwa der Vaterschaft, das physisch gezeugte Kind noch einmal, aber dieses Mal geistig zu zeugen, in die Welt hineinzuzugehen;

die des Todes eines geliebten Menschen – denn erst dann, wenn ein geliebtes Antlitz ins Todesdunkel weggesunken ist, erfahren wir die Realität des Todes in ihrer Schrecklichkeit. Liebe ist ein Anti-Tod-Elixier. Eine einfache Existenzanalyse des Satzes: »Ich liebe dich = Ich will nicht, daß du stirbst. Ich möchte, daß du immer bei mir bleibst« erweist dies;

die Erfahrung der Arbeit und des Berufes; die Erfahrung der öffentlichen Ordnungen; die der Geschichte als einer Lebenswirklichkeit.

In der schrittweisen Bewältigung dieser Erfahrungen und Erkenntnisse vollzieht sich ein Großteil des Lebens des Erwachsenen. Diese Erfahrungen können genausowenig wissensmäßig auf der Stufe der Schulbildung und Jugend-erziehung vorweggenommen werden wie die aus jenen hervorbrechenden Fragenöte, welche eine Antwort vom Philosophischen oder Religiösen her erfordern. Eine Philosophie muß es freilich sein, welche die irdische, die kreative Wirklichkeit insofern ernst nimmt, als sie ihr einen Zeichen- und Mitteilungscharakter zuerkennt, etwas dem Menschen Korrespondierendes. Hier liegt nicht nur die psychologische, sondern auch die seinsmäßige Problematik jedes lebenskundlichen, gemeinschaftskundlichen oder gegenwartskundlichen Unterrichts.

Versuchen wir, uns nach dem Objekt den Vorgang und das Ergebnis der Bildung von Erwachsenen zu Erwachsenen deutlich zu machen. Über alles Leistungs-, Nutzungs- und Sicherungswissen hinaus will jeder Mensch, sofern er nur geistig wach ist, den geistigen Ort kennen, an dem er lebt. Noch nie war dieses Erkenntnisbedürfnis gerechtfertigter als heute, da der Mensch über die modernen Massenmedien mit Informationen aus allen Wissensgebieten und aus allen Lebensbereichen förmlich überschüttet wird, ohne den Stellenwert und den Zusammenhang der berichteten Tatsachen, Werte und Ideen zu kennen; heute, da von allen Seiten in einem Maße an die Triebbereitschaften und an die Interessen des Menschen appelliert wird, daß die Überfülle des Interessant-Gemachten das Relevante, das Lebensbedeutsame, ständig zu überwuchern droht. So müßte sich heute ein nicht gerin-

ger Teil der verwirrten Menschen für einen geistigen Ordnungsvorgang zugänglich zeigen, der ihnen das Leben, das Dasein, die Wirklichkeit überschaubarer und durchschaubarer zu machen verspricht.

Das Bewußtsein des Menschen möchte die erfahrenen Welt-Stücke einem größeren Beziehungsfeld, eben einer »Welt«, einem Weltganzen, eingeordnet wissen. Diesen Blick auf die ganze Welt und die besondere Wissensart, die in diesen Blicken aktiviert wird, nennen wir mit Philipp Dessauer das »Weltbild«⁴. Danach ist alles Weltbildliche Gegenstand eines geistigen Ordnungswissens, des Daseinswissens, welches erst für die andere Seite menschlicher Bildung: das innere Geformtsein, die Selbstbeherrschung und die Entsagung das Fundament abgibt. Zum Weltbild in diesem Sinne gehört nach Dessauer eine bestimmte Ansicht vom Anfang der Welt, vom Beginn des menschlichen Lebens auf dieser Erde, von den Aufgaben des Menschen in dieser Welt, und dazu gehört wiederum das Wissen vom Ende und vom Ziel des Menschen. Dieses auf ein Weltbild zielende Wissen ist mehr als die Grundüberzeugung, auf der die neutrale Erwachsenenbildung aufbaut und die sich vielleicht in folgenden Sätzen zusammenfassen ließe: Das Dasein des Menschen und der Welt hat einen Sinn. Dieser ist nach der Weise der Vernunft erkennbar. Der Mensch ist ein Wesen, das der Liebe wert ist. – Danach trennen sich bereits die Wege. Soziologismus, Psychologismus, Szientismus, Eudämonismus, Humanitarismus, Relativismus, Neutralismus, Synkretismus heißen die weiteren Wegmarken dieser Form der Erwachsenenbildung. Die Aufgabe, die Welt von heute den überforderten Menschen überschaubarer und durchschaubarer zu machen, bleibt oft in der Information stecken.

Im Daseinswissen, das die Ebenen des Leistungs-, des Nutzungs- und des Sicherungswissens übersteigt, beginnt erst der Mensch sich selbst zu verstehen. Dieses Daseinswissen ist untrennbar verbunden mit einem Hereindenken Gottes in diese Welt. Das Weltbild im Ganzen wird überhaupt erst im Gottesverhältnis möglich; denn alle das Weltbild aufschließenden Fragen sind – wieder nach Philipp Dessauer – Grenzfragen und gehen über die Welt hinaus: Anfang, Mitte, Ende und Sinn der Geschichte; die menschliche Arbeit als Unterwerfung der Erde; die Frage nach der Garantie der Treue; die Frage nach dem Sinn des Leibes; die Frage nach dem Wesen des Menschen. Jede dieser aus leidvoller Lebenserfahrung aufsteigenden Sinnfragen kann nur beantwortet werden, wenn zuvor die Frage nach dem Verhältnis von Gott,

⁴ P. DESSAUER, *Vom Sinn und der Notwendigkeit der christlichen Erwachsenenbildung*, in: ders., *Grundfragen christlicher Erwachsenenbildung*, Klagenfurt 1959.

Welt und Mensch beantwortet ist. Dies bedeutet, daß jede Bildung, die auf Erwerb von Daseinswissen ausgeht, in Heilswissen, in theologische Bildung ausmündet, daß also jede auf echte Antworten zielende Erwachsenenbildung in religiöser Erwachsenenbildung ihre Spitze findet.

Unter religiöser Erwachsenenbildung wird man also einen Vorgang, ein Erkennen, ein Wissen verstehen, das sich gewissermaßen hin und her bewegt zwischen dem Offenbarungswort Gottes und den zu erfahrenden Gegebenheiten der Welt. Ein Wissen, das sich nur entfalten kann, indem zugleich sich das Gottesbild ausweitet und das Menschenbild sich vertieft. Es ist die *fides quaerens intellectum*, die zur religiösen Erwachsenenbildung führt, es ist das von der Kirche nie aufgegebenene *rationabile obsequium*. Gerade der gläubige Mensch kann ohne eine geistige Standortbestimmung nicht auskommen. Die aufdringlichen Erfahrungen der heutigen Zeit fordern ebenso gebieterisch die Sicht des Ganzen im Welt- und Menschen-dasein wie die Einbewältigung dieses Ganzen in die Existenz des Menschen hinein. Ohne eine »reale Vision der Welt«, wie sie die religiöse Erwachsenenbildung anstrebt, verfehlt aber Erwachsenenbildung ihre Aufgabe: dem Menschen in seiner Fragenot durch Daseinserhellung zur Lebensbewältigung zu verhelfen.

III. Religiöse Erwachsenenbildung

Während die Notwendigkeit religiöser Erwachsenenbildung, ihre Ziele und ihre Thematik bisher gewissermaßen von außen, von unten, von einer zu Ende gedachten Bildungs-idee her zu begründen versucht wurde, soll dasselbe noch einmal unternommen werden, dieses Mal aber von innen, von oben, von einer konkretisierten Verkündigungstheologie her.

Bruno Dreher hat mit besonderem Nachdruck die wichtigsten Gründe dargelegt, warum das Vorkatechumenat, welches heute der Religionsunterricht der Kinder und Jugendlichen darstellt, durch eine Volleinführung der Erwachsenen in das Glaubensleben, eben durch das eigentliche Katechumenat auf der Erfahrungs- und Erkenntnisstufe der Erwachsenen ergänzt werden muß⁵:

Die Krise und Unzulänglichkeit des Vorkatechumenats der Kinder, der Schulpflichtigen und der Jugendlichen haben ihren Grund in der mißverstandenen Natur des Kindes überhaupt. Dieses kann nur »kindlich existentiell« mit Christus eins sein.

Der Verlust an stützender Tradition und an Gemeinschaft führt zu einem raschen Schwinden der Glaubenssubstanz im Kirchenvolk; die personale Glaubenseinsicht und Glaubensentscheidung setzen nämlich als die der Diasporasituation angemessenen Verhaltensweisen immer mehr erwachsene Vollpersonen voraus.

⁵ B. DREHER, *Gedanken zur religiösen Erwachsenenbildung*, in: *Erwachsenenbildung* 3/1961.

Die heutigen Formen der religiösen Glaubensunterweisung reichen angesichts der Dichtigkeit und Widerständigkeit einer säkularisierten Welt nicht aus, um die fortschreitende Glaubensverkümmern und das wachsende Unbehagen über einen nur kindlich vollzogenen Eintritt ins Christentum von den Erwachsenen wegzunehmen.

Die Kluft zwischen dem Mündig- und Erwachsenein auf den profanen Lebensgebieten und dem Unmündigsein im Glaubensleben löst heute nicht nur bei den Intellektuellen, sondern auch in breiten Schichten des Kirchenvolkes ein wachsendes Gefühl des Umsonst aus.

Wenn aber der lautlosen Flucht der vielen, welche zwar in der Kirche geboren und getauft wurden, aber sich nie in sie hineinentschieden haben, wenn diesem Wegsinken aus der Kirche auf die Dauer wirksam begegnet werden soll, bedarf es, wieder nach Dreher, einer religiösen, einer theologischen Erwachsenenbildung. Ihre Aufgabe wäre die Glaubensbildung des erwachsenen Christen und seine Einführung in das christliche Leben überhaupt. Obwohl mit dieser unzertrennlich verbunden, muß sie von der katholischen Erwachsenenbildung unterschieden werden. Dreher verdanken wir auch die erste Formulierung der Prinzipien, nach denen eine solche religiöse Erwachsenenbildung erfolgen müßte.

Um das Ziel religiöser, theologischer Erwachsenenbildung – Glaubensreife aus Glaubensverständnis – zu erreichen, müssen die zentralen Mysterien des Glaubens, die Grundhaltungen des christlichen Lebens und die Hauptaufgaben der christlichen Verantwortung in der Welt den Erwachsenen in einer klaren christlichen Unterscheidung dargelegt werden.

Das zweite Charakteristikum dieser religiösen Erwachsenenbildung besteht in der existentiellen Eindringlichkeit der Verkündigung. Das Geheimnis von der Wiederkehr des Herrn kann zweifellos nur der ahnen, der selber etwas von der Unumkehrbarkeit der Zeit erfahren hat. Das Geheimnis des Heils und des Unheils, der Verwerfung und der Versöhnung kann zweifellos im Vollverständnis nur der Christ erfassen, der *existentiell* um Gnade und Erlösung weiß. Die Mysterien selbst sind nach neutestamentlicher Auffassung dem Fortschritt des Erfassens vom Kinde zum Erwachsenen anheimgegeben. Das Wort von einem Wachstum zum Vollalter Christi deutet darauf hin.

Ein solches Glaubenskatechumenat wäre überhaupt als ein umfassendes Prinzip gesamt kirchlichen Lebens anzusprechen. Dieser Aspekt ist in der moraltheologischen Information des Kirchenvolkes ebenso wichtig wie bei der Neufassung einer zeitgemäßen Laienaskese.

IV. Katholische Erwachsenenbildung als Weltdiakonie

Ein solches Katechumenat für Erwachsene, um sie zu Erwachsenen in einem besonderen Sinne, d. h. zu mündigen Christen zu formen, würde nach Dreher dort in die spezifisch katholische Erwachsenenbildung ausmünden, wo Gott zum Menschen, das Christentum zum Leben, das Glaubensmysterium zur Welt in Beziehung gesetzt werden, in das, was Bernhard Hanssler »das Gespräch der Kirche mit der Welt« nennt. Die besondere Intention der katholischen Erwachsenenbildung wird also der von Gustav Thiels erstmals so genannten »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« gelten⁶. Dieser Bildungsprozeß setzt freilich eine neue, schöpfungszugewandte, das Alte Testament in das Neue voll hereinnehmende, entplatonisierte, gewissermaßen rehebraisierte Theologie voraus. Ein erster Wurf ist in dieser Richtung Alfons Auer mit seinem Buch *Weltoffener Christ* gelungen⁷. Auferstehungstheologie muß die Kreuzestheologie ergänzen.

Es muß endlich die Konsequenz aus der katholischen Lehre gezogen werden, daß die Welt, trotz der Möglichkeit, daß sie zu einem Raum der Gottesferne und Verlorenheit werden kann, weil der Mensch in Adam gefallen ist, Schöpfung Gottes geblieben ist und als solche in den Neuen Himmel und in die Neue Erde eingehen kann, weil wir nun einmal erlöst sind. Dieses Bildungsbemühen setzt – zweitens – eine Theologie voraus, welche biblisch-dynamisch die Geschichtlichkeit des Menschen ernst nimmt, indem sie im geschichtlichen Geschehen Reife-Möglichkeiten des Reiches Gottes erkennen will. Gott, der geschichtlich in die Welt gekommen ist, hat uns in seiner Offenbarung Übersetzungsbehelfe für das Leben und Verstehen der Geschichte an die Hand gegeben. Mit anderen Worten: Der Strukturwandel der modernen Welt ist nicht einfach Abfall von der objektiven, geoffenbarten Wahrheit, sondern enthält lauter Anstöße für ein wirklichkeitsoffenes theologisches Denken, dem Offenbarungsgut neue, bisher noch nicht einmal geahnte Erkenntnisse abzufragen. Beispiel: In welcher außerordentlichen Weise hat die französische Theologie die Gefährdung der traditionell christlichen Ehe zum Anlaß genommen, die sakramentalen Heilungsmittel zu ergründen und darzubieten! Thematisch würde dies etwa bedeuten: das Verhältnis von Glaube und Kultur, von Kirche und Pädagogik, von Moral und Politik, von Theologie und Medizin, von Technik und Person, von Wissenschaft und Dogma, von Beruf und Eschatologie, von Sexualität und Askese, von Freizeit und beschaulichem Leben, von Dichtung und verlorenem Paradies, von modernem Sterben und Auferstehungsglauben, von pluralistischer Gesellschaft und christlicher Mitverantwortung, einer der Religionen zu

⁶ G. THIELS, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, Salzburg 1954.

⁷ A. AUER, *Der weltoffene Christ*, Düsseldorf 1960.

den vielen Religionen. Es ginge um die jüngste Geschichte, damit in der Gegenwart und in der nächsten Zukunft geschichtsrichtig gehandelt werden könne. Die partnerschaftliche Ehe und das Gehorsamsgebot des Apostels Paulus für die Frau, die gesteuerte Fruchtbarkeit und die wechselseitige Aufdeckung des Geschlechtsgeheimnisses der Ehegatten, die Tiefenpsychologie und das Gewissen, der Massentourismus und die Erlösungsfreude, der tragische Beruf des Soldaten, der Christ und seine heidnischen Verwandten, die kreatürlichen Kommunikationsmöglichkeiten wären weitere Themen, welche als Beispiele für die spezifische Thematik einer katholischen Erwachsenenbildung gelten können. Sie umfaßt die ganze Offenbarung und die ganze irdische Wirklichkeit unserer Tage. Nicht erst durch die Pastoralkonstitution *Die Kirche in der Welt von heute* ist die totale Konfrontation fällig geworden.

Es geht in der katholischen Erwachsenenbildung weniger um das objektive Sittengesetz als um dessen sinnvolle Anwendung in der sozialen und wirtschaftlichen Welt, deren Komplexität so unerhört zugenommen hat, daß ihr auch die Kasuistik eines verdreifachten Noldin nicht mehr gewachsen wäre. Es handelt sich in ihrer Perspektive z. B. weniger um eine biblisch unterbaute Theologie der Ehe, sondern um deren Verwirklichung in einer Gesellschaft, welche durch die weithin erreichte Emanzipation der Frau gekennzeichnet ist. Dabei ist freilich zu sagen, daß dieses Problem im Rahmen der katholischen Erwachsenenbildung nur richtig gesehen werden kann, wenn zumindest der Erwachsenenbildner über die Theologie der Ehe Bescheid weiß. Wir dürfen nicht in den Fehler jener »Begegnungsindustrie« verfallen, welche das Wesen des Dialogs und dialogischen Verhaltens verkennt. Gespräch um des Gespräches willen führt zum Geschwätz. Das Gespräch muß, wenn es zu keiner Verständigung, zu keiner Verwirklichung führt, abgebrochen werden.

Eine weitere Voraussetzung katholischer Erwachsenenbildung ist die Anerkennung der relativen Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche. Es wäre eine völlige Verkennerung ihrer einzigartigen Aufgabe, zu meinen, die Kirche hätte gewissermaßen im untersten Fach ihres theologischen Panzerschranks auf alle Fragen und Nöte des modernen Lebens die entsprechenden Antworten und Remedien bereitliegen. Es sei nur daran erinnert, wie wenig brauchbare Bescheide über Widerstandsrecht, über Berechtigung oder Verwerfung des atomaren Krieges usw. von den Moraltheologen zu erhalten waren, als man sie in der Not des Augenblicks gebraucht hätte. Katholische Erwachsenenbildung wird daher neben dem Theologen immer auch den Fachmann, den Spezialisten, zu Rate ziehen müssen.

An dieser Stelle muß auf den Unterschied zwischen katholischer Erwachsenenbildung und Schulung hingewiesen

werden, selbst dann, wenn diese mit dem Beiwort »apostolisch« versehen wird. Schulung setzt nämlich Bildung voraus, sonst verfehlt sie ihren Zweck. Wenn man die Bildungsarbeit in den auf Aktion ausgerichteten Laienorganisationen ausläßt, dann erzieht man Funktionäre oder Aktivisten mit einem Stich ins Sektiererische, die vielleicht sehr gewandt sind, ihre Sprechweise beherrschen wie die Verkäufer von »Geld, Zeit und Arbeit sparenden« neu-erfundenen Haushaltsartikeln vor Warenhäusern, weil sie die Antworten auswendig gelernt haben, die aber keineswegs von einem inneren, gläubigen Verstehen beseelt sind. Bloß katholisch Indoktrinierte gleichen Menschen, welche ohne Schlüssel in die komplizierten Strukturen einer weithin verweltlichten Welt einzudringen versuchen.

Das Begreifen der Lebens- und Geisteswirklichkeiten im Glauben und deren Bewältigung kann auch in der katholischen Erwachsenenbildung meistens nicht systematisch betrieben werden, sondern nur aus der Perspektive der Lebenssituation. Natürlich wird etwa der Veranstalter von Tagungen und Seminaren einer katholischen Akademie eine relativ vollständige Übersicht aller Lebensbereiche und aller Wissensgebiete zusammenstellen und innerhalb jedes einzelnen die kritischen Punkte, die brennenden Fragen verzeichnen. Aber wann, wo und wie eine Frage und ein Notstand erwachsenbildnerisch aktualisiert werden soll, das hängt vielleicht von einer mitmenschlichen Begegnung, von der Lektüre eines Buches, von einer schlaflosen Nachtstunde, aber auch von einer Umfrage unter früheren Tagungsteilnehmern ab.

Dreher meint, daß heute die katholische Erwachsenenbildung vor allem auf drei Hauptfeldern zu leisten sei: im materiell-beruflichen Bereich; im familial-sozialen Bereich, also innerhalb der sozialen Kernbereiche von Ehe, Familie, Betrieb, Gesellschaft und Staat; im metaphysischen Bereich, der für den Erwachsenen in reiferen Jahren sehr aktuell wird. Dazu gehören nicht nur Sinn und Stellung der Gottesfrage, sondern auch die eschatologischen Wirklichkeiten und die ganze Fülle der Lebensrätsel.

Voraussetzung ist freilich, daß nicht nur von oben – aus der Offenbarung – in die Lebenswirklichkeit geantwortet, sondern auch von unten, aus der jeweiligen Lebensnot hinauf, zum antwortenden Gott, gefragt werden kann; gibt es doch keinen Lebensbereich, der nicht sinnfragenhäftig wäre, kein Wissensgebiet, das nicht an die Metaphysik grenzen würde. Vor allem darf die Tatsache nicht außer acht gelassen werden, daß zu den Hörern katholischer Erwachsenenbildung in vielen Fällen nicht nur gläubige Christen gehören, sondern auch echt suchende Menschen, Noch-nicht-Christen, welche die Wirklichkeit ihres Lebens und der Welt mit dem Glaubensmysterium konfrontiert wissen wollen.

Dieser zweifachen Hörerschaft wird katholische Erwach-

senenbildung dadurch Rechnung tragen müssen, daß sie zu den Einrichtungen und Veranstaltungen der geschlossenen Tür in immer stärkerem Maße solche der offenen Tür schafft. Es bedarf also einer katholischen Erwachsenenbildung nicht nur für den »Verband«; das Brot der Wahrheit muß heute mindestens ebenso oft für die Nicht-Organisierten, aber Hungernden, gebrochen werden. In einer Gesellschaft, welche allen Weltanschauungen und Religionen die Wettbewerbsfreiheit garantiert – und das ist der andere Sinn der vielberufenen Toleranz –, müssen die Christen jedem Menschen dankbar sein, der ihnen schon die Gnade des Zuhörens erweist. An dieser Stelle wird auch deutlich, daß die erstgegebene Begründung katholischer Erwachsenenbildung zugleich einen gangbaren und legitimen Weg dieser selbst darstellt. Ein Beispiel für viele: Die Interpretation des atheistischen Thesenromans von Albert Camus *Die Pest* durch einen Erwachsenenbildner, der sowohl in der Theologie wie in der modernen Dichtung zu Hause ist, kann im einzelnen Zuhörer eine geistige Bewegung erzeugen, die ihn reif für Glaubensbildung, reif für ein Erwachsenenkatechumenat macht, welches hingegen bei der anderen Bewegungsrichtung katholischer Erwachsenenbildung ganz oder teilhaft schon vorausgesetzt wird.

Um der Vollständigkeit willen sei hier angemerkt, daß auch dann noch, wenn man die spezifisch katholische Erwachsenenbildung nur als zeitgeforderte Ausprägung der Glaubensverkündigung oder gar nur als Ausweitung des immer schon bestehenden kirchlichen Bildungsvorganges gelten lassen möchte, diese sich nur in einer relativen Selbständigkeit gegenüber der Seelsorge und dem offiziellen Laienapostolat vollziehen kann. Sie kann weder auf die Funktion einer Seelsorgshilfe noch auf die eines Bildungsapostolats zurückgedreht werden, auch wenn sie nach beiden Richtungen geöffnet erscheint. Sie ist ein von Menschen apostolischer Gesinnung und bildnerischem Eros vorangetriebenes Vehikel, das einmal Gläubige aus dem Raume der Kirche auf die Welt zu und das andere Mal Noch-nicht-Gläubige aus dem Raum der Welt auf die Kirche zu transportieren helfen kann.

Religiöse Erwachsenenbildung als Teilbereich der katholischen Erwachsenenbildung steht immer in der Gefahr, daß über Religion und religiöse Fragen nicht mit letztem Ernst geredet wird, um nicht entscheiden, um nicht handeln, um nicht die Welt aus christlicher Verantwortung verwandeln zu müssen. Absolut gesehen, kann die Gnade selbst den total Ungebildeten zum Zeugen der Wahrheit machen. Aber es gilt auch der umgekehrte Satz, daß der ganzen katholischen Erwachsenenbildung, ob nun als Daseinswissen verstanden, das sich verlangend nach der Vollendung durch Heilswissen ausstreckt, oder als Glaubensreife aus Glaubensverständnis begriffen, um in der Be-

gegnung von Kirche und Welt im Medium geschichtsfähiger Christen Reich-Gottes-Stiftungen zu ermöglichen, in einer säkularisierten Welt und anspruchsvollen Bildungsgesellschaft die Rolle eines unentbehrlichen Interpreten und Transformators zufällt. Ohne eine geistige Aneignung und Durchdringung des Glaubens, ohne ein Selbst-Aussetzen der Gläubigen gegenüber den Lebens- und Geistesnöten unserer sich wandelnden Welt, ohne ein Geradezu-sich-Hinauswerfen aus den Sicherungen des kirchlich umzäunten Weltstückes ins Ganze der Welt wird die große Aufgabe des Reformkonzils nicht geleistet werden können. Religiöse und katholische Erwachsenenbildung hilft auf ihre Weise mit, jenen weltmündigen, geschichtsfähigen, in Erweckung und Bewährung gereiften Laienchristen zu schaffen, dessen breitgelagertes Vorhandensein erst die »wahre Reformation« möglich machen wird. Katholische Erwachsenenbildung muß ihren Auftrag verstehen als eine Form der Welt-Diakonie des Christen. In dieser Perspektive würde sich das Ziel katholischer Erwachsenenbildung, der Zusammenklang von menschlicher Reife und christlicher Reife – wieder nach P.-A. Liégé⁸ –, folgendermaßen manifestieren: »Die Einheit der Persönlichkeit zeigt sich in der Entscheidung des Glaubens, der eine ständig neu zu vollziehende Bekehrung ist und den ganzen Menschen in Freiheit verpflichtet;

der Zugang zu den neutestamentlichen Grundhaltungen führt gleichzeitig auch zu einer neuen, zuverlässigen und dauerhaften Begründung der menschlichen Existenz; der Anruf und das Urteil Gottes vermehren den Sinn für die Größe der Verantwortung;

die gesellschaftliche Einordnung vollzieht sich im Zusammenhang mit der Kirche und im Zusammenhang mit allem, was geschichtliche Bedingung für das Kommen des Reiches Gottes ist;

die Bejahung der Wirklichkeit führt den Menschen zur wahren Demut, da er doch nichts ist als ein begnadeter Sünder, der sich auf den Optimismus Gottes stützt.«

Diese christliche Erwachsenenheit, diese christliche, die menschliche Reife übergipfelnde Mündigkeit des Glaubenden muß das Ziel jeder Form katholischer Erwachsenenbildung sein.

⁸ A. a. O.

Zur Diskussion

Gespräch ist das Stichwort der Stunde. Wir sollen fähig werden, mit Andersdenkenden zu sprechen. Dieses Erfordernis hat eine erste Anwendung innerhalb der Kirche selber. Wir müssen zu einem Zeitalter der Kirche finden (sei es vorläufig, sei es wahrscheinlicher endgültig). Wo innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Meinungsverschiedenheiten nicht ausgetragen werden bis zu einem schiedsrichterlichen Entscheid, zu einem fragwürdigen *Roma locuta*, sondern wo sie miteinander in der Kirche leben und bestehen müssen. Wir müssen lernen, in der Kirche eine Meinung zum Ausdruck kommen zu lassen, Raum gewinnen zu lassen, auch wenn wir selber sie nicht teilen.

Das ist aber nicht nur eine praktische Verhaltensweise aus Gutmütigkeit, Takt oder Freiheitsbewußtsein. Es steht dahinter letztlich eine Erkenntnisfrage. Es wird mehr und mehr deutlich, daß manche Erkenntnis, manche Wahrheit (wenigstens vorläufig) nur mehrstimmig ausgesprochen und erfaßt werden kann: durch ein Nebeneinander und ein Zueinander von verschiedenen Sichtweisen. Der Dienst an der Wahrheit besteht oft nicht in einem Ausscheidungsprozeß, bis eine Meinung »gesiegt« hat, sondern in einem Auseinandersetzungsprozeß, in dem sich jede Meinung zur Geltung bringt und den Andersmeinenden gelten läßt.

Diesem Bemühen um Wahrheit soll künftig die Sparte *Zur Diskussion* dienen, welche mit den *Forum*-Diskussionen abwechselt. Es sollen hier Äußerungen zu Worte kommen, mit denen sich die Redaktion vielleicht nicht restlos identifiziert, die aber im Gespräch nicht fehlen dürfen. Das Gespräch soll gleich in dieser Spalte anheben: Antworten auf diese Beiträge sind willkommen und werden so rasch wie möglich veröffentlicht, wenn sie nur im selben Sinne des offenen und lernbereiten Gesprächs gemeint sind.

Die Redaktion

(Bitte beachten Sie bei Manuskripteinsendungen, daß Redaktionsschluß für das nächste Heft der 8. Februar ist.)

*Franz Füg, Architekt,
Solothurn:*

Pfarrzentrum

Die folgenden Zeilen stammen von einem Architekten; er schreibt über ein Thema, das auf Fragen der Sozietät und Pastoration stößt, ohne davon genug zu wissen. Als Architekt kann er beobachten, wie sich die Vorstellung eines Pfarr-

zentrums in Raumprogramme niederschlägt und wie die gebauten Raumprogramme in Wirklichkeit benützt werden. Und als Kirchengenosse sieht und spürt er, was jedermann sehen und spüren kann.

»Pfarrzentrum« ist der aus einer Baugruppe mit Kirche, Turm, Pfarrwohnung, Saal, Vereins- und Verwaltungsräumen gebildete pastorale und sakramentale Mittelpunkt der Pfarrei.

Man erwartet von einem solchen Zentrum, daß es gesellschaftlicher Mittelpunkt oder Kristallisationspunkt des geistigen Lebens der Gemeinde ist.

Besteht in den meisten Fällen noch eine gesellschaftliche Fixierung auf dieses Zentrum? Oder sind die Pfarrzentren – ausgenommen während der sonntäglichen Gottesdienste – nicht geradezu verödet? Veranstaltungen im Pfarrsaal werden von der Überzahl der Kirchengenossen gemieden; ohne den sanften moralischen Druck würden auch viele jugendliche Mitglieder der Pfarreivereine wegbleiben. Angehörige politischer Parteien, die nicht kirchlich gebunden sind, befürchten im Pfarrsaal politische Agitation zugunsten der »christlichen« Partei. Vorträge hervorragender Referenten sind im Pfarrsaal schwach besucht, während sie auf anderen Podien volle Säle bringen.

Bernanos schreibt, daß es nichts Trostloseres gebe als ein Pfarrhaus auf dem Lande. Auch in unseren Landstrichen kann man dieser Trostlosigkeit begegnen. Sie ist die Folge einer erschreckenden Vereinsamung der Pfarrer, vielfach solcher Geistlicher, die wegen ihrer charakterlichen Qualitäten gewöhnlich eine besondere Achtung genießen.

Wir glauben, daß die Pfarrzentren in ihrem »profanen« Teil nicht mehr als wirkliche Zentren bestehen. Viele Beispiele mögen diesem Urteil widersprechen, bestätigen aber doch, was zur Regel geworden ist.

Im sakralen Raum, dem Kirchengebäude, wird die Gemeinde und mit der Gemeinde das Haus zur Kirche. Eindrücklich betont die neue Liturgie die Gemeinschaft der Gläubigen. Fühlen sich diese Gläubigen, die zum Gottesdienst zusammenkommen, als die Gemeinschaft, welche die Liturgie meint? Entscheidendes trägt die Liturgie bei, um den Sinn und die Heiligkeit der Gemeinde herzustellen; die Gemeinde wird aber erst zu dem, was von der Liturgie her erwartet wird, wenn in den Menschen, die zusammenkommen, ein gesellschaftliches Zusammengehörigkeitsgefühl besteht. Ich glaube, daß in den städtischen und halbstädtischen Gemeinden ein solches Bewußtsein fehlt, weil hier die Kirchengemeinde nicht als eine gesellschaftlich begriffene Gemeinschaft existiert.

Eine solche Gemeinschaft bildet sich nicht im sakralen Raum der *ekklesia*, sondern im profanen außerhalb der Kirche. Im Kirchenraum geben sich die Menschen unserer Breitengrade auch äußerlich betont ungesellschaftlich: sie

wagen sich im Kircheninnern vor und nach dem Gottesdienst kaum zu grüßen, ein Gespräch über Familie und Wetter kommt nicht zustande, die Freude über das Zusammentreffen wird nicht gezeigt, weil jedermann fürchtet, es könnte die Heiligkeit des Ortes gestört werden. Wo sonst trifft man sich auf so unnatürliche Weise zum gemeinsamen Mahl?

Die meisten Priester zeigen, besonders seit der neuen liturgischen Ordnung, beim Vollzug der gottesdienstlichen Handlungen ein gelöstes, natürliches Geben. Manchem mag die Zelebration gegen das Volk zunächst schmergefallen und die Predigt am Ambo ohne verdeckende Schranke unangenehm gewesen sein. Wie nach dem Wegfall des Vorgesetztenkontors in Großraumbüros hat auch hier der Wegfall eines »Verstecks« eine positive Wirkung, ohne daß dadurch das Verhalten der Gläubigen beeinflußt worden wäre. Das scheinen zwar symptomatische, aber belanglose Nebensächlichkeiten zu sein. Die gesellschaftlichen Bindungen lösen sich nicht wegen bestehender oder fallender Schranken. Wie die Gesellschaft neu formiert wird, vermag wohl niemand zu sagen; der Wegfall von Schranken bietet aber zur Neuformierung eine der Möglichkeiten.

Die traditionellen Bindungen im gesellschaftlichen Körper lockern sich und lösen sich auf, und es gibt Argumente, die diesen Auflösungsprozeß begründen. Ich glaube jedoch, daß manches, das als Auflösungsprozeß bezeichnet wird, in Wirklichkeit eine Umschichtung gesellschaftlicher Bindungen und Formen darstellt, ohne daß heute zu sagen ist, wie die neuen Bindungen und Formen in der Zukunft aussehen.

In den Theorien des Stadt- und Siedlungsbaus bilden die Fragen gesellschaftsbildender Funktionen ein zentrales Problem. Gewöhnlich werden für die Städte und Siedlungen Zentren verschiedener Größe und Bedeutung gefordert. Wenn auch diese Theorien nur ein unzulängliches Modell darstellen, zeigt sich in der Wirklichkeit doch, daß lebensfähige Zentren eine durchaus gesellschaftsbildende Wirkung haben. Um lebensfähig zu sein, benötigen sie jedoch ein großes Einzugsgebiet, und damit die Menschen in einem großen Umkreis angezogen werden, ist ein reichhaltiges Angebot an Gütern, Unterhaltung und Bildung nötig.

Unsere Frage ist, was es braucht, damit sich die Gemeinde in der Kirche als gesellschaftlicher Körper versteht. Zu einer Zeit, in der die Wirkung traditioneller gesellschaftsbildender Faktoren abgeschwächt wird oder ganz verlorengeht, wird durch die Liturgie die Gemeinschaft der Gläubigen so eindrucklich nahegebracht, wie dies seit dem frühen Christentum nur noch in klösterlichen Kommunitäten der Fall war.

Wohl ist es einfach zu sagen, welche gesellschaftsformenden Mittel untauglich sind, aber es ist unmöglich vorauszusehen, wie die Umwelt beschaffen sein muß, damit sie jene Bildung des

gesellschaftlichen Bewußtseins fördert, das die liturgisch gemeinte Gemeinschaft auch sozial und erst damit vollständig werden läßt. Daher müßten Modelle eines Pfarreizentrums entwickelt werden, die den sozialen und pastoralen Bedingungen eines solchen Zentrums entsprechen.

Bekannt ist die gesellschaftliche Bindung von Kirchengenossen gleicher kirchlicher Denomination in angelsächsischen Ländern, besonders in den Vereinigten Staaten: Man trifft sich am Sonntag vor und nach dem Gottesdienst im Pfarreizentrum; werktags finden sich die Frauen zum Tee und die Kinder zum Tanzkurs ein; für Männer und Frauen sind Klubräume eingerichtet. Die Mitglieder der Gemeinde empfinden eine gesellschaftliche Verpflichtung, die ihren Antrieb nicht zuerst in der Wohltätigkeit und Gläubigkeit, sondern im Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit hat.

Es wird nicht möglich sein, ein fremdes Vorbild auf das eigene Leben zu übertragen, aber es zeigt, daß auch innerhalb der städtischen Kirchengemeinde eine Form gesellschaftlichen Zusammenhangs möglich ist.

Ein gesellschaftliches Leben entsteht nur langsam und in vertrauten Einrichtungen. Der Club ist uns nicht vertraut, wohl aber der Verein, das Restaurant, Gasthaus oder Kaffeehaus, die Kegelbahn. Die Mietwohnung eignet sich nicht, weil sie zu eng ist und die Anwohner gestört werden. Mit seiner Idee des schönen Lebens hatte Gottlieb Duttweiler, wie die Migros-Clubschulen beweisen, großen Erfolg. Mangels einer persönlichen Verpflichtung kann sich dort zwar kein gesellschaftliches Leben entfalten, aber die Idee und die Verwirklichung können unsere Vorstellungen von Zentrumsbildung fördern.

Ein Zentrum ist lebendig, wenn die verschiedenen Interessen, Begabungen und Altersstufen Anregung und Aufgaben vorfinden, so daß die Menschen aus innerem Antrieb hingehen. Ein solches Zentrum benötigt ein respektables Einzugsgebiet, viel Phantasie und umfangreiche Hilfsmittel. Weder finden die geistlichen Herren neben der eigentlichen Pastoration die Zeit, ein solches Zentrum zu führen, noch sind die ordentlichen Finanzen einer Kirchengemeinde ausreichend, es zu unterhalten, noch sind das Wissen, die Phantasie und die Tätigkeit einzelner genügend breit, um es zu leiten.

Das Zentrum wird um so lebensfähiger, je größer das Einzugsgebiet und je reichhaltiger das Angebot ist. Das ist dann der Fall, wenn sich verschiedene Institutionen eines Dorfes oder eines Wohnviertels oder mehrerer Dörfer und Wohnviertel zusammenschließen; die Kirchengemeinden verschiedener Konfessionen, die Schulen und Freizeitzentren.

Die meisten Räumlichkeiten des Pfarreizentrums werden vorwiegend am Abend und sonntags benützt; dann aber sollten sie, besonders die Vereinszimmer, in einer Anzahl zur Verfügung ste-

hen, wie sie keine Pfarrei bauen kann. Der Pfarreisaal ist für die meisten Anlässe zu groß und für die wenigen gemeinsamen Anlässe zu klein. Die Parkplätze, die heute in großer Zahl verlangt werden, sind dann belegt, wenn jene für die Büros, Geschäfte und Schulen leerstehen.

Das heißt: ein Raumprogramm, das allen Anforderungen des Pfarreizentrums dienen würde, ist zu teuer; die Kosten für ein ausreichendes Raumprogramm sind wegen der kurzen Benützungsdauer nicht zu verantworten. Somit ist jede Kirchengemeinde, die ein Pfarreizentrum plant, gezwungen, einen Kompromiß einzugehen, der als selbstverständlich hingenommen wird.

Eine falsche Konsequenz ist es, billiger bauen zu wollen, auch wenn das Gesparte für die Hilfe in Entwicklungsländern aufgewendet werden soll. Wieviel gespart wird, weiß ja am Schluß doch niemand, und Wunder geschehen möglicherweise in Lourdes, nicht im Bauwesen, obwohl viele Leute von blinder Wundergläubigkeit über die Möglichkeiten des billigen Bauens erfüllt sind. Echte Konsequenzen, die von der finanziellen Seite in diesem Dilemma schon längst angeregt werden müßten, sind auf dem Feld der Pastoration und Pastoralsoziologie zu ziehen.

Die Frage stellt sich daher: wie kann für das gleiche Geld ein besserer Nutzen erzielt werden? Die Antwort darauf ist einfach! Indem sich Raumbenützer zusammenschließen, die Räume und Parkplätze zu verschiedenen Zeiten benötigen: Büros am Abend als Vereinszimmer, Kantinen von Bürohäusern als kleine Säle. Diese Bauanlagen sind nach einem besonderen Schlüssel Miteigentum der Benützer. Abschließbare Schränke in den Büros und Lagerräumen, und eine Bühne in der vergrößerten Kantine sind die bescheidenen Mehraufwendungen. Für ein großes Mehrzweckgebäude lohnt sich die Anstellung eines Hauswirts; dieser ist ständig anwesend und sorgt für den sachgemäßen Unterhalt besser als die Sakristane, die den technischen Anforderungen eines neuzeitlich installierten Hauses nicht immer gewachsen sind.

Man wird einwenden, daß bei solchen Kombinationen das Leben einer Pfarrgemeinde völlig in die Anonymität abgleite. Das mag dann stimmen, wenn ein Feierabendzentrum wenig belebt ist. Wenn sich aber am selben Ort auch die Mitglieder anderer Kirchgemeinden und Organisationen einfinden, wenn Anlässe vielfältiger Art für alle Miteigentümer und teilweise gemeinsam stattfinden, wenn noch eine Turnhalle und ein Spiel- und Sportplatz in der Nähe sind, dürfte sich jene Konzentration ergeben, die ein intensives Gemeindeleben ermöglicht.

Wer die Anonymität darin sieht, daß das Pfarreizentrum nicht mehr ein für sich ablesbarer Baukomplex ist, sondern – baulich und räumlich nicht mehr unterscheidbar – in einem größeren Baukomplex untergebracht ist, mag bedenken, daß die Kirche die Säkularisierung im letzten Jahrhundert praktisch dadurch akzeptierte, daß

sie sich in die Wände ihrer Pfarreibauten zurückzog und in diesem von der Öffentlichkeit abgeschlossenen Ghetto erst eigentlich in die Anonymität und Isolation zurückfiel.

In den bisher aufgezählten Lokalitäten – Vereinszimmer und Säle – trifft man sich nur zu Veranstaltungen nach einem festgelegten Programm. In den Pfarreizentren fehlt ein Lokal, in dem sich die Leute auch spontan, zufällig, nach Lust und Laune treffen können. In den angelsächsischen Ländern erfüllt diese Aufgabe vor allem der Club, bei uns das Restaurant, das Gasthaus, das Kaffeehaus oder der Tea-room. Mit den Gasträumen können Kegelbahnen, Schach- und Billard- und Fernsehzimmer verbunden sein.

So wie mancher Restaurateur nebenher eine Kunstgalerie betreut, kann eine Persönlichkeit neben dem Restaurationsbetrieb das Vereinszentrum leiten (in dem auch Künstler und ihre Werke ein Hausrecht haben).

Das Restaurant ist im Besitz einer Stiftung oder Genossenschaft, die von den Mitträgern des Baukomplexes gebildet wird und seinen Betrieb mitfinanziert. Manche Initiative für ein lebendiges Pfarreizentrum mußte an den finanziellen Anforderungen scheitern. Aus den Einkünften des Restaurationsbetriebs ergeben sich Mittel für jene Unternehmungen, die die ordentliche Rechnung der Kirchengemeinde ungebührlich belasten würden.

Bisher können die Pfarreibauten nicht hypothekarisch belehnt und müssen daher vollständig amortisiert werden. Ein gemischter Betrieb jedoch, dessen Bau- und Raumteile auch zu Erwerbszwecken dienen, kann hypothekarisch belehnt werden, muß nur noch zu ca. 40 bis 20 Prozent mit eigenen Mitteln finanziert werden, und der Anteil der Selbstfinanzierung reduziert sich noch einmal nach dem Grad der Benützung durch andere Mitinhaber.

Die Isolierung vieler Pfarrherren in ihren Häusern, der Mangel an Geistlichen und Haushaltspersonal, der unrationelle Verwaltungsaufwand und die Motorisierung drängen auf eine neue Lösung des Problems »Pfarrhaus«. Ich denke an eine Zusammenfassung von Pfarrwohnungen und Verwaltungen verschiedener Pfarrgemeinden an jenem Ort, wo sich die Vereinsräume befinden. Es kann dahingestellt bleiben, ob die bisher aufgezählten Räumlichkeiten im Gehbereich von 10 Minuten liegen müssen oder ob sie weiter entfernt sind, aber mit öffentlichen Verkehrsmitteln leicht erreicht werden können. Wenn ich »weiter entfernt« sage, dann denke ich vor allem daran, daß die Räumlichkeiten mehreren Quartieren oder Ortschaften dienen. Die Entfernung von den Wohnungen hängt von verschiedenen Faktoren ab, und die Lösung wird von der Gesamtkonzeption bestimmt.

Ein solches Programm ist nicht einfach zu verwirklichen. Es wird die Folge einer Neuorientierung in der Pastoration sein und Rücksicht auf die soziologischen Argumente nehmen müs-

sen. Weder als Baugruppe noch juristisch wird das Pfarrzentrum eine abgeschlossene Einheit innerhalb der Pfarrgemeinde sein. Die komplizierten Besitzverhältnisse regelt immerhin das neue Stockwerkseigentumsrecht in ausreichender Weise.

Ob ein solches Zentrum seinen Sinn erfüllt, wird auch von jenen Persönlichkeiten abhängen, die es leiten und ihm die Impulse geben. Dem leitenden Kollegium, das sich aus Vertretern der Trägerinstitutionen zusammensetzt, würden bei der Lösung, wie sie hier angedeutet ist, auch der Restaurateur und der Hauswart angehören.

Die Frage der gesellschaftlichen Integration – nicht nur im kirchlichen Raum – bleibt offen. Es ist höchst ungewiß, ob und wie sich in der Zukunft die gesellschaftliche Desintegration weiterentwickelt, ob und wie sich eine neue gesellschaftliche Formierung herausbildet. Über das zukünftige Bild der Familie und der Freizeitgesellschaft können nur Hypothesen aufgestellt werden.

Meinen Gedanken liegt die optimistische Hypothese zugrunde, daß die gegenwärtige Desintegration der notwendige Prozeß zu einer neuen gesellschaftlichen Formierung und einem anderen Gruppengefühl darstellt. In den Vereinsräumen auch eines großen Zentrums ist eine kleine Gruppe ebenso abgekapselt wie im bisherigen Pfarrzentrum, aber sie kann sich am gleichen Ort mit anderen konfrontieren und sich so als Gruppe bestimmter erfahren.

Ins geographische Zentrum der Gemeinde gehören nach wie vor jene Räume, die vor allem auch von alten Leuten und den Schülern der im betreffenden Wohnviertel liegenden Schule jederzeit zu Fuß aufgesucht werden: Die Kirche, das Sprechzimmer und die Unterrichtsräume, aber auch der Saal, in dem die großen Pfarrveranstaltungen stattfinden. Auch hier muß an eine Konzentration gedacht werden, sei es, daß der Saal und die Unterrichtsräume gemeinsam mit Kirchengemeinden anderer Konfessionen gebaut oder daß die Räume anderer Institutionen verwendet werden, wie Schulzimmer, Schulaulen und Gemeindegäle.

Noch einmal möchte ich auf die Frage der Identität von Pfarrgemeinde und Gesellschaft zurückkommen.

Die Kirche hat sich in ihrer Stellung zur Umwelt nicht sonderlich gewandelt. Nur zeigt der Kirchenbau diese Stellung deutlich an: die Standorte der neuen Kirchen im Ort und in der Wohnsiedlung sind eher zufällig; viele neueste Kirchen sind nach außen hin abgeschlossen (man spricht in falscher Analogie aber bezeichnenderweise von »introvertierten« Kirchen). Die Bauten sind bewußt klein gehalten, aber, um nicht völlig übersehen zu werden, vielfach mit auffällig dekorativen Volumen. Der Eindruck der Isolation wird durch die Architektur verstärkt.

Die Kirche und die Kirchgänger werden als Gruppe innerhalb der allgemeinen Gesellschaft

immer kleiner. Das bedeutet für die Kirche und ihren Auftrag eine große Chance, die sie – freilich unter ganz anderen Voraussetzungen – in der vorkonstantinischen Zeit hatte. Um diese neue Chance wahrzunehmen, sind viele eingegessene Positionen nicht mehr tauglich.

Wie aber müßte eine Kirche als architektonischer Raum gestaltet sein, damit sich Kirche und Gesellschaft stärker durchdringen? Ich kann mir nicht mehr einen Kirchenraum vorstellen, der sakrale Emotionen weckt, sondern »bloß« einen Saal, in dem sich das gesellschaftliche Leben einer Gemeinde abspielt mit allem, was eben zu einem solchen gesellschaftlichen Leben gehört: Bildung, Unterhaltung und sakramentales Leben. Ohne großen technischen Apparat ist eine Bühne vom Saal und ein schalldichter Raum mit der Realpräsenz und als Andachts- und Beichtkapelle abtrennbar. Der geweihte Raum wird nicht mehr dem weltlichen Gebrauch entzogen, sondern das weltliche Leben wird in den Kirchenraum hineingenommen, damit sich in ihm die Gemeinschaft nicht nur als Vorstellung, sondern in Wirklichkeit zusammenfindet.

Praxis

Ein Experiment der Jugendarbeit

Jugendarbeit gehört heute zu den schwierigsten Gebieten der Seelsorge. Dabei ist man sich allgemein im klaren über das Gefälle zwischen der wirklichen und der wünschbaren oder notwendigen Akzentsetzung in den Altersgruppen. Besondere Beachtung dürften jene Jahrgänge finden, in denen sich in der heutigen Gesellschaft der Übergang von der Jugendlichkeit zum Erwachsensein vollzieht.

Dieses Übergangsstadium fällt oft mit den beruflichen Lehrjahren zusammen. Mit den beruflichen Techniken und Verhaltensweisen werden vom jungen Menschen auch die Erwachsenenrollen eingeübt. Sehr oft verliert der junge Mensch gerade in diesem Alter den Kontakt mit der Kirche. In dieser scheint kein Platz mehr für ihn zu sein, der seinen Erwartungen, Wünschen, Ansichten und Bedürfnissen entsprechen würde.

Dabei ist die Haltung des jungen Menschen gar nicht prinzipiell so ablehnend, protestierend oder skeptisch, wie man das von außen her gern be-

hauptet oder in den Massenmedien so maßlos übertreibt. Die soziologische Jugendforschung hat darauf hingewiesen, daß diese Nachkriegshaltung auch in den Nachbarländern immer mehr abgelöst wurde von einer offenen, kritischen Unbefangenheit, die man als »Wesenszug« der modernen Jugend bezeichnen könnte. Wenn also gerade in diesem Alter der Kontakt des jungen Menschen mit der Kirche abreißt, kann dafür kaum in erster Linie seine ablehnende Haltung gegenüber überholten kirchlichen Formen verantwortlich gemacht werden. Vielleicht fehlt es eher an echten Ansatzpunkten, die es ihm ermöglichen, in seiner Art sich mit der gegebenen kirchlichen Umwelt auseinanderzusetzen.

Der folgende Bericht schildert ein Experiment, in welchem versucht wurde, für die jungen Menschen neuen Raum in der Kirche zu schaffen. Vielleicht wird man sich fragen, warum in der Kirche heute in der Jugendarbeit so sehr an starren, überholten Formen festgehalten und so wenig gewagt und experimentiert wird.

Vorgeschichte

Vor einigen Jahren wurde in Zürich ein katholisches Mittelschulfoyer geschaffen, und zwar durch eine Initiative der an den Zürcher Mittelschulen tätigen Religionslehrer. Sie versuchten damit der besonderen Situation, die die Betreuung der katholischen Mittelschüler charakterisiert, gerecht zu werden. Folgende Umstände erschweren nämlich pädagogisch und seelsorgerlich den Religionsunterricht an den Mittelschulen. 1. Er ist kein offizielles Schulfach. Der Besuch ist deshalb freiwillig. Der Unterricht wird im Stundenplan nicht aufgeführt, kann aber in den Räumen der Schule gehalten werden, meistens in Randstunden. 2. Im Durchschnitt sind weniger als 30 Prozent der Schüler Katholiken, was zur Folge hat, daß für den Unterricht verschiedene Klassen, Altersstufen und Schultypen zusammengezogen werden müssen. 3. Es stehen zur Betreuung wenig Kräfte zur Verfügung, d. h. ein einzelner Religionslehrer unterrichtet an mehreren Schulen, die zum Teil weit voneinander entfernt liegen.

Das Foyer wurde deshalb geschaffen zur Vereinheitlichung der Arbeit und zur Intensivierung der außerschulischen Seelsorge. Räumlich bietet das Foyer die Möglichkeit zu einem ungezwungenen Clubleben; zu geistiger Arbeit und zur Gestaltung gesellschaftlicher und religiöser Veranstaltungen. Die »Linie« wird geprägt durch ein Schülerkomitee, dem auch zwei im Hause wohnende Religionslehrer angehören. Eine von Schülern redigierte Zeitung dient der Information und bildet eine Art Diskussionsforum. Schwerpunkt dieser außerschulischen Arbeit dürfte die Möglichkeit sein, in freier, unserer gesellschaftlichen Situation angepaßter Weise einander zu begegnen und mit der Kirche in Kontakt zu sein.

Neben dem ungezwungenen Zusammenkommen haben sich auch Gruppen und Abende mit fester Zielsetzung herausgebildet: Filmclub, Debattierclub, Bibelgruppe, Ökumenekreis usw. Verschiedene Gruppen haben sich auch sozial betätigt, z. B. durch Sonntagsdienst in der Epileptischen Anstalt. Mehr und mehr wird Gewicht gelegt auf die Gestaltung von Weekends religiöser (z. B. Gestaltung der Kartage für eine verwaiste Pfarrei) oder auch sportlicher Art, von religiösen Studienwochen (z. B. Taizé) und schließlich von Bildungsreisen (z. B. Rom, Berg Athos usw.). Im Laufe der letzten fünf Jahre scheint sich die Haltung der Jugendlichen gegenüber der Kirche, z. B. ihrer Liturgie usw., beträchtlich geändert zu haben. Was theologisch in der Luft liegt, scheint bei aufgeschlossenen Jugendlichen in der Praxis vielfach »da« zu sein. Die Gefahr eines Foyers wäre wahrscheinlich, nur rein äußerlich mit der Jugend zu gehen. Die Chance dürfte darin bestehen, herausgefordert durch sie, das christliche Selbstverständnis immer neu in die Zeit hinein auszulegen und den Jugendlichen in ihrer Entfaltung zu helfen und zu zeigen, wie im christlichen Selbstverständnis eine echte Möglichkeit menschlichen Daseins liegt.

Im Laufe der vergangenen Jahre hat sich ein Kern von ständigen Besuchern herauskristallisiert, dem die Aufgaben und Verantwortlichkeiten für den Betrieb in großem Maße übertragen werden konnten. Die Erfahrungen mit dem Mittelschulfoyer veranlaßten die Initiatoren, an ein ähnliches Experiment für eine andere Schicht der Jugend zu denken. Sie waren sich indessen voll bewußt, daß die werktätigen Jugendlichen in verschiedenen Subkulturen leben, die sich nicht unwesentlich von der Lebensart und -orientierung der Mittelschüler differenzieren. Es mußten daher neue Ansatzpunkte gefunden werden.

Ein Begegnungszentrum für Lehrlinge und Lehrtöchter

In unmittelbarer Nähe verschiedener Gewerbeschulen, also in einem Bereich, in dem sich eine große Zahl von Jugendlichen wöchentlich ein- bis zweimal aufhält, konnte eine Liegenschaft erworben werden, die sich für diesen Zweck zu eignen schien. Es war ein Geschäftshaus mit einem Ladenlokal im Parterre. Das Ladenlokal wurde nun durch bauliche Veränderungen zu einem Sammelpunkt umgestaltet, der als Kaffee-, Dancing-, Diskussions- und Veranstaltungsraum dient. Durch die Schaufenster erhält er eine werbende Wirkung nach außen. Das erste Stockwerk war für »ruhigere« Aufenthalte gedacht, mit einer Teeküche, einem Eß- und Gruppenzimmer, einem Klubraum mit Zeitschriften und Handbibliothek und einem kleinen Gesprächszimmer.

War der Kreis der Initiatoren zu Beginn auf einige Katholiken beschränkt, so weitete er sich

im Verlaufe der Planungsarbeiten immer mehr aus, indem Vertreter der reformierten Landeskirche, verschiedener Sparten der Jugendarbeit und industrieller Lehrlingsbetriebe zur aktiven Mitarbeit gewonnen werden konnten. Heute hat der Trägerverein ein ziemlich pluralistisches Gepräge. Im Verlaufe vieler Gespräche, in denen die Gruppe selbst zusammenwuchs, wurde der gemeinsame Nenner für eine Rahmenkonzeption erarbeitet. Denn mehr als dies sollte von seiten der Erwachsenen nicht getan werden. Wenn sich der Betrieb einmal ein wenig eingelaufen hat, dann soll eine Gruppe von Lehrtöchtern und Lehrlingen die verschiedenen Verantwortlichkeiten für die Gestaltung selbst übernehmen. Eine Erwachsenen-Gruppe, die aus Sozialarbeitern, Psychologen, Lehrmeistern und Theologen zusammengesetzt ist, sieht ihre Aufgabe vor allem in der Beratung und subsidiären Hilfe. So wie auf der Seite der Erwachsenen wird auch für die Jugendlichen die Teamarbeit von erstrangiger Bedeutung sein.

Die Vorarbeiten dauerten über ein Jahr. Auf der Suche nach einer brauchbaren praktischen Lösung sah sich das Erwachsenenteam gezwungen, sich mit den verschiedensten Problemen der jungen Generation und darüber hinaus der Gesellschaft auseinanderzusetzen. Vorurteile mußten durch umfassendere gegenseitige Information behoben werden. Die Zielsetzung der Arbeit mußte deutlicher profiliert werden. Auf diese Weise wurde die Initiatorengruppe immer besser integriert. Da nun das Foyer eröffnet ist, dürfte dieser Weg der Auseinandersetzung und der sozialen Integration für die Erwachsenen und Jugendlichen gegenseitig weitergehen. Schon die ersten Erfahrungen haben neue Möglichkeiten eröffnet.

Der seelsorgliche Aspekt

Der neue Jugendtreffpunkt, der sich nach außen als »Zürcher Lehrlingsfoyer« vorstellt, ist weder konfessionell noch politisch etikettiert. Man wählte diese Formel in dem Willen zur größtmöglichen Offenheit. Die Initiatorengruppe wollte in einer »absichtslosen« Dienstleistung den Jugendlichen einen Treff- und Begegnungsort schaffen. Vielleicht wird dieser Dienst zur echten Diakonie der Kirchen als Funktion der Vermittlung und Verbindung, des Zusammenführens dessen, was getrennt ist. Ob dies gelingt, hängt nicht im geringsten davon ab, ob das Fehlen des institutionellen Anstrichs durch das persönliche Engagement der Verantwortlichen ersetzt werden kann.

P. Aemilian Schaefer

Exerzitien für Theologen und Priester

Man ist nicht besonders originell, wenn man die Meinung vertritt, mit »geistlichen Übungen« für Theologen und Priester stehe es nicht eben zum besten. Im Gegenteil: das Unbehagen über die verbreiteten Formen solcher »Exerzitien« trifft man nicht nur bei denen, die von Amts wegen mit der Erziehung der Theologiestudenten und der geistlichen Formung der Priester betraut sind. Auch die Studenten und die Priester selbst klagen häufig darüber.

Die Gründe für dieses Unbehagen sind wohl in der Richtung zweier Feststellungen zu suchen. Einmal sind zumeist die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola Vorbild von »Exerzitien«. Diese geistlichen Übungen aber haben nach dem Willen des Verfassers des Exerzitienbüchleins das Ziel, eine grundsätzliche Lebensentscheidung dessen zu ermöglichen, der sich ihnen unterzieht. Sie sollen vier Wochen dauern und vom »Exerzitienmeister« (ein Begriff, den Ignatius geflissentlich vermeidet) individuell gegeben werden. Ignatius wäre wohl ziemlich bestürzt, zu sehen, daß seine »geistlichen Übungen« als Modell dienen für jährlich wiederkehrende, meist höchstens einwöchige »Exerzitien«, die einer großen Gruppe von Theologen oder Priestern gemeinsam gehalten werden. Daß dabei der Sinn des Exerzitienbüchleins ziemlich verwässert wird, lehrt die Erfahrung. (Vgl. A. HAAS, *Erklärungen zu den zwanzig Anweisungen*, in: IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, Freiburg 1967, 121-185, bes. 130ff.) Zum ändern: »Exerzitien« werden für gewöhnlich von Ordensleuten gehalten. Zweifellos ist das ein wichtiger Dienst, den sie den »Weltleuten« (zu denen auch die Priester gehören) leisten. Aber man kann die Gefahr nicht übersehen, daß die den Ordensleuten eigentümliche Form christlicher Existenz ihnen den Blick verstellt für die gerade die Weltpriester betreffenden Schwierigkeiten. So kommt es, daß »Exerzitien« oft merkwürdig unwirklich sind, ohne Bezug zum Alltag des Weltpriesters und meist wenig helfen, als Pfarrer oder Kaplan so etwas wie ein geistliches Leben zu führen.

Im folgenden soll nicht weiter geklagt, sondern von einem praktischen Versuch berichtet werden, dessen »Erfolg« dahingestellt bleiben mag. Der Sinn dieser Hinweise ist einfach der, zu weiteren Überlegungen anzuregen. Vielleicht ist auch die Hoffnung nicht ganz vergeblich, andere Weltpriester könnten den Mut finden, ähnliche Versuche zu wagen.

I. Die Aufgabe

Die Bitte ging dahin, »Exerzitien« für 11 Seminaristen vor dem Empfang der Subdiakonatsweihe zu halten. Der Diakonat sollte eine Woche später verliehen werden ohne neue Einkehrtage. Als Zeitraum war angesetzt Dienstagabend bis Samstagmorgen.

II. Methodische Vorüberlegungen

1. Es wurde grundsätzlich darauf verzichtet, die üblichen Formen von »Exerzitien« nachzuahmen. Die Theologen sollten auch nicht noch einmal in eine Wahl- und Entscheidungssituation geführt werden, ihre Entschiedenheit (auch hinsichtlich des Zölibats) wurde vielmehr vorausgesetzt.

2. Die Schrift sollte im Mittelpunkt der Besinnung stehen, um wenigstens einigermaßen der Gefahr allzu subjektiv empfundener Betrachtungen vorzubeugen. Eine intensive Beschäftigung mit der Schrift schien auch deshalb geboten, weil sich bei der Vorbereitung von Predigten im Seminar gezeigt hatte, daß die Studenten aufgrund ihres scholastischen Studiengangs kaum fähig waren, das ihnen in der Schrift begegnende Wort Gottes in ihre und der Hörer persönliche Lebenssituation zu übertragen.

3. Das Ziel dieser Tage war eine Besinnung auf einige (nicht alle!) wesentliche Aspekte, die die Existenz eines Christen betreffen, der Priester ist. Dabei wurde kein umfassendes Priesterbild (falls es so etwas gibt) vorausgesetzt oder geschaffen, sondern von vornherein eine Beschränkung auf wichtig erscheinende Aussagen des Neuen Testaments angestrebt unter Berücksichtigung der Fragen, die sich heute besonders dringlich stellen.

4. Die gesamte Gestaltung der Tage wurde bis in die Einzelheiten vor den Sommerferien mit den Theologen vorbereitet. Ihre Wünsche und Vorschläge wurden in vollem Umfang berücksichtigt. Nach ihrer Rückkehr ins Seminar aus den Ferien erhielten die Studenten einen detaillierten Plan der Tage mit allen Angaben, wie sie unten aufgeführt sind. Die meisten Teilnehmer beschäftigten sich schon vorher mit den einzelnen Themen bzw. Schriftstellen und der angegebenen Literatur. Es wurde betont, daß die Teilnahme an den einzelnen »Übungen« freiwillig sei. Wer sich also lieber einmal selbst mit einem Schrifttext beschäftigen wollte, konnte das tun.

III. Übersicht über die Tage der Besinnung

Dienstag:

Vorbereitung. Betrachtung: Berufung der Jünger zur Nachfolge; Mk 1,16–18. 19–20; 2,13f; (3,13–15).

Mittwoch:

Eucharistiefeier: Lesung: Is 42,1–9; Evangelium: Mk 10,35–45. *Schriftgespräch:* Jesus von Nazareth I: Der Weg Jesu: Mk 1,1–8,30 (bes. 2,1–3,6). *Colloquium:* »Reden von Gott, von Jesus in der Sprache der Welt?« – Vom Umgang mit der Schrift und von der Verkündigung des Wortes. *Betrachtung:* Der Priester als Christ – prophetische Existenz aus dem Glauben – (Jer 20,7–18).

Donnerstag:

Eucharistiefeier: Lesung: Röm 5,1–11; Evangelium: Mk 15,22–39. *Schriftgespräch:* Jesus von Nazareth II: Der Tod Jesu: Mk 8,31–16,8 (bes. 8,31–10,52; 16,1–8). *Colloquium:* Typische Gefährdungen und Versuchungen des Klerikers – psychologische Hinweise – (Mal 1,6f; 2,1–9; Mt 23,1–12). *Betrachtung:* Die »herrliche Freiheit der Kinder Gottes« Röm 8,21; Jo 8,31ff; Gal.

Freitag:

Eucharistiefeier: Lesung: 1 Thess 2,1–13; Evangelium: Mk 9,30–37. *Schriftgespräch:* Wesen und Strukturen des Amtes in der Kirche: Mk 3,14f; 6par; Mt 18; Apg 1–12; Röm 12; 1 und 2 Kor; Gal; 1 Petr; Hebr; Lk 12,41–48; 22,24–27; Apg 20,28–35; Pastoralbriefe. *Colloquium:* Der Priester als Seelsorger – Diener und Bruder. *Betrachtung:* Existenz zwischen Kreuz und Auferstehung; Lk 24,13–35.

Samstag:

Eucharistiefeier: Lesung: 2 Kor 4,1–6; Evangelium: Mk 10,46–52.

Literatur:

K. H. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 31965.

A. SCHULZ, *Jünger des Herrn. Nachfolge Christi nach dem Neuen Testament*, München 1964.

H. KAHLEFELD, *Der Jünger (Lk 6)*, Frankfurt 31966.

O. KNOCH, *Einer ist Euer Meister. Jüngerschaft und Nachfolge*, Stuttgart 1966.

IV. Bemerkungen zum angeführten Plan

1. Hervorzuheben ist, daß die einzelnen »geistlichen Übungen« formal genau gegeneinander abgegrenzt wurden. Üblichen Formen näherte sich noch am ehesten die Betrachtung am Abend (höchstens 15–20 Minuten Dauer). Das Schriftgespräch am Vormittag gliederte sich in eine ausgedehntere Einführung (etwa 40 Minuten) und ein Rundgespräch mit der ganzen Gruppe über einzelne Texte. Für das »Colloquium« am Nachmittag wurden zwei Gruppen gebildet, die anhand einiger Leitfragen Material und Hinweise zum Thema sammelten. Dieser Stoff wurde dann in einem Rundgespräch geordnet, ergänzt und vertieft. Beide Gesprächsformen dauerten höchstens 1½ Stunden. Da die Tage außer gemeinsamem Stundengebet (Laudes und Vesper) keine weiteren Veranstaltungen vorsahen, blieb genügend Zeit zu persönlicher Besinnung. Die Eucharistiefeier am Morgen (mit Ansprache) wurde von den Theologen je verschieden gestaltet und war der Höhepunkt des Tages.

2. Das Markusevangelium stand im Zentrum der Beschäftigung mit der Schrift. Für diese Aus-

wahl waren zwei Gesichtspunkte maßgebend: Einmal sollte damit den Erfordernissen der modernen Bibelwissenschaft Rechnung getragen werden (besonders hinsichtlich der sogenannten *redaktionsgeschichtlichen* Betrachtungsweise: einzelne Perikopen sind vom Gesamtverständnis des Evangelisten her auszulegen!). Zum anderen war nur so zu hoffen, daß die künftigen Prediger eine kleine Einführung in den methodisch richtigen Umgang mit der Schrift und in ihre Erschließung für das persönliche Leben erhalten würden.

V. Abschließende Hinweise

1. Soweit sich das feststellen läßt, wurde der Versuch von den Teilnehmern dankbar aufgenommen. Die Mitarbeit war intensiv und blieb auch nicht auf die gemeinsamen »Übungen« beschränkt. Alles, was aus der Praxis der Seelsorge beigetragen wurde, fand besonders aufmerksame Zuhörer.

2. Soweit andere ähnliche Wege beschreiten (z. B. P. Altfrid Kassing OSB, Maria Laach), machen sie wohl gleichartige Erfahrungen. Der Wunsch nach solchen Formen geistlicher Einkehr scheint groß bei Priestern und Theologen. Aber viele Weltpriester, die an sich dazu in der Lage wären, trauen es sich nicht zu. Die erfolgreichen Bemühungen eines Theologenkurses im Freisemester, einen Pfarrgeistlichen für eine Woche der Besinnung zu finden, bestätigen diesen Eindruck.

3. Könnten nicht in jeder Diözese einige Priester gefunden werden, die sich für diese Fragen interessieren? Aufgabe des Priesterrates wäre es wohl, eine gründliche Beschäftigung mit dem Problem der »Exerzitien« und methodische Überlegungen in gemeinsamen Beratungen zu ermöglichen (und z. B. für Vertretungen zu sorgen). In vorbereiteten Treffen müßten unbedingt außer »Fachleuten« im Erteilen geistlicher Übungen auch Exegeten zugezogen werden.

In der Richtung dieser Vorschläge sollte der dargebotene Bericht eine kleine Anregung sein.

Norbert Wetzel

das in die Schrift hineingebundene Wort Gottes in die *viva vox evangelii*, in die lebendige Anrede der Frohen Botschaft, zurückverwandelt, entspricht er sowohl der Schrift wie der Gemeinde. Daher begegnet der Dienst des Lektors schon sehr früh (im 2. Jahrhundert) als eigenes Amt neben dem des Vorstehers und des Diakons zunächst nicht an eine Weihestufe, sondern an einen gewissen Bildungsgrad gebunden. Die allmähliche Klerikalisierung dieses ältesten liturgischen Laienamtes – seit dem 4. Jahrhundert übernimmt der Diakon das Evangelium, seit dem 7. Jahrhundert der Subdiakon die Epistel – wurde erst vom Vatikanum II im Rahmen der neuen funktionalen Durchgliederung des Gemeindegottesdienstes korrigiert, so daß etwa in Frauenkommunitäten die Aufgabe des Lektors auch von weiblichen Gottesdienstteilnehmern wahrgenommen werden darf (die jedoch den Altarraum nicht betreten sollen). Dagegen wird heute der Vortrag durch Kinder trotz der liturgiegeschichtlichen Vorbilder aus pastoralen Überlegungen abgelehnt. Leider wird vielfach aus technischen Gründen (Standort am Mikrophon) das Amt des Lektors von dem des Vorbeters nicht genügend getrennt.

Zur Einführung der Lektoren in ihre Aufgabe haben sich auf Diözesan- und Dekanatebene Lektorenschulungen bewährt. Besonders Wochenendkurse, deren Teilnehmerzahl das Dutzend pro Übungsleiter nicht überschreiten sollte, können rasch und wirksam helfen, wenn beachtet wird: soll vom Hören der Glaube kommen (Röm 10, 17), so muß im Gottesdienst dem Hörer nicht nur eine Summe von Wörtern, sondern der darin beschlossene Sinn vermittelt werden; das aber hat zur Voraussetzung, daß der Vorleser selbst den Textsinn voll verstanden hat und daß er willens und fähig ist, ihn den andern mitzuteilen. Daher gliedert sich eine sprechkundlich unterbaute Lektorenschulung in zwei Abschnitte.

Erstens ist in der Gruppe anhand vorbereiteter, allen Teilnehmern verfügbarer Übungstexte wachsenden Schwierigkeitsgrades gemeinsam der Aussagesinn zu erarbeiten, im Ganzen und im Detail, bis jeder das im Text Gemeinte frei paraphrasieren kann. Dabei wird formal die Gliederung (Pausierung), die Betonung und die Sprechmelodie der Texte geklärt. Auf dieser Basis wird zweitens im Kirchenraum in Einzelübungen die dialogische, kommunikative Sprecherhaltung entwickelt. Orientiert an der Kritik der übrigen Kursteilnehmer gewinnt der einzelne – vorab mit Hilfe des Augenkontakts zu den Hörern – mühelos ein Gespür dafür, daß die Lautstärke, die Sprechgeschwindigkeit und die Artikulationsstärke in erster Linie dem Raum angepaßt sein müssen. Auch die Körperhaltung, die Atemführung und der Umgang mit dem Mikrophon werden vorteilhaft erst behandelt, wenn sie dem Üben in den Vollzug bewußt werden.

Versteht der Übungsleiter, mit dem Tonbandgerät nicht so sehr die Fehlerquote als den Lei-

Aspekte

Lektor

Weil die Bücher der Heiligen Schrift nicht für den Einzelleser, sondern für die Gesamtgemeinde konzipiert oder doch kodifiziert worden sind, fordern sie von sich aus den Vorleser. Wenn er

stungsfortschritt zu dokumentieren und außerdem unaufdringlich die geistliche Einstellung zur Lektorenaufgabe zu vertiefen, so eröffnet sich hier u. a. eine religionspädagogische Chance, junge Männer, die dem Meßdieneralter entwachsen sind, durch eine anspruchsvolle Aufgabe dem Dienst an der Gemeinde und dem Umgang mit dem Worte Gottes offenzuhalten. Rolf Zerfass

Die Wunder Jesu in der Verkündigung heute¹

Das Phänomen »Wunder« wird in den Evangelien primär nicht thematisch behandelt. Es begegnet im Zusammenhang bestimmter, literarisch fixierbarer Wundergeschichten. Die biblische Verkündigung hat es darum zunächst nicht mit der systematischen Frage nach der Möglichkeit und Eigenart des Wunders »an sich« zu tun. Sie hat die Botschaft bestimmter Wundererzählungen weiterzugeben. Das setzt freilich voraus, daß den Hörern der Raum für das Verständnis dieser Botschaft bereitet wird und daß Hindernisse ausgeräumt werden, die den Zugang dazu versperren. Im Blick auf die heutige Verkündigungssituation verdienen folgende Punkte besondere Beachtung:

Die Aporie des Wunderverständnisses überkommener Apologetik

Der Prediger hat damit zu rechnen, daß das Wort Wunder im Bewußtsein der Hörer die Vorstellung außergewöhnlicher, unerklärlicher Geschehnisse weckt, daß nicht selten sogar eine gewisse Kuriosität als Charakteristikum des Wunders angesehen wird. Weithin gilt ein Ereignis dann als Wunder, wenn es den Raum der geltenden Naturgesetze durchbricht. Es wird als ein sich selbst genügender Gegenstand betrachtet, als Objekt des Glaubens.

Theologie und Verkündigung tragen mit die Verantwortung dafür, daß es zu diesem abwegigen Wunderverständnis gekommen ist. Sie ließen sich in der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Positivismus auf dessen Argumentation ein und wurden Gefangene des Systems, das sie bekämpften. Positivisten und Apologeten stritten unter der gemeinsamen Voraussetzung einer allgemeingültigen Naturkausalität über die Möglichkeit ihrer Durchbrechung durch übernatürliche Kräfte. Jene lehnten eine solche Möglichkeit ab, diese sahen sie mit der Allmacht Gottes gegeben und in den Wundern verwirklicht; sie sahen die Durch-

brechung oder Überschreitung der Naturgesetze als das spezifisch Wunderbare an und meinten, über ein Mittel zu verfügen, das mit objektiver Evidenz das Eingreifen Gottes beweise, die Offenbarung legitimiere und jeden vernünftigen Zweifel ausschließe.

Ein solches Wunderverständnis kann sich nicht auf die Schrift berufen. Vielmehr erscheint es auf ihrem Hintergrund als schwerwiegendes Mißverständnis:

1. Nicht die naturwissenschaftliche Beobachtung, sondern die personale Begegnung ist der Raum, in dem das Wunder lebt. Die Evangelisten wollen nicht beweisen, daß Naturgesetze aufgehoben oder durchbrochen sind (diese Fragestellung lag außerhalb ihres Horizontes), sondern bezeugen, daß Menschen in Ereignissen des Lebens Jesu Gott am Werk »gesehen« haben und ihm begegnet sind. Sie stellen die Wunder als anredende Zeichen in die Dimension personaler Entscheidung. Werden sie daraus verbannt, so entarten sie zu stummen Mirakeln.

2. Werden die Wunder in den naturwissenschaftlichen Bereich verwiesen, dann müßten sie eine Anerkennung verlangen, wie sie einem physikalischen Ergebnis zukommt. Sie wären zum Faktor eines Beweisverfahrens pervertiert. Gott stünde am Ende einer syllogistischen Konklusion. Die Glaubensentscheidung wäre aufgehoben, der Unglaube als Dummheit deklariert (eine Konsequenz, die nicht selten gezogen worden ist). – Die Ablehnung der Zeichenforderung (Mt 12,39 par) richtet solche Spekulationen. Jesus hat sich geweigert, rein »objektive Wunder« (Mirakel) zu wirken. Der Glaube, den er fordert, ist weder demonstrierbar noch erzwingbar. Wohl können außergewöhnliche Ereignisse den Menschen an den Glauben heranführen, ihn in die Frage nach Gott hineinführen und ihn anregen zur Glaubensentscheidung, aber sie nehmen ihm diese Entscheidung nicht ab, sondern rufen ihn in sie hinein.

3. Der illegitime Versuch, das Wunder im Bereich der Naturwissenschaft anzusiedeln, rächt sich. Der Glaube wird dadurch nur scheinbar auf ein solides Fundament gestellt. – Die Naturwissenschaft versteht die Naturgesetze als Arbeitshypothese, mißt ihnen empirischen, statistischen Wert zu und betrachtet sie als prinzipiell überholbare, also nicht als metaphysische Gegebenheiten (darum darf man naturwissenschaftliche Unerklärtheit nicht mit metaphysischer Unerklärbarkeit verwechseln, wie es in der Apologetik nicht selten geschehen ist). Der Raum des Erklärten weitet sich ständig. Gegenüber der fortschreitenden Naturerkenntnis befindet sich der Mirakelglaube unauffhaltsam im Rückzug. Mit der »natürlichen« Erklärung der Mirakel fällt der darauf sich stützende »Glaube«. Die Glaubenskrisen haben nicht selten darin ihren Grund, daß im rein naturhaften Bereich Sicherungen und Stützen gesucht und angeboten worden sind, die nicht tragen.

¹ Dieses Thema ist eingehender erörtert in meiner im März dieses Jahres im Matthias-Grünwald-Verlag erscheinenden Arbeit *Von der Exegese zur Predigt*, die sich mit der Predigt zu den Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten befaßt.

Die Wunder als Zeichen personaler Kommunikation

Die Offenbarung ergeht an Menschen, sie spielt sich nie (auch nicht anfänglich oder vorübergehend) im bloßen Naturraum ab. Es bleibt kein Bereich vor, neben oder über dem Glauben, von dem aus man ihn in einem »objektiven« Beweisverfahren beurteilen könnte. Die einzige Existenzmöglichkeit neben dem Glauben ist die Entscheidung zum Unglauben. Die Appellation an ein neutrales Schiedsgericht ist dem Glaubenden wie dem Ungläubigen versagt.

Das Wunder ist kein zwingender Beweis, der eine Sache verfügbar macht, sondern ein anrufendes Zeichen, das den Menschen dort trifft, wo er von Gott auf den Sinn seiner Existenz, auf sein Heil angesprochen ist und in Freiheit zu entscheiden hat, ob er sich ihm im Glauben überantwortet oder im Unglauben versagt.

Als eine Art Analogon zum Wunder und damit zugleich als Hinführung zu seinem besseren Verständnis und Aufweis der Offenheit des Menschen für seine Erfahrung könnte die Struktur der personalen Begegnung dienen. Die Person kommt immer unmittelbar als Ganzes ins Spiel. Sie ist nicht zunächst als Konglomerat einzelner greifbarer Gegebenheiten (Auge, Mund usw.) vorhanden, die kontinuierlich in den personalen Bereich hinüberleiten. Sie existiert von vornherein in ihrer offenen und freien Personalität, unablenkbar und unverfügbar.

Freilich hat der Bereich des Faktischen in der personalen Begegnung seine unvertretbare Bedeutung. Denn obwohl die Person unmittelbar da ist und sich nicht von unten aufbaut, existiert sie doch nie rein personal, sondern immer im Sachhaften, Dinglichen, nie unabhängig davon; und sie teilt sich nicht nur der Sprache mit, sondern bedient sich auch der Dinge als Ausdruck der Glaubwürdigkeit und Zeichen der Kommunikation (Geschenke). Zeichen sind solche Dinge nicht »an sich«, isoliert von der Begegnung, sondern nur, soweit und solange sie personal gehalten sind.

Von daher sind die Wunder als Zeichen personaler Begegnung zwischen Gott und dem Menschen zu verstehen. Auch sie existieren nur soweit und solange in ihrer Zeichenhaftigkeit, wie sie in der lebendigen (und belebenden) Kommunikation des Glaubens stehen. In ihr (nicht außerhalb ihrer) haben sie ihre unersetzliche Relevanz. Sie zeigen, daß Gott uns in der Sphäre unserer Leiblichkeit anredet, indem er nicht nur sagt, daß er uns liebt und uns im Wortgeschehen begegnet, sondern auch das Wort Fleisch werden läßt und so den sichtbaren Leib – nicht nur die Sprache – zum Träger seiner Liebe und seines Offenbarungsanspruches macht. Er hat nicht nur gesprochen, daß wir »hören«, er hat sich sichtbar kundgetan, daß wir »sehen«. »Hören« und »Sehen« sind freilich nur im Glauben möglich, nie unabhängig davon. Aber es ist eben im Glauben auch das

»Sehen« möglich, und die Wundergeschichten sagen uns, daß die Begegnung Gottes mit dem Menschen es mit unserer gesamten Existenz in ihrer Leiblichkeit zu tun hat.

Die Überwindung des auf die Historie fixierten Wahrheitsverständnisses

Der Interpretation der Wunder als »übernatürliche Durchbrechung der Naturgesetze« korrespondiert die primär historische Wertung der Wundergeschichten. Das erste Mißverständnis gebiert das zweite. Beide kommen von einem positivistischen Ansatz her. Will man naturwissenschaftlich exakt eine Durchbrechung der Kausalitätsgesetze nachweisen, dann steht und fällt alles mit der historischen Exaktheit der Erzählungen. Da diese mehr und mehr ins Wanken gerät, fällt der darauf ruhende »Wunderglaube«. Bei dem allgemeinen Glaubensverständnis führt die Skepsis gegenüber der Historizität der Wundergeschichten zur Skepsis gegenüber den Wundern überhaupt und schließlich zur grundsätzlichen Skepsis gegenüber dem Glauben.

Die gegenwärtige Verkündigungssituation ist dadurch erschwert, daß das vorherrschende naturwissenschaftliche Denken und – ihm korrespondierend – das objektivistische Denken überkommener Apologetik am Modell der Richtigkeit orientiert sind. Im Bewußtsein der Hörer gilt weithin nur das als wahr, was sich historisch oder experimentell verifizieren läßt. Die Wahrheit ist zur Richtigkeit einer Beobachtung zusammengeschrumpft.

Diese Verengung muß überwunden werden. Es ist aufzuzeigen, daß der Wahrheit tiefere Sinnhaftigkeit zukommt als der rein sachhaften, historischen Richtigkeit. So ist jedem Einsichtigen klar, daß Wert und Wahrheit eines Bildes nicht daran zu messen sind, ob es sein Motiv fotografisch genau wiedergibt. Es sagt seine Wahrheit in anderer, tieferer Weise aus. Ähnlich ist die Wahrheit der Heiligen Schrift keine fotografisch, rein historisch greifbare Gegebenheit, sondern ein personales Geschehen: der in der Verkündigung zu Wort kommende Anspruch Gottes in Jesus Christus.

Es gehört zur Aufgabe der Predigt, diesem Verständnis den Raum zu bereiten. Nur in ihm beginnen die Wundergeschichten zu reden, nur so kommt ihre Wahrheit ans Licht. Sie alle bezeugen *das* Wunder, daß in Jesus Gott gegenwärtig ist. Sie rufen in die Begegnung mit ihm. Eben das ist auch das Ziel der Predigt. Sie hat die Hörer zu Jesus zu führen, zum Glauben an ihn, nicht zum Glauben an Mirakel, auch nicht letztlich zum Glauben an Wunder, sondern zum Glauben an Jesus, an jenen Jesus, der sich in Wort und Tat als der Christus bezeugt hat.

Hindernisse, die den Weg zu ihm blockieren, sind auszuräumen. Der Prediger verfehlt sein

Ziel, wenn er bestehende Sperren verfestigt oder neue Steine in den Weg legt, gleich ob er überholte weltbildbedingte Vorstellungen (etwa die des Historismus) bedenkenlos wiederholt oder die Hörer ohne jede Einführung und Verständnishilfe mit der historischen Kritik befaßt, so daß deren Probleme ihnen schließlich zum Stein des Anstoßes werden. In beiden Fällen erregt er vordergründig Ärger und lenkt vom wirklichen Skandalon ab. Er hat weder ein bestimmtes Weltbild zu propagieren noch zu Entscheidungen über historisch-kritische Fragen zu führen, sondern in die Glaubensentscheidung.

Franz Kamphaus

Weltlicher Gottesdienst

In Theologie und Kirche ist augenblicklich viel die Rede von einem »weltlichen Christsein«, vom Gottesdienst in der Welt. Nicht immer wird dabei deutlich, was konkret und in theologisch legitimer Weise gemeint ist. Welcher Sachverhalt läßt sich dazu aus dem biblischen Denken erheben? Diese Frage soll vor allem an die Briefe des Apostels Paulus gerichtet werden.

Für die Glaubensweise des Alten Testaments ist die Welt in umfassender Weise Gottes Schöpfung. Sie besitzt eine eigene Gewichtigkeit, sie ist entgöttert, und sie wird als Gegenüber Jahwes ständig in bezug zu ihm erfahren. Israel zeigt in seiner Lebenserfahrung einen erstaunlichen Mut zur Weltlichkeit, eine fast rätselhafte Gelassenheit im Weltlichen. Es weiß sich in seiner Geschichte mit Jahwe, der ihm ständig die Welt als Lebensraum offenhält.

Auch für das Neue Testament und speziell für Paulus ist die Welt Gottes Schöpfung: sie kommt von dessen Schöpferwillen her und findet darin ihre Einheit. Ihrer formalen Struktur nach ist sie die Gesamtheit und Einheit von Natur, Menschen, Mächten, Sichtbarem und Unsichtbarem, Vergangenen und Zukünftigem (Röm 8,38ff und 1 Kor 3,22). Sie wird als Zeit verstanden (1 Kor 2,7) und als Machtphänomen, das bindet und versklavt (Gal 1,4 und 4,3). Schließlich ist sie die Welt der Menschen (2 Kor 5,19), und als solche erst begegnet sie, wie sie tatsächlich ist. Im Menschen kann sie entweder als »nichtige Schöpfung« (Röm 8,20) begegnen, in Selbstentfremdung und in der Illusion der Eigenmächtigkeit oder aber als »Schöpfung Gottes«, die weiß, daß sie von Gott herkommt und auf ihn zugeordnet ist (Röm 11,36 und 1 Kor 8,6). Immer begegnet Welt in dieser doppelten Möglichkeit. Welchen Anspruch stellt diese Welt nun an den Christen? Dies erklärt Paulus in paradigmatischer Weise in seinem Brief an die Christen in Rom (Röm 12,1–2). Diese beiden Verse sind als zusammenfassende Überschrift und als einheitliches Thema des Anspruchs überhaupt anzusehen, den

das Evangelium erhebt. Christen sollen ihr Leben als »geistlichen Gottesdienst« vollziehen. Solcher Gottesdienst ist der Lobpreis des geistbegabten Menschen stellvertretend für die ganze Schöpfung. Er ist der neue und einzig wahre Gottesdienst. Und wo ist nun der Ort dieses Gottesdienstes? Programmmatisch sagt Paulus: die leiblich-weltliche Existenz (Soma) des Christen. Als Leib ist der Mensch nämlich einerseits selbst Welt, weil sie ihm als Lebensraum vorgegeben ist. Andererseits ist er durch seinen Leib von Grund auf auf den Mitmenschen hin ausgerichtet, weil Leib die Bedingung der zwischenmenschlichen Kommunikation darstellt.

Als leibliches, mitmenschliches und welthaftes Dasein aber lebt der Christ auf eine neue Auferstehungswirklichkeit hin (1 Kor 15,42ff). Deswegen trifft ihn der ganze Anspruch des Evangeliums gerade in seinem Leib- und Weltsein. Dieses soll in allen seinen möglichen Bereichen zum geistlichen, endzeitlichen und einzig wahren Gottesdienst werden. Diesen nennen wir mit Recht den »weltlichen Gottesdienst«. Röm 12,2 fordert der Apostel weiter, die Christen sollen sich nicht wieder unter die Maßgabe einer selbstentfremdeten Welt bringen lassen. Vielmehr sollen sie durch ihren weltlichen Gottesdienst in den neuen und letztgültigen Bereich Gottes verwandelt werden. In ihrem Denken und Handeln, ihrem ganzen Engagement sollen sie Gottes »neue Schöpfung« schon in ihre Welt hereinholen.

Der weltliche Gottesdienst ist dem Christen vorgezeichnet im Weg Jesu, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen. Daher ist für den Gottesdienst in der Welt der sakramentale Gottesdienst der Eucharistie wesentlich. In der Eucharistie übernehmen die Christen Jesu Daseinsweise als ihren konkreten Auftrag. Wenn Jesus für die Menschen und für die Welt da war, dann müssen auch die, die Eucharistie feiern, für ihre Mitmenschen und ihre konkret vorgegebene Welt dasein. Eucharistie ist die Sendung der Christen zu ihrem weltlichen Gottesdienst.

Paulus hat ein programmatisches Welt- und Leibverständnis entworfen: Welt soll vollends zur neuen Schöpfung Gottes werden und Leib zur neuen Auferstehungsleiblichkeit. Dann aber gilt das ganze Engagement des Christen seinem leiblichen und weltlichen Gottesdienst. Dann sind alle Strukturen der Welt und alle Lebensbereiche des Menschen – es gibt grundsätzlich keine Ausnahme – dazu bestimmt, »neue Welt« Gottes zu werden. Freilich ist diese Welt ständig von der »Sünde« und vom »Tod« bedroht, also von der Selbstentfremdung und Selbstzerstörung. Es ist gar nicht ausgemacht, ob sie tatsächlich zur neuen Schöpfung wird. Wo der Mensch mit der wachsenden Selbstverwirklichung auch immer mehr die Möglichkeit der totalen Selbstvernichtung in die Hand nimmt, wird das überaus deutlich. Daher ist das Engagement des Christen an seiner Welt ein Kampf um Gottes Schöpfung,

damit diese Welt im Werden bleibe und tatsächlich Gottes Neuschöpfung werde. Paulus nennt diesen Gottesdienst des Christen ja auch einen Kriegsdienst und Entscheidungskampf für Gott (Röm 6, 13ff). So gibt es für den Christen keine Flucht aus und keine Distanz zu seiner Welt. Gottes Heilshandeln dispensiert ihn gerade nicht von diesem Kampf um die Welt und um den gefährdeten Menschen. Es stellt ihn vielmehr mitten in diesen Kampf hinein.

Solcher Gottesdienst in und an der Welt birgt für den Menschen stets die Möglichkeit der Gottbegegnung in sich. In der Mitte seines Lebens begegnet ihm Gott, nicht erst an dessen Lücken und Grenzen. Die zwischenmenschliche Daseinserfahrung als das »Sakrament des Bruders« (Hans Urs von Balthasar) ist stets reale Möglichkeit, Gott zu begegnen. Liebe als der Überstieg des Christen in den Raum der Welt hinein läßt immer Gott auf seine Schöpfung zukommen. Gerade dort, wo der Mensch und mit ihm seine Welt am gefährdetsten erscheint, müßte der Christ stehen. Er wird es aber tatsächlich erst dann, wenn er verstanden hat, daß Glaube Auszug bedeutet aus allem Gesicherten und Verfügbaren, hinein in Gottes offene Zukunft.

Freilich kann weltlicher Gottesdienst dann auch Gottferne bedeuten. Gott kann so auf den Menschen zukommen, daß er ihn zu verlassen scheint. Aber niemals anders ist der Mensch auf Gott hin unterwegs als durch das Kreuz der Welt hindurch. Im Christusgeschehen ist Kreuzzwerdung der Welt vorgezeichnet. Wo der Christ tatsächlich unter diesem Kreuz steht, dort kommt Gott auf ihn und seine Welt zu. Weltlicher Gottesdienst des Christen heißt, daß für den Menschen und für die Welt nicht Selbstentfremdung und Selbstgefährdung das Letzte sind, sondern »Auferstehung«, »neue Welt« und »neue Schöpfung«.

Anton Grabner-Haider

Krankenseelsorge

Im Rahmen der Gesamtpastoral nimmt die Krankenseelsorge sowohl innerhalb der Pfarrseelsorge als auch in der spezialisierten Form der Krankenhauseelsorge einen wichtigen Platz ein. Die Krankheit als existentielle Bedrohung des Menschen ist häufig Anlaß zur Besinnung auf die Grundwerte des Lebens und auf die »letzten Dinge«. Der weithin säkularisierte und einseitig auf die Werte des Diesseits ausgerichtete Mensch unserer Tage bedarf jedoch meist zur Bewältigung seiner Krankheitssituation der verständigen geistigen und geistlichen Führung.

Im allgemeinen wird der kranke Mensch in seiner Krankheit nicht zunächst die »gnädige Führung und Fügung Gottes« sehen; er empfindet vielmehr seine Erkrankung als – häufig unverdienten und ungerechten – Schicksalsschlag, der ihn leicht zu einer Haltung des Protests

gegen dieses Schicksal und damit auch gegen Gott führt. Es liegt auf der Hand, daß infolgedessen der Seelsorger am Krankenbett nicht leichthin die Krankheit als etwas darstellen darf, das »Gott geschickt hat, um uns zur Umkehr und Einkehr zu bewegen«. Abgesehen von der theologischen Fragwürdigkeit einer solchen Aussage, wird sie fast immer psychologisch ungeschickt sein.

An die Stelle eines ungesunden Dolorismus und unvorbereiteter Ermahnungen, der Kranke möge das ihm von Gott auferlegte Kreuz zu seinem und der Kirche Frommen in Geduld und Freude tragen, muß eine sachgerechte Situierung der Krankheit in das Gesamt des menschlichen Lebens im Sinne christlicher Anthropologie treten. Das Erlebnis der Gebrechlichkeit und Anfälligkeit der menschlichen Natur sollte weniger auf die erbsündliche Situation des Menschen, vielmehr auf das freiwillig übernommene Erlösungsleiden Christi hin orientiert werden, an dem in freiwilliger Annahme seiner Situation der kranke Christ im Sinne des »Miterlösens« teilhat; damit wird auch sichtbar, daß Krankheit Heil sein kann und daß Leid und Tod auch für den Menschen keine Endpunkte, sondern Präludien zur Herrlichkeit und zum endgültigen »Heil-Sein« sind.

Freilich wird man nicht allgemein die Zugänglichkeit des Kranken für solche – relativ anspruchsvolle – religiöse Überlegungen voraussetzen dürfen; im Gegenteil: in der konkreten Situation unserer Tage wird Seelsorge am Krankenbett zunächst meist Evangelisation bedeuten. Die Frohe Botschaft ist aber nur für einen Menschen glaubhaft, der menschliche Hilfe und Teilnahme glaubhaft. Deshalb ist der rein menschlich-barmherzige Zugang des Seelsorgers zum Kranken von besonderer Wichtigkeit. In der Pfarrseelsorge gehört zweifellos der pastorale Krankenbesuch zu den wichtigsten Aufgaben; im Krankenhaus sollte der Besuch des Priesters bei allen Kranken eine Selbstverständlichkeit sein. Wenn der Priester nur zu Schwerkranken kommt, fällt ihm von vornherein die fatale Rolle des »Todesengels« zu, die jedes wirklich befreiende Gespräch meist unmöglich macht.

Jede rechte seelsorgliche Bemühung kann nur Angebot, Einladung sein und muß die Freiheit des Menschen unbedingt respektieren. Das gilt besonders auch für die Krankenseelsorge, weil hier ja häufig der Kranke vom Priester besucht wird, ohne daß er selbst darum gebeten hätte. Völlig unangebracht ist deshalb jeglicher Sakramentalismus. Schon die Einladung zum Sakramentenempfang sollte sehr behutsam erfolgen und wird in vielen Fällen erst dann sachgerecht sein, wenn der kranke Mensch durch das geduldige Glaubensgespräch wieder an die echte Begegnung mit Gott herangeführt werden konnte. Besonders gilt das auch für die Krankensalbung, die gerade deswegen nicht selten als quasi magischer Ritus empfunden wird, weil sie ohne genügende Vorbereitung und häufig erst dann

gespendet wird, wenn der Kranke bewußtlos ist. Die Krankensalbung muß als Zeichen des Heils, dessen Angebot ja vom Menschen in Freiheit angenommen werden soll, wieder ihren richtigen Platz bekommen: sie ist kein Sakrament der Todesweihe, sondern Heilszeichen für den ernstlich Erkrankten. Dagegen sollte das Viaticum als das Sakrament der letzten Stärkung und der liebenden Vereinigung mit Christus wieder stärker betont werden. Neue liturgische Texte sind sowohl für die Krankensalbung als auch für das Viaticum dringend zu wünschen.

Da der menschliche Zugang Voraussetzung jeglicher Seelsorge ist, ist es notwendig, daß der Krankenseelsorger wenigstens einige Grundbegriffe der Psychologie des kranken Menschen und der psychosomatischen Besonderheiten gewisser Erkrankungen kennt. Im Krankenhaus ist Krankenseelsorge immer auch Milieuseelsorge, da das ›Klima‹ eines Hauses weitgehend von der Haltung der dort tätigen Ärzte und Schwestern abhängig ist. Deshalb ist für den Krankenhauseelsorger guter, vertrauensvoller Kontakt mit Ärzten und besonders mit den Schwestern Voraussetzung für seine Wirkmöglichkeit im Haus.

Eine Einübung in die Problematik der Krankenseelsorge durch geeignete Praktika (auch Krankenpflege!) während der Studienjahre ist wohl sicher sehr wichtig und sollte gefördert werden.

Curt Genewein

Literaturbericht

Grundlagen und Grundfragen der Praktischen Theologie

Was nützt es, einen aufwendigen Neubau zu errichten, wenn das Fundament nicht trägt? Nichtbeachtung von Bergschäden oder technische und konstruktive Fehler in der Fundamentierung können sehr bald böse Überraschungen bringen. Daß in diesem Fall die Frage nach dem rechten Fundament nicht rein »theoretische« Bedeutung, sondern praktische Konsequenzen hat, weiß jeder. In der Konzeption pastoraler Weisungen wird es nicht selten vergessen. Mancher »Praktiker« oder ein nur auf Rezepte und Handreichungen erpichter Studiosus wendet sich mißmutig ab, wenn er etwas von der Bedeutung der Grund-

lagenforschung hört. Derartig »theoretischen Kram« sollen die Wissenschaftler untereinander abhandeln!

Gleichwohl ist die Grundlagenforschung von allergrößter Bedeutsamkeit gerade für das praktische Tun. Hier fallen die Grundentscheidungen. Hier werden die Weichen gestellt.

1. Situationsaufhellung durch Geschichte

Der Altmeister der heutigen Pastoraltheologie, der Tübinger, jetzt emeritierte Ordinarius FRANZ XAVER ARNOLD, hat seine wichtigsten Studien neu bearbeitet und zusammengefaßt in dem Band: *Pastoraltheologische Durchblicke – Das Prinzip des Gottmenschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie*, Freiburg 1965.

Die lebendige Verbindung einer klar durchdachten Systematik mit einer umfassenden geschichtlichen Darstellung ist das eine Kennzeichen dieser Arbeiten. Zum anderen geht es Arnold um die »unmittelbar praktische und aktuelle Bedeutung« seiner Forschung, die bereits in den französischen, spanischen und portugiesischen Sprachraum hinein wirksam geworden ist. In kritischer Analyse und aufbauender Synthese weiß der Verfasser die Bedeutung, aber auch die Grenzen der kirchlichen Heilsvermittlung aufzuweisen. Licht und Schatten vergangener, aber bis heute nachwirkender Systematik werden gerecht verteilt, so daß der Leser eine gute Orientierung für sein eigenes Handeln, für die heute notwendigen Akzentverschiebungen im kerygmatischen, katechetischen und liturgischen Tun erhält. »Die Hinwendung zum Personalen und das im eigentlichen und spezifisch christlichen Sinn *pastoraltheologische* Anliegen muß die Führung behalten vor dem *pastoralsoziologischen* Aspekt, freilich ohne diesen in seiner heute mit Recht so betonten Bedeutung zu schmälern« (S. 13). Diese behutsam formulierte Mahnung darf nicht überhört werden! Arnold gebührt das Verdienst, mit allem Nachdruck die praktische Theologie im Prinzip des Gottmenschlichen und damit in der Christologie und Soteriologie neu verankert zu haben. Seine Grundthese, daß alles kirchliche Mittelertum nur Teilhabe am »einzigartigen und absoluten Mittelertum Jesu Christi« ist und ihm daher nur ein »sekundärer und relativer, ein memorialer und sakramentaler, werkzeuglich dienender Charakter« zukommt, ist gerade für eine nachkonziliare und ökumenische Pastoral von zentraler Bedeutung. Denn Kirche realisiert sich nur aus dem Glauben an das Christumysterium.

2. Kritik der Systeme

In der pastoraltheologischen Literatur verbirgt sich immer, auch wenn das auf den ersten Blick nicht erkennbar wird, irgendeine Systematik. Sie kann durchdacht und tief sein, sie kann aber auch vom Theologischen her unzulänglich konzipiert sein. WOLFGANG OFFELE, durch seine Erstlingsarbeit über die Münchener katecheti-

sche Methode, vor allem aber durch seine Studie über den Katechismus des letzten Naumberger Bischofs Julius Pflug bekannt geworden, hat in seiner Habilitationsschrift *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966, den Versuch gemacht, einen Teil der pastoraltheologischen Gegenwartsliteratur auf sein Verständnis von »Seelsorge« zu befragen und kritisch zu vergleichen. Die Aufgabe ist schwierig und undankbar. Denn die Maßstäbe werden, besonders wenn sie mehr vorausgesetzt als umfassend begründet werden, immer zu weiteren Diskussionen und Kontroversen einladen, bei denen gern die Empfindlichkeit lebender Autoren ins Persönliche abgeleitet. Leicht kann auch der eine oder andere kritisierte Autor, dessen Hauptakzent möglicherweise auf guten Teilaspekten ruht, sich in seiner schwächeren Gesamt-Systematik einseitig belichtet fühlen. Der unvoreingenommene Leser dieser Studie wird aber schnell erkennen, daß Offele Leistung und Schwäche der von ihm behandelten Autoren gerecht abwägt und im ganzen sicher eine zuverlässige Orientierung bietet. Von der Sache her war es notwendig und verdienstlich, das seelsorgerliche Grundverständnis in der katholischen und protestantischen pastoralen Gegenwartsliteratur zu überprüfen und kritisch abzuwägen. Daß die starke »seelsorgerliche Aktivität« im katholischen Bereich »in reziprotem Verhältnis« zu einer gediegenen theologischen Begründung dieses Tuns steht, wird kaum widerlegt werden können. Offeles Hoffnung, daß das innerprotestantische und das interkonfessionelle Gespräch schließlich zu einer gültigen Definition seelsorgerlichen Handelns führen werde, wird sich wahrscheinlich ganz schnell nicht erfüllen; denn noch sind die sachlichen Gegensätze allenthalben so stark, daß auch im Formalen vorläufig kaum eine volle Übereinstimmung erzielt werden wird.

3. Ein neuer Gesamtentwurf

Der jetzt in zwei Teilbänden vorliegende II. Band *Handbuch der Pastoraltheologie – Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg 1966, ist wiederum ein ausgezeichnetes Gemeinschaftswerk. Der erste Halbband bietet die Fortsetzung der Grundlegung und spannt seinen Gedankengang von der theologischen Anthropologie über die Geschlechterdifferenz und ihre pastorale Bedeutung zu einer Reihe von »Grundstrukturen der Heilsvermittlung«, wo der formale Aspekt des pastoralen Tuns klar umrissen und von einer Fülle von wichtigen Aspekten her umfassend aufgebaut wird. Der Schwerpunkt dieses Teilbandes scheint aber das Kapitel über die theologische Gegenwartsanalyse zu sein, die empirische Daten pastoraltheologisch zu interpretieren versucht. Die wissenschaftstheoretische Einführung spiegelt die Problematik eines solchen Versuches wider. Das letzte Kapitel breitet eine hochinteressante und hilfreiche »Pathologie des katholischen Christentums« vor

dem Leser aus. Der zweite Teilband stellt den Anfang der »Durchführung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie« dar. Es ist ein umfassender Entwurf, der in seinem ersten Hauptstück das Handeln der Kirche in der heutigen Welt in seinem Gesamtvollzug ins Auge faßt. Die Fragen der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums werden umfassend diskutiert und zu möglichen Lösungen hingeführt. Zentralisierung und Dezentralisierung in der Kirche; das Problem des Missionarischen und des Ökumenischen; die Auseinandersetzung mit den Ideologien und das Ideologische im innerkirchlichen Leben und Denken; Problematik von »Welt« und Weltoffenheit bzw. Weltflucht; endlich das Verhältnis der Kirche zu den verschiedenen Kultursachgebieten: Wissenschaft, Kunst, Massenmedien, Freizeitgestaltung, soziale Dynamik, Politik, Bildung und Erziehung sowie zu den Sozialeinrichtungen – diese im Rahmen unseres Kurzberichtes nicht einmal andeutungsweise wiederzugebende Fülle von Gedanken und Anregungen werden dem Studium wie der Praxis auf viele Jahre hin Wege zum Handeln und zu weiteren Diskussionen eröffnen. Auch derjenige, der im Gesamtentwurf oder in einzelnen Thesen einiges auszusetzen hätte, muß in diesem Werk die Geschlossenheit des Ganzen und den Mut zum Wagnis neuer Lösungen anerkennen. Dieses *Handbuch der Pastoraltheologie* faßt nicht nur zusammen, was anderswo bereits zu finden ist: es bietet vielmehr neue Aspekte und zum mindesten Ansätze, die diskutiert und experimentiert werden müssen.

Rudolf Padberg

Hinweise

Alfred Meier, Dr. theol., geb. 1923. Seit 1953 Kaplan in Rorschach/Schweiz. 1963 Mitarbeiter in der theologischen Kommission vom Fastenopfer der Schweizer Katholiken (Katechese). 1964 Dozent bei der Vereinigung »Katholischer Glaubenskurs« (Schweiz).

Wolfgang Nastainczyk, Dr. theol., geb. 1932. Seit 1962 Professor für Pädagogik an der Phil.-Theol. Hochschule Regensburg. Veröffentlichte u. a.: *In Freude vor Gott*, München 1966; *Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral*, Freiburg 1966.

Ignaz Zangerle, Dr. phil., geb. 1905. Dozent für Erwachsenenbildung an der Universität Innsbruck. Mitglied des Diözesan-Laienrates der Diözese Innsbruck. Veröffentlichte u. a.: *Theologische Erwachsenenbildung*, Bergen-Enkheim 1967; *Zur Situation der Kirche. Aufsätze 1933-1963*, Salzburg 1963.

So wenig es überraschen mag, daß – nach den zahlreichen Versuchen, dem Prozeß und Begriff von »Säkularisierung«¹ eine für die betroffenen Kirchen positive Bedeutung zu geben – nun auch die »Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft« als ein bloß kulturpessimistisches Vorurteil entlarvt werden soll², so wenig ändern all diese Bemühungen daran, daß sich der Stil der konkreten Beziehungen zwischen Priestern und den Menschen dieser Gegenwartsgesellschaft in kaum übersehbarem Ausmaß geändert hat. Natürlich sind auch die Priester selbst Menschen dieser Gesellschaft, aber die zunehmenden Spannungen zwischen dem traditionellen Priesterbild und den sozialen Realitäten der Gegenwart lassen sich zumindest in allen westlichen Ländern deutlich an drei Entwicklungen ablesen:

1. Die Zahl derer, die sich noch als »Priesteramtskandidaten« melden, scheint insgesamt langsam aber stetig zu fallen. Es ist nun einmal nicht zu leugnen, daß die Differenzierung der modernen Arbeitswelt auch den gläubigen und kirchlich geprägten Jungen eine Fülle sinnvoller Lebensaufgaben bietet. Sogar »die Kirche« selbst bekundet ihr Interesse daran, daß das beklagte katholische Bildungsdefizit in den modernen Berufen allmählich verringert werde. Fast alle »Berufungen«, die früher nur im Priestertum die Möglichkeit zur Entfaltung besonderer Begabungen fanden (oder auch nur Versorgung und sozialen Aufstieg meinten), gehen in einer nicht mehr *ständisch* geordneten Gesellschaft von vornherein am Priesterseminar vorbei.

2. Die Kritik der traditionellen Priesterausbildung wird zunehmend schärfer und dringt über Zeitschrift und Rundfunk in eine breitere Öffentlichkeit³.

Das Fazit aller Untersuchungen und Umfragen unter Konvikts- und Seminarinsassen läßt sich dahingehend zu-

* Vgl. *Diakonia* 2 (1967) 129-142.

¹ Bes. bei F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953. Unter religionssoziologischem Gesichtspunkt vgl. bes. T. RENDTORFF, *Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966) 51-70. Zur Begriffsgeschichte vgl. H. LÜBBE, *Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965.

² Vgl. D. SAVRAMIS, *Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19 (1967) 263-282.

³ Vgl. bes. L. WALTERMANN (Hrsg.), *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge – Zur Reform der Priesterausbildung*, Essen 1966. Neuerdings auch N. N., *Fragwürdiger Priesterberuf. Ein Student schreibt seinem Bischof*, in: *Orientierung* 31 (1967) 170. Aufarbeitung und Gesamtüberblick über die meisten bisher vorliegenden – meist theologischen – Arbeiten zu diesem Thema gibt *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 126-133. – Ähnliches gilt auch für die Internatserziehung, vgl. B. STOECKLE, *Internat in Gegenwart und Zukunft. Fragen moderner katholischer Heimerziehung*, in: *Diakonia* 2 (1967) 143-154.

sammenfassen: daß die Art und Weise einer strikt den tridentinischen Vorschriften (von 1565) verhafteten Priesterausbildung selbst die größte Gefährdung für die Berufung jener ist, die sich überhaupt als Priesteramtskandidaten gemeldet haben. »Berufszweifel entstehen *im Haus*, nicht in der Freiheit«⁴. Aber auch hier ist es eben der allmählich möglich gewordene Vergleich eines selbstverantwortlichen Lebens in Freiheit mit den Regeln einer nur noch traditionell vermittelten »Hausordnung«, die fast die Hälfte der Seminaristen am Ende doch einen anderen Weg als den des Priesters einschlagen läßt.

3. Die Zahl derer, die – trotz Konzil – ihr Priesteramt aufgeben, scheint immer mehr zuzunehmen⁵. Schwieriger zu erklären ist die Motivation für diese Zunahme der Laisierungen oder des völligen Bruchs mit der Kirche. Sicher spielt dabei nicht nur die Frage des Zölibats eine Rolle, gewichtiger sind wahrscheinlich doch die Konflikte, die daraus entstehen, als »Mann der Kirche« Lehrmeinungen und Ansichten autoritativ vertreten und verteidigen zu sollen, mit denen man selbst nicht übereinstimmt. Die Weigerung, bestimmte Hirtenbriefe zu verlesen, oder die offenen Briefe von Klerikergruppen an den eigenen Bischof deuten Spannungen dieser Art an⁶.

Allen drei Entwicklungen gemeinsam ist die Konfrontation vermeintlich binnenkirchlicher Probleme mit einer Öffentlichkeit, in deren Licht sich diese zunächst rein »religiösen« Fragen als gesellschaftlich bedingte erweisen. Hier wird ein Wandel sozialer Realitäten sichtbar, der sich nicht einfach damit beschreiben (und verharmlosen) läßt, daß »Priestertum« und »Welt« einander nun einmal gegenüberstünden. Diesen Antagonismus gab es in bestimmter Weise immer schon, das »Herausgenommensein-aus-den-Menschen« war und ist immer konstitutiv für den zum Priesteramt Berufenen gewesen. Zugleich aber war diese Distanz von der Welt auch ein Vis-à-vis zur Welt hin, die tiefste Motivation für das Herausgenommensein war die (zumindest behauptete) bessere Befähigung zum Dienst an der Welt, zur Diakonia. Das galt indirekt sogar für Einsiedler und Mönch, unmittelbar aber für den, der nicht ganz zufällig »Weltpriester« genannt wird.

Es scheint deshalb zumindest kurzschlüssig zu sein, die in den oben beschriebenen Entwicklungen angedeutete,

⁴ Vgl. L. WALTERMANN, a. a. O. 84.

⁵ Darüber lassen sich exakte Unterlagen verständlicherweise kaum finden. Sowohl die absoluten wie relativen Veränderungen in dieser Hinsicht sind außerdem auch vom Stil der jeweiligen »Katholizismen« abhängig. Vgl. dazu E. SCHILLEBEECKX, *Kirche nach dem Konzil – Ausblicke für Holland*, in: *Diakonia* 2 (1967) 1–14, bes. 7.

⁶ Zuletzt etwa bei dem Streit um die Konfessionsschule. Abdruck der Briefe von Theologengruppen an Bischof Hengsbach und an Kardinal Jaeger in dem Artikel von G. HIRSCHAUER, *Katholische Priester gegen Politik ihrer Bischöfe*, in: *Werkhefte* 21 (1967) 161–165.

immer größer werdende Kluft zwischen »Welt« und »Priestertum« als zwar bedauerliche Folge einer letzten Endes aber doch reinigenden und förderlichen Auslese der Besten zu interpretieren. Dann wird ein ohne Zweifel unaufgebbares Merkmal des Priesters, daß er nämlich »der Welt nicht verfallen sei«, zum allein ausschlaggebenden Kriterium. Die gegenwärtigen Entwicklungen aber betreffen vielmehr jenes andere, die priesterliche Lebensform ebenso mitkonstituierende, der Welt ausdrücklich zugewandte Element der Verkündigung⁷. Zumal bei manchen vermeintlich pädagogischen Usancen der Priesterausbildung handelt es sich gar nicht mehr um Einübung in jene selbst zu verantwortende Distanz, die die Basis einer aktiven Selbstbeherrschung und Sicherheit ist, sondern um den Versuch zu einer Bewahrung *vor* der Welt, um eine Absperrung *gegen* die Welt, ja oft um eine Verteufelung der ganzen modernen Welt, der man vielleicht nur ihre Erfolge neidet.

Das um so strengere Beharren auf den Buchstaben von alten Regeln und Vorschriften, die zur Zeit ihrer Formulierung durchaus situationsgemäß gewesen sein mochten, muß die Erkenntnis, daß »Welten« ganz außerhalb der Kirche entstanden sind und sich dauernd verändern, immer weiter verzögern. Vor allem aber zerstört die Intransigenz dieser Haltung auf die Dauer gerade das, was sie zu gewinnen hofft: Berufungen zum Priester – schon vor dem Seminar, im Seminar und schließlich im Amte selbst.

Wenn diese kurzen Andeutungen auch schon den Schluß nahelegen, daß ein wesentlich vom Tridentinum – und d. h. vor allem: gegenreformatorisch – bestimmtes Priesterbild kaum noch Realisierungschancen und schon gar keine Attraktion mehr hat, so kristallisiert sich um so schärfer die Frage heraus, wie denn ein Priesterbild der Gegenwartsgesellschaft auszusehen habe.

Antworten auf Fragen dieser Art werden vom Soziologen ständig erwartet und genau hier sieht er sich im Grunde überfordert. Denn schon der Versuch zum Entwurf eines derartigen Gegenwarts- oder Zukunftsbildes setzt die in diesem Fall entscheidende Annahme voraus, daß es immer und besonders in einer »mündig« gewordenen Welt überhaupt Priester geben müsse. Welche Schwierigkeiten sich hier schon im Zuge einer stärker betonten ökumenischen Öffnung auftun, zeigt allein die Tatsache, daß etwa die evangelische Kirche den Unterschied zwischen Klerus und Laien und damit den besonderen Priesterstand gar nicht mehr kennt, sondern – vom

⁷ Dieser doppelte Aspekt des Priestertums wird in seiner Konkretisierung besonders präzise herausgearbeitet bei M. D. CHENU, *La sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in: *La vie intellectuelle* 25 (1954) 175–181. Die hier relevanten Abschnitte sind auch abgedruckt bei G. SIEFER, *Die Mission der Arbeiterpriester*, Essen 1960, 196–197 (Anm. 504).

Begriff des allgemeinen Priestertums ausgehend – ein (durchweg theologisch ausgebildetes) Glied der Gemeinde zum Predigeramte beruft.

Die Geschichte der Menschheit lehrt uns allerdings, daß jede Kultur, jede Gesellschaft eine in irgendwelcher Form institutionalisierte Sinndeutung ihres Daseins entwickelt hat und daß es stets nach bestimmten, sehr unterschiedlichen Regeln ausgewählte Menschen (keineswegs nur Männer) in ihnen gab, denen die Funktion der Vermittlung zwischen der Transzendenz (den Göttern, den Ahnen) und der Welt der Lebenden oblag.

Und genau das deckt auch die Formaldefinition des Priesters, wie Paulus sie im Hebräerbrief (5, 1) beschrieben hat: »denn jeder Hohepriester, aus den Menschen genommen, wird für die Menschen aufgestellt in ihren Anliegen bei Gott...«

Berufensein und Verkündigen – das sind – einmal mehr passiv, einmal mehr aktiv formuliert – die Grundfunktionen des priesterlichen Menschen in jeder Gesellschaft. Außer acht bleiben kann in unserem Fall die Art und Weise der Berufung und auch sogar der Inhalt der Verkündigung, der je und je von der Theologie formuliert werden mag.

Es bleibt natürlich ein Dilemma: Man fragt sich, gerade in den großen etablierten Kirchen, nicht erst seit heute, wie denn der Priester wieder besseren Kontakt zur »Welt« bekommen könne, wie er seine Funktionen mit größerer Effizienz ausüben solle und welche Form der Anpassung man wählen müsse, damit Kirche wieder dort gegenwärtig werde, wo sie heute ignoriert wird. Nicht zuletzt der Versuch der Arbeiterpriester hat aber gezeigt, daß es dabei zu Veränderungen des *Priesterbildes* kommen kann, die in der Radikalität gerade auch des Wandels der äußeren Formen (von der Kleidung bis zur Tageseinteilung) von einer erschrocken besorgten Kirchenobrigkeit nicht mehr hingeworfen werden. Maßstab war und blieb im Grunde damit doch der Priester traditioneller Form, und es dürfte auch in Zukunft sehr erhebliche Auseinandersetzungen über die Frage geben, bis zu welcher Grenze ein Priester sich anpassen (oder angepaßt werden) könne, ohne daß er damit den integralen Charakter seines Priestertums in Frage stellt. Theoretisch weiß z. B. jeder, daß der Zölibat nicht zum Wesen des Priestertums gehört, aber...

Im folgenden soll es darum weder um die Rettung des tradierten Priesterbildes gehen, noch um die Möglichkeiten einer tarnenden Anpassung, die mit etwas Taktik und – was die Berufungen angeht – etwas geschickterer Werbung dem entscheidenden Problem ein paar Jahre oder Jahrzehnte ausweichen mag.

Das Problem aber lautet so: Gibt es auch in der Gegenwartsgesellschaft legitime Bedürfnisse – und wenn, welche

–, die vorwiegend oder nur von Menschen zufrieden-
zustellen sind, die wir – analog zur Situation der Ver-
gangenheit – als »Priester« bezeichnen können?

Dies quasi induktive Verfahren, das nicht vom Priester-
amt ausgeht und von da aus Bedürfnisse projiziert, die dann
zur Selbstbestätigung des »Amtes« natürlich befriedigt
werden, mag nur jenem unziemlich erscheinen, der ver-
gibt, daß der Priester trotz aller Berufung »von oben« her
die Sinngebung seines Daseins eben erst in der Verkün-
digung erfährt, die nur dann wirklich wird, wenn sie Men-
schen erreicht, die sich ihr öffnen.

Man kann in der Literatur wie im alltäglichen Gespräch
ständig zwei sich scheinbar widersprechende Aussagen
finden:

– einerseits, daß das religiöse Zeitalter vorbei sei, daß die
moderne Welt den Relikten von Religionen und Kirche
nur noch mit Desinteresse begegne, ja daß sie sie weithin
ignoriere und daß ein Indifferentismus sich ausbreite usw.
usw.

– andererseits, daß die Rationalität und Anonymität der
modernen, von der Technik geprägten Welt die Menschen
unzufrieden und krank gemacht habe, daß der Rationalis-
mus mehr Fragen aufwerfe, als er selbst zu beantworten
wisse, daß darum die Suche nach Gott – und sei es in
Verborgenheit – größer sei als jemals zuvor.

Beides wird – je nach Standpunkt dessen, der sich da
äußert – beklagt oder begrüßt.

Dieser scheinbare Widerspruch wird nicht gerade auf-
gelöst, wenn eine christliche »Gott ist tot-Theologie« zu
beweisen sucht, daß dieser gestorbene Gott im Grunde
niemals der »richtige« Gott gewesen sei oder wenn die
Religionssoziologen in feiner Nuancierung zwischen
Kirchlichkeit und Religiosität sich aufmachen, die wahre
Religiosität außerhalb der Kirchen zu suchen, da die
Religion der »Kirchentreuen« sich bei näherem Zusehen
doch – gemessen an ihren eigenen Ansprüchen – als recht
fadenscheinig erwiesen habe.

Es besteht nun sicher gar kein Zweifel daran, daß die
moderne Welt in ihrer Komplexheit von Wissenschaft und
Technik tagtäglich Fragen aufwirft, die in ihr selbst keine
hinreichende Antwort finden. Nur der Zyniker wird be-
haupten, daß der Sachzwang der Technik Fragen dieser
Art dadurch löse, daß er sie gar nicht erst aufkommen
lasse. Robert Oppenheimer sagte 1947 in einem Vortrag
über die *Physik in unserer Zeit* einmal: »Jedenfalls haben
in einem sehr allgemeinen und zugleich sehr besonderen
Sinn, den keine Kaltschnäuzigkeit, kein Humor, keine
großen Worte zu übertünchen vermögen, die Physiker er-
fahren, was Sünde heißt, und diese Erfahrung ist unver-
lierbar«⁸.

⁸ J. R. OPPENHEIMER, *Atomkraft und menschliche Freiheit*, Hamburg
1957, 53.

Fragen und Zweifel, ja zur Verzweiflung treibende Entscheidungsnöte gibt es offenbar tagaus tagein – und nicht nur im Labor des Atomphysikers –, aber es besteht ebensowenig ein Zweifel daran, daß die »Kirche«, vertreten durch ihre Priester – kaum je eine Antwort auf diese Fragen weiß, ja so elementare Probleme, wie die der sogenannten Mischehe, der Familienplanung, des politischen oder wirtschaftlichen Widerstandsrechts, des ungerechten Krieges usw. usw. als Probleme erst zur Kenntnis nahm, als die so Fragenden sich längst arrangiert haben mußten. Die Stringenz und Starre, mit der vor allem Kirchenrecht und Moralthologie jahrhundertlang die Priester gezwungen haben, in all diesen Fragen nicht das Problem, sondern die Sünde zu sehen und ihnen damit selbst Konflikte aufzuladen, an denen mancher Priester zerbrochen ist, mochten vor 100 oder 150 Jahren Aussicht auf Stabilisierung der Kirche als Ordnungsmacht gehabt haben. Spätestens nach dem ersten Weltkrieg mußte jeder Versuch, inmitten einer dynamisch gewordenen Gesellschaft statisch bleiben zu wollen, Brüche in Argumentation und Handeln zur Folge haben, die wiederum zur Verunsicherung derer – Priester wie Laien – führten, die an die Unabänderlichkeit vieler emphatisch verkündeter Lehrsätze zu glauben gelernt hatten. So muß man immer wieder feststellen, daß die Probleme der Kirche von heute im Grunde die Probleme der Menschen von gestern sind, und daß die Modernität des jungen Klerus nur relativ zu seiner eigenen Vergangenheit gesehen werden kann, nicht aber zur Gegenwart, in der dieser Klerus wirken will und wirken soll.

Die Bilanz scheint auf den ersten Blick hin negativ auszu- sehen: Probleme, Fragen, Bedürfnisse sind zweifellos da, aber die Männer der Kirche, Priester, erweisen sich nur selten genug als fähig, sie in ihrer Eigenart und Neuartigkeit zu erkennen, sie außerhalb des geltenden Schemas überhaupt aufzunehmen. Und die, die es trotzdem wagen, riskieren die Rüge, die Verurteilung durch vorgesetzte Behörden – oder sie haben wenigstens ein schlechtes Gewissen dabei.⁹

An drei Beispielen wenigstens sei angedeutet, wie sich »Welt« als das Vis-à-vis des Priesters verändert hat, und wie die Unfähigkeit und die Weigerung, diese Verände-

⁹ Das mag manchen Priestern gegenüber ungerecht sein, die in der Beurteilung von Einzelfragen oft viel radikaler sind als ein Laie sich das überhaupt vorstellen kann. Dessenungeachtet haben es bislang die paar Jahre Seminarerziehung und etwas »Praxis« noch immer bewirken können, daß – notfalls nach der Beschneidung von »Wildwuchs« – der Klerus in seiner Gesamtheit auf Tätigkeiten verpflichtet blieb, die an den gegenwärtigen, wirklichen Problemlagen weithin vorbeigehen. Ein Hinweis auf dies für den einzelnen äußerst konfliktreiche Dilemma ist der keineswegs nur als Theologenwitz zu verstehende Begriff vom »vorauseilenden Gehorsam«, der die Paradoxie in zwei Worten deutlich macht: aus dem Schema ausbrechen zu *müssen* und dabei doch gehorsam (d. h. *drinnen*) bleiben zu *wollen*.

1. Die Paradoxie der Öffentlichkeit

nung zu bemerken, auch den Priester selbst verändert, bis er sich selbst wird fragen müssen, ob sich der noch Hirte nennen kann, der keine Herde mehr zu hüten hat.

Öffentlichkeit scheint für die Kirche gar kein fremder Begriff zu sein. Gerade die Hoch-Zeiten des Mittelalters und ihre Ausprägung in monumentalen Bauwerken bis in den Barock hinein, die Ausfaltung eines geradezu sieghaften Selbstbewußtseins in der Prachtentfaltung in Liturgie und weltlicher Feier machen es vielleicht besonders schwer zu bemerken, was sich hier verändert hat. Dies Neuartige läßt sich in zweierlei Hinsicht darstellen:

Öffentlichkeit ist nicht mehr, was sie jahrhundertlang war, zugleich auch einfach »kirchliche« Öffentlichkeit. Gerade durch die technische Vermittlung und Ausstrahlung wird Kirche zwar Teil einer weltweiten Öffentlichkeit, aber der Priester – und sei es der Papst in Fatima – weiß im Grunde gar nicht mehr, wer ihn sieht und hört, wie das wirkt, was er sichtbar sagt oder tut. Die Massenmedien – oft als Zeichen für die Modernität der Kirche gepriesen und nur als missionarisches Instrument verstanden – erweisen sich als zweischneidig. Denn die Ausweitung der Öffentlichkeit ins unüberschaubar Anonyme ermöglicht dem einzelnen Zuhörer und Betrachter, in das Refugium einer Privatheit auszuweichen, die es früher gar nicht gab. Er kann sich völlig unbemerkt dem missionarischen Wort ganz entziehen oder er kann es ebenso ungeniert kritisieren, wozu er allzuoft Anlaß hat oder zu haben meint. Denn die Technik von Mikrophon und Objektiv entlarvt oft den, der sich ihrer missionarisch zu bedienen glaubt, in seiner Unglaubwürdigkeit. Im Vergleich dazu war der Gläubige in der Dorfkirchenbank hilflos. Weder konnte er sich der Verkündigung entziehen noch sie kritisieren, und für den Priester war die Kanzel im Vergleich zum Funk- oder Fernsehstudio geradezu eine schützende Burg.

Die wachsende Möglichkeit, dem konkreten Druck eines Pfarrers oder einer Gemeinde auszuweichen (gänzlich oder durch Orientierung zur Nachbargemeinde) und ebenso die Möglichkeit des relativ gefahrlosen Kritisierens dürften mit eine Ursache dafür sein, daß sich kaum noch Aggressionen gegen die Kirche aufstauen. Unter dem Wort »Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich« ist der Gegner der Kirche jahrhundertlang immer nur als Feind, Rebell, Ketzler, Atheist o. ä. namhaft gemacht worden. Die Möglichkeit des sachlichen, differenzierenden Kritikers taucht in diesem Arsenal von Feindvorstellungen gar nicht auf, obwohl es gerade in der Öffentlichkeit (auch der binnenkirchlichen) immer mehr um Auseinandersetzungen solcher Art geht (vgl. die Diskussion über die Rolle der Kirche im Dritten Reich, die Konfessionsschulfrage usw.) und nicht mehr um Apologien gegen den Pfaffenpiegel Corvins. Das Interesse für die Kirche ist – sofern es überhaupt besteht – durchaus ambivalent, was jedem

Zeitungsleser auffällt, der zeitweilig im selben Blatt neben dem freundlichen Bericht über das Konzil im Feuilleton eine keineswegs unfreundliche Rezension über die neueste Premiere von Hochhuths *Stellvertreter* lesen konnte. Wie ungewohnt dieses Bewußtsein war, inmitten eines christlichen Landes einer nicht nur positiv reagierenden Öffentlichkeit ausgesetzt zu sein, konnte man gerade an den ersten Reaktionen der Kirchenoberen auf dies Theaterstück studieren. Immer noch scheint man »Öffentlichkeit« nur in einer Richtung zu sehen, als erweiterten Kirchenraum sozusagen, in dem einer predigt und die anderen zuhören sollen. Auch im Konzilsdekret über die Publizistik dominiert die Freude über die missionarischen Instrumentarien, die man in den Massenmedien zu besitzen glaubt und zu beherrschen gewillt ist¹⁰: Sorge – *Seelsorge* – rührt sich hier eigentlich nur angesichts der möglichen Gefährdung der »sittlichen Wertordnung« (Art. 4), weshalb es »Pflicht der Konsumenten ... (ist), sich rechtzeitig über die Beurteilung der in diesen Fragen zuständigen Stellen zu informieren und diese nach bestem Wissen und Gewissen zu beachten« (Art. 9).

Ist Kirche also einerseits in zunehmendem Maße mehr Objekt einer Öffentlichkeit geworden, auf deren Trends und Entwicklungen sie selbst nur noch begrenzt Einfluß hat, so hat andererseits die Transparenz alles Öffentlichen und Veröffentlichten auch eine für die Gestalt der Kirche selbst durchaus spürbare Wirkung.

Die weltweite Verbreitung von Texten und ihre Vergleichbarkeit, die Sichtbarkeit von Bildern unmittelbarer Geschehnisse mag der gläubige Optimist nur als Chance zur Erweiterung des missionarischen Horizontes registrieren, und die Vielfalt der Formen (zwischen dem Feldgottesdienst der US-Army in Vietnam und der Prozession in Tschenschow, der neuartigen Bußandacht in den Niederlanden oder einer Wallfahrt nach Fatima) ist ihm nur ein Zeichen für die Vielzahl der Wohnungen im Hause seines Herrn. Dem kritischen Geist wird neben vielen harmlosen Verschiedenheiten dabei auch mancher Widerspruch aufgehen. Es muß einfach die Sinnhaftigkeit von bestimmten Regeln und Verhaltensformen prinzipiell in Frage stellen, wenn bekannt wird, daß an einem Ort erlaubt und geboten ist, was anderenorts unter Sünde verboten bleibt. (Freitagsgebot, Samstagabend-Messe, ökumenischer Gottesdienst, Mischehe usw.) Alles, was *ad experimentum* einmal so oder so gemacht werden soll oder nicht gemacht werden darf, verliert den Charakter seines Eigenwerts und wird Mittel zum Zweck. Es ist die früher technisch kaum möglich gewesene oder wenigstens unter Kontrolle gehaltene Öffentlichkeit dieser Prozesse und Entwicklungen selbst,

¹⁰ *Das Zweite Vatikanische Konzil 1* (Ergänzungsband zum *LThK*), Freiburg-Basel-Wien 1966, 116 ff. (bes. Art. 1–3).

die den Stellenwert von Liturgie, Moral oder Kirchenrecht im Bewußtsein der Gläubigen verändern muß.

Hier wurzeln verständlicherweise die Besorgnisse all derer, die die letzten zehn Jahre Kirchengeschichte mit wachsender Skepsis betrachten. Nun wäre es ein gefährlicher Fehlschluß, wollte man annehmen, daß diese Öffnung und Befreiung aus dem Korsett traditioneller Sicherheiten in irgendeiner Hinsicht aufzuhalten oder gar umkehrbar wäre. Die irrije Meinung, daß sich durch eine Politik der »Winke« die politische oder pädagogische Szenerie noch irgendwie steuern lasse, war es ja, die z. B. im Konfessionsschulstreit des letzten Jahres der offiziellen Kirchenpolitik geradezu tragikomische Züge verlieh.

Es ist also keineswegs ausgemacht, daß die relativ schnelle Entdeckung der Massenmedien durch die Kirche missionarisch ein »Erfolg« war und ist. Indirekt kann natürlich ein Positivum darin gesehen werden, daß das Pathos eines hohlen Triumphalismus sich vor einer breiteren Öffentlichkeit noch schneller und gründlicher lächerlich macht als vor dem kleineren Kreis der eigenen Gläubigen. Aber das Desinteresse der einen und das immer noch respektvolle Schweigen der anderen verhindert nur allzuoft, daß sich die Betroffenen dieser Sachlage bewußt werden. Denn Desinteresse registrieren sie als Schuld und Schweigen als Zustimmung. Dabei könnte die Erkenntnis der eigenen Dimensionen – das Wissen, daß der Bericht vom Katholikentag auf dem Schneidetisch neben der Sportreportage gecuttert wird – dazu beitragen, den Sinn für Realitäten zu schärfen. Der Priester im Geflecht und Anspruch profaner, technischer Apparaturen – das kann sein Talent zum Manager und Showman in ihm wecken, aber als Priester – als Mann Gottes – dürfte er auch dort nur dann glaubwürdig wirken, wenn er dieser, gerade dieser Versuchung widersteht. Die Paradoxie von Macht und Ohnmacht der Kirche heute – nirgendwo zeigt sie sich so deutlich wie im Lichte jener Öffentlichkeit, die zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen geworden ist und Kirche schlechthin eben damit zu einer *quantité* relativiert hat, auf die eine wachsende Zahl von Menschen in dieser Gesellschaft in ihrem täglichen Leben nicht mehr angewiesen ist.

Die Transparenz der modernen Öffentlichkeit hat für die Kirche auch noch eine andere Wirkung, die ihren Stellenwert in der modernen Gesellschaft berührt. Es wird zunehmend schwieriger, wenn nicht unmöglich, Öffentlichkeit zu manipulieren, überhaupt zu bestimmen, was bekannt werden darf und was nicht. Die Zensur, d. h. die Kontrolle über Informationen, war in einer Zeit technisch ohnehin nur schmaler und leicht kontrollierbarer Informationskanäle ein gängiges Mittel, um Herrschaft zu begründen oder aufrechtzuerhalten. Im politischen Raum assoziiert man hier sehr schnell das Wort »Diktatur« – und wenn

2. Die Relativierung der Kirche in der Gesellschaft

man heute vom Herrschaftssystem der Kirche spricht (im positiven Selbstverständnis nennt man das auch »Ordnungsmacht«), dann ist im Grunde diese jahrhundertelange gelungene Monopolisierung des Wissens gemeint. Wie überraschend schnell dies Sicherungssystem brüchig geworden und z. T. auch aufgegeben worden ist, läßt sich im letzten Jahrzehnt der Kirchengeschichte erkennen. Sowohl das bischöfliche Imprimatur wie auch die kuriale Indizierung gewannen den Charakter des Zufälligen und wurden eigentlich nur noch von der Werbeabteilung der Verlage im Hinblick auf den jeweiligen Abnehmerkreis einkalkuliert¹¹.

Ähnliches gilt für den Bereich Dokumentation und Archivierung. Gegenüber immer mehr perfektionierten Dokumentationszentren wird die Sekretierung kirchlicher Archive zunehmend sinnlos. Alles, was an der Kirche von öffentlicher Relevanz ist, bleibt offen und greifbar, die Kalkulation auf die Vergeßlichkeit der anderen wird zunehmend fragwürdig¹². Ein Teil der Verstörung über die 1961 von E. W. Böckenförde angeregte Diskussion über die Rolle der Kirche im Dritten Reich entsprang ja dem empörten Erstaunen der Kirchenbehörden, daß hier etwas gewußt und gar publiziert wurde, was man vergessen oder zumindest verschlossen wähnte¹³. Die übliche Praxis des Historikers, »Geschichte« erst aus der Distanz von zwei oder drei Generationen entstehen zu lassen (und auf diese Entfernung hin ließ sich auch Kirchengeschichte schon immer sehr facettenreich darstellen), diese Distanz war hier durchbrochen: Handlungen und Verhalten von Lebenden kritisch dargestellt, »Zeitgeschichte« auch in der Kirche begründet. Das Neue daran war nicht etwa das,

¹¹ Zu einer (besondere Publizität verheißenden) Kombination von Imprimatur und Indizierung kam es wohl nur selten (z. B. Marc Oraison), jedoch wurde gerade daran die Sinnlosigkeit des ganzen Systems besonders deutlich.

¹² Hier sei z. B. nur an den für die Beurteilung der Rolle des Vatikans im Zweiten Weltkrieg so wichtigen Briefwechsel zwischen Kard. Tisserant und Kard. Suhard erinnert, der im Bundesarchiv in Koblenz entdeckt wurde. (Der Briefftext selbst erschien dann im Januarheft 1964 von *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*.) Vgl. auch S. FRIEDLÄNDER, *Pius XII. und das Dritte Reich*, Reinbek 1965, bes. 49–50.

¹³ E. W. BÖCKENFÖRDE, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, in: *Hochland* 53 (1961) 215–239. – Hier ist im übrigen nicht die Frage zu entscheiden, ob für die Beurteilung derart komplexer Situationen schriftliche Quellen allein genügen oder nicht. Zu betonen ist vielmehr die Tatsache, daß das meiste von dem, was kirchlicherseits einmal geschrieben, gedruckt oder auch nur gesagt wurde, nun öffentlich geworden, d. h. dem Zugriff und der Kontrolle der Verfasser entzogen worden war. Schon so vergleichsweise harmlose technische Möglichkeiten wie Briefdurchschläge, Fotokopien, Tonbandmitschnitte, Fotografien und Filme haben dazu geführt, daß fast alle halbwegs interessanten Fakten der neueren Kirchengeschichte auch in nichtkirchlichen Archiven registriert und dokumentiert sind.

was man als Beschuldigung oder Vorwurf gegenüber respektheischenden Persönlichkeiten verstand und darum meist als unqualifiziert ablehnte, sondern der in dieser Form wohl erstmalige Nachweis, daß auch Bischöfe als Bischöfe sich geirrt und objektiv falsch gehandelt hatten, und zwar in Situationen, die die meisten der Leser selbst erlebt hatten¹⁴. Kirchengeschichte war also hier nicht etwa ein Lerngegenstand für Schüler oder Seminaristen, sondern sie wurde zum unmittelbar nachprüfbareren Kriterium für die Relativität und die Menschlichkeit auch jener hierarchischen Instanzen und Ämter, die dem ihnen traditionell entgegengebrachten Maß an Vertrauen und Hingabe letzten Endes nicht zu entsprechen vermochten. Für die Rückbesinnung auf die Selbstverantwortlichkeit des einzelnen Christen waren die so schnell offenbar gewordenen politischen Fehlentscheidungen vieler Bischöfe in den dreißiger Jahren eine schmerzvolle, aber lehrreiche Hilfe¹⁵.

Und schließlich muß hier all das erwähnt werden, was einst unter dem Stichwort »*excluso scandalo*« in der Regel wirklich geheim blieb, die großen und kleinen »Fälle«, in denen Priester ihr Amt aufgaben. Sollte das früher überhaupt bekannt werden, so mußte der Betreffende selbst zur Feder greifen, und meist wurden nur sehr persönlich gefärbte Abrechnungen daraus, die kaum überzeugen

¹⁴ Auch früher schon sind kirchlicherseits nicht selten Normen aufgestellt und autoritär verkündet worden, von denen man sich allmählich wieder getrennt hat. Insofern lassen sich kirchengeschichtlich eine Fülle von »Irrtümern« der kirchlichen Autorität nachweisen (vgl. dazu u. a. J. T. NOONAN, jr., *Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung*, in: *Diakonia* 1 (1966) 79-106 und J. M. REUSS, *Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen?*, in: *Diakonia* 2 (1967) 193-224, bes. 214f). Das Besondere und die Dynamik der Gegenwart gut Kennzeichnende unseres Falles liegt aber darin, daß ein und dieselbe Generation, Millionen von Menschen, die Widersprüchlichkeit bischöflicher Weisungen und Hirtenworte unmittelbar erlebt und erfahren haben. Die Kontradiktionen ergeben sich nun nicht mehr aus dem Vergleich neuerer Texte mit mittelalterlichen Dokumenten, sondern sie sind jedem offenbar, der nur ein paar Jahre lang Kirchenblätter gesammelt und aufgehoben hat.

¹⁵ Daß »Kirche« in ihrer Gesamtheit, aber auch einzelne Kirchenführer öffentlich kritisiert wurden, war ja nicht neu – nur kam solche Kritik meist von außen, oft gar von »Abgefallenen«, was auf die Kirche und die Kirchentreuen nur stabilisierend wirken konnte. Binnenkirchliche Kritik verfiel anfangs noch der in ihrem Sinn erfolgreichen Exkommunikation der Kritiker (z. B. Lamennais, Döllinger, Tyrell); spätere Ansätze blieben bei aller Leidenschaftlichkeit und Überzeugungskraft letzten Endes doch nur Zeugnisse eines persönlichen Engagements und insofern »ungefährlich« (z. B. BERNANOS' *Die großen Friedhöfe unter dem Mond* oder I. F. GÖRRES' *Brief über die Kirche*). Im Zuge einer auch auf diesem Feld spürbaren Rationalisierung treten nunmehr Dokumentation und Aktenpublikation an die Stelle von Roman und Manifest – zumindest haben sich die Gewichte zugunsten der Dokumente verschoben, was sich ganz einfach auch daraus erklärt, daß sie in einem früher nicht gekannten Ausmaß für jeden Interessierten greifbar geworden sind.

konnten. – Wie anders verlief dagegen der Fall »Charles Davis« im Winter 1966, der ja auch in der Kirchenpresse selber verarbeitet werden mußte und eben nicht mehr einfach unter dem traditionellen Verdikt – ein Priester, der sein Gelübde gebrochen hat – abgetan werden konnte. Wie im Brennglas ließ sich in den Reaktionen der »Kirche« auf diesen Vorfall erkennen, welche Wandlungsprozesse hier vor sich gehen. Einerseits die Unfähigkeit und Ausweglosigkeit, den Fall zu verschweigen oder zu vertuschen, dann der Entschluß zu einer auch in der Ernstnahme der Argumentationen einigermaßen objektiven Berichterstattung. Andererseits regte sich aber im Hintergrund zugleich auch der Geist einer vergangenen Epoche. Als Ersatzopfer, dessen man noch habhaft werden konnte, wurde nun jener Dominikaner gemäßregelt, der im Kommentar seiner Zeitschrift ein zu großes Verständnis für die Argumente des Apostaten an den Tag gelegt hatte¹⁶. Deutlicher ließen sich die verschiedenen Phasen dieser Veränderung gar nicht sichtbar machen, wengleich dies Nebeneinander im Grunde widersprüchlicher Haltungen letzten Endes den Grund für die Verunsicherung so mancher Gläubigen abgibt. Kirche ist eben nicht mehr abstrahierbar von der Gesellschaft, in der sie gelebt wird, und gerade die »absolute Sicherheit«, die sie manchem Suchenden anbot, wird immer mehr zur Täuschung für den, der ein Refugium vor der konkreten »Welt« darin wähnt.

3. Verfall der traditionellen Autoritäten

Daß Kirche immer weniger noch das ist, was sie Millionen von Gläubigen jahrhundertlang in ganz unmittelbar pragmatischem Sinn gewesen war – Hort der Weisheit, der Sicherheit und des Trostes –, das gründet schließlich auch in jenem, die gesamte moderne Gesellschaft erfassenden Prozeß der Umstrukturierung überlieferter Autoritätsbahnen. Er vollzieht sich unter vielerlei Namen und in vielgestaltiger Weise. Leistung statt Amt, Demokratie statt Obrigkeit, Kritik statt Gehorsam, das sind die Schlagworte dieser Bewegung. So sehr man sich dabei über die revolutionären (oder doch revolutionär sich gebenden) Begleiterscheinungen aufregen mag (Pop-art – LSD-Mystik – Berliner Kommune), es sind alles Zeichen einer weltweiten Befreiung von jenen Regeln, die eine Herrschaftsstruktur befestigten, die heute auch von vielen anderen nicht mehr hingenommen wird, die sich nicht so auffällig gebärden.

Auch in der Kirche – vielen mit all ihren oft rührenden Anpassungsversuchen nur noch ein Relikt aus uralten

¹⁶ Zum Fall »Charles Davis« vgl. bes. *Orientierung* 31 (1967) 13–15 und *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 64–66; über die Sanktionen gegen die Dominikanerpatres H. McCabe und K. Foster wegen ihrer Äußerungen in der Februarnummer von *New Blackfriars* vgl. *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 160–162. Schließlich sei hier noch ausdrücklich hingewiesen auf den Aufsatz von H. KÜNG, *Eine Herausforderung an die Kirche*, in: *Orientierung* 31 (1967) 123–126.

Zeiten – scheint dieser Gärungsprozeß Spuren zu hinterlassen. Manche Phasen des Konzils, die Zulassung von Laien zu bestimmten Klerikergremien, Duldung oder sogar Veröffentlichung auch von innerkirchlicher Kritik (z. B. von Seminaristen an der Priesterausbildung), all das sind offensichtlich Spiegelungen eines über bloße Anpassung weit hinausgehenden Umbruchs¹⁷. Sie sind letzten Endes aus derselben Quelle gespeist, und spätestens hier erweist es sich eben, daß die konkrete Kirche (nicht ihre ideologische Selbstausslegung) der Welt gar nicht so absolut vis-à-vis steht, sondern selbst Teil dieser Welt – aber eben auch nur ein Teil noch ist. Niemand weiß, wie sich diese Entwicklung, die man nur unvollkommen als »Demokratisierung« der Kirche bezeichnen kann, auswirken wird. Sicher ist nur, daß die traditionelle, im Begriff Hierarchie ja mitgesetzte Stufung der Über- und Unterordnung (innerhalb des Klerus, aber auch des Klerus gegenüber dem Laien, der kirchenrechtlich ja immer noch einfach durch seine Nichtteilhabe am Lehr- und Hirtenamt definiert ist) nicht mehr wiederherstellbar ist. Die geplanten Änderungen des Kirchenrechts dürften hier – so oder so – fundamentale Bedeutung erlangen, da sie schon längst eingeschlichene Mentalitätsänderungen der lebenden Generation auf bestimmte Zeit hin fixieren und stützen können. Daß Recht sogar als positive Setzung (auch im profanen Bereich) zeitlich meist nachhinkt, braucht nicht zu schrecken. Es liegt in der Natur der Sache, daß es nur selten »auf der Höhe der Zeit« oder gar ihr voraus ist. Aber es gibt andererseits doch auch graduelle Abstufungen für den möglichen time-lag, innerhalb dessen die Funktionsfähigkeit der Rechtsordnung für eine Gruppe noch gesichert und gegeben scheint.

Alle drei genannten Entwicklungen affizieren die Realität des Priesterlebens, verändern damit auch das Bild des Priesters in den Augen einer breiten Öffentlichkeit, vor den Gläubigen der eigenen Kirche und schließlich vor sich selbst. Hier wird die Frage der Sinngebung des priesterlichen Daseins deutlich, die einfach nicht mehr negativ aus dem Gegensatz zu den zwangsläufig dann abgewerteten anderen Formen christlichen Lebens hergeleitet werden kann¹⁸.

Ist der Priester noch der selbstsichere, sieghaft seines

¹⁷ Als aktuelles Beispiel sei hier die von Papst und Kurie offensichtlich nicht gewünschte, aber doch nicht zu verhindernde Publikation der drei Kommissionsgutachten zur Frage der Geburtenregelung genannt [*Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 422–246], die nicht nur die Gegensätzlichkeit der Positionen anzeigt, sondern auch erkennen läßt, daß die liberalere Stellungnahme von der Mehrheit der Kommissionsmitglieder befürwortet wird. Vgl. hierzu auch die Kritik J. Davids zu einem Gutachten G. Ermeckes in gleicher Sache, in: *Orientierung* 31 (1967) 90–91.

¹⁸ Vgl. dazu A. MÜLLER, *Der ehelose Priester*, in: *Diakonia* 1 (1966) 316–328.

Glaubens gewisse Verkünder einer Botschaft, die die Welt bewegt, oder ist er bloß zum Tröster geworden für diejenigen, die immer noch all das glauben, was er selbst längst in Frage gestellt hat? – Irgendwo zwischen diesen beiden Extremen wird jeder Priester seine persönliche Gleichung finden müssen.

Wir erleben es alle tagtäglich, daß das (noch) Unerklärbare mit dem Verlegenheitsbegriff des »Transzendenten« nicht mehr zu fixieren ist. Transzendenz – ihrer Göttlichkeit entkleidet – wird zur »Zukunft« schlechthin, dem Faszinosum unserer Zeit, auf das sich »Hoffnung« richtet, Hoffnung auch auf die Lösung aller Probleme, auf die wir heute noch keine Antwort wissen. Mag man gegen diese – vor allem von Ernst Bloch vertretene – Position auch einwenden, daß sich hier ein sich selbst zu flach gewordener Fortschrittsoptimismus wieder religiös zu drapieren beginnt (»Wo Hoffnung ist, ist Religion«¹⁹), so ändert das jedoch nichts daran, daß die Schemata der alten Bilderwelt, die so säuberlich zwischen Himmel und Erde, Natur und Übernatur unterschieden und in denen alles fraglos unterzubringen war, auch bei den Getauften der eigenen Kirche nicht mehr verfangen, ja aus ihnen allmählich Un-gläubige machen müssen.

Jeder Priester kommt nicht nur in Konflikte, sondern in eine ausweglose Sackgasse, wenn er nicht sieht, daß diese Zukunft, auf die sich das Hoffen der Menschheit richtet, zugleich auch die Zukunft der Kirche ist. Der Versuch, diesen Prozeß als »Modernismus« zu verteufeln, traf auf die Dauer ja auch das Leben, zumindest die Lebendigkeit, der Kirche selbst, was man an Geschichte und Wirkung des seit 1910 von fast allen Priestern zu leistenden Antimodernisteneides deutlich erkennen kann²⁰.

So sehr alle Religionen in den modernen Industriestaaten bei der Erfüllung der ihnen traditionell zugeordneten gesellschaftlichen Grundfunktionen: der Welterklärung,

¹⁹ *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959 (Ges. Ausgabe, Bd. 5), 1404. – Zu dieser Thematik vgl. J. B. METZ, *Kirche für die Ungläubigen* und E. BLOCH, *Hoffen ohne Glauben* (Nachdruck der auf dem Studententag katholischer neustudentischer Gemeinschaften in Darmstadt, Pfingsten 1966 gehaltenen Referate; Bezug des Berichtsheftes *Glauben-Hoffen-Brüderlichkeit* durch die Geschäftsstelle des ND-Hochschulrings, Frankfurt/M., Unterweg 10).

²⁰ Daß dieser Eid auf die Dauer eine modernere Theologie doch nicht verhindern konnte, ist wohl erwiesen. Daß andererseits unzählige viele Priester dadurch in oft sinnlose Gewissensnöte getrieben wurden, an denen manche zerbrachen und denen andere sich nur durch eine nonchalante Gewissensakrobatik entziehen konnten, das scheint ebenso gewiß. Wie stark die Eidesleistung von Anfang an vornehmlich als psychologisches Führungsinstrument gedacht war, das erweist sich am Opportunismus, mit dem sie gehandhabt wurde. Denn weil in Deutschland die meisten theologischen Fakultäten den staatlichen Universitäten inkorporiert sind, waren die Inhaber solcher Lehrpositionen aus Zweckmäßigkeitsgründen von der Eidesleistung zunächst befreit.

der Handlungsnormierung und der Abdeckung von Ohnmachtsgefühlen auch schon von den rationalen Wissenschaften wie – am anderen Ende – von geradezu magischen Fortschrittsoptimismen überholt sein mögen, gerade aus der Tröstungsfunktion erwachsen der Seelsorge auch heute noch eine Fülle von »Chancen«. Leid und Trauer um einen Toten bleiben dieselben, ja sie wachsen womöglich noch in einer individueller gewordenen Mikrowelt der kleinen Familie, deren Privatheit ja erst in der unüberschaubaren »Massengesellschaft« möglich geworden war. Not und Schmerz wachsen vielleicht noch mehr, wenn jegliches Leid nicht mehr einfach als von Gott gegebenes Schicksal hingenommen wird, sondern wenn der Fortschrittsglaube verheißt, daß diese Krankheit oder jene Verletzung demnächst oder auch nur andernorts heilbar gewesen wäre. Gott als Lückenbüßer für die Pannen des noch nicht ganz gelungenen Fortschritts – das ist eine für den Priester, seinen Verkünder, von vornherein kaum haltbare und immer schmaler werdende Position. Priester sein – Verkündigen – hat im Rahmen der genannten Funktion nur dann eine Aussicht, wenn die Funktion der Welterklärung – der Sinngebung des Daseins – wieder erfüllt werden kann.

Das Konzil empfiehlt in seiner Konstitution über die Kirche sehr deutlich, dies Engagement für die Zukunft unter endzeitlichen Kategorien zu sehen. Hier wird – theoretisch zumindest – die Offenheit für eine neue Weltgestalt – d. h. auch für veränderte Gesellschaftsformen – durchaus bejaht. Da heißt es u. a.:

»Christus ... erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus, damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte. Sie zeigen sich als Söhne der Verheißung, wenn sie stark in Glauben und Hoffnung den gegenwärtigen Augenblick auskaufen und die künftige Herrlichkeit in Geduld erwarten. Diese Hoffnung sollen sie aber nicht im Inneren des Herzens verbergen, sondern in ständiger Bekehrung und im Kampf gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen auch durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken«²¹.

Stutzig macht dabei allerdings (abgesehen von der recht merkwürdigen Sprache), daß dies vorab den Laien und nicht auch den Priestern empfohlen wird²². So fragt es sich, ob hier nicht doch jene im Grunde eben nicht mehr

²¹ *LThK-Konzil 1*, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 35 (S. 273–275).

²² Vgl. dazu J. B. METZ, a. a. O. 14.

haltbare Funktionsteilung zwischen Klerus und Laien im Hintergrund der Gedanken steht. Dann allerdings – so ist zu befürchten – weiß man gar nicht, was man empfiehlt, wenn man neue Weltstrukturen in Kauf nimmt oder gar positiv einkalkuliert. Die alte Vorstellung, die im 19. Jahrhundert aufkam und den Laien sozusagen als Abgesandten und Beauftragten der Hierarchie für all die Räume zuständig machte, in denen sich ein Priester nicht mehr sehen ließ, oder sehen lassen konnte, hat sich im Grunde ad absurdum geführt, da nach einer langen *Klerus* = *Kirche*-Tradition die Laien eben dort Kirche real gar nicht vertreten konnten (so sehr sie das subjektiv vielleicht glauben mochten). Oder sollte sich doch in diesem Konzilstext sozusagen eine List der Vernunft ausgewirkt haben, insofern hier die Lebensform des Christen schlechthin beschrieben wird, in der nun allerdings der Priester gegenüber dem Laien nicht mehr abzuheben ist – zumindest nicht mehr nach den alten Kriterien.

Es hat den Anschein, als ob sich die Einsicht durchsetzt, daß das Priesterbild in Zukunft sehr viel weniger von den äußerlich sichtbaren Elementen – der Kleidung, dem separierten Leben, den rituellen Privilegien (Predigt, Sakramentenspendung) – gekennzeichnet sein wird als von einer Qualifikation des Verhaltens, die ihren Grund nur in der wirklichen Berufung hat, die den einzelnen trifft, und die von der Wissenschaft weder diagnostiziert noch prognostiziert werden kann.

Nach den gegenwärtigen Kriterien werden Priester und Laien dann nur noch schwer zu unterscheiden sein, aber eben darin scheint mir eine reale Chance für das Leben der Kirche zu liegen. Um es deutlich zu sagen, der Priester wird einen Beruf haben wie andere auch, er wird verheiratet sein wie andere auch, er wird irgendwo eine Wohnung haben wie andere auch – und viele werden dennoch nicht viel anders leben als heute ein Pfarrer oder ein Kaplan. Entscheidend wird nur sein: Weder das eine noch das andere wird eine Sensation darstellen, sondern beides werden eben Möglichkeiten sein, ein priesterliches Leben zu führen.

Erst das könnte mit Recht »Entklerikalisierung« der Kirche genannt werden und die Vorbereitung dieses Prozesses dürfte zur Lebensaufgabe derer werden, die *jetzt noch* Priester geworden sind. Die Last dieser Aufgabe läge allerdings vor allem in den eigenen Gemeinden, denn der Widerstand gegen den Priester von morgen kommt nicht aus der »Welt«, sondern aus den Reihen jener Gläubigen, denen das Priesterbild von gestern zum Fetisch geworden ist.

Wilhelm Heinen Kontaktprobleme im Straßenverkehr

Familie, Schule und Beruf waren von jeher die Hauptbereiche menschlicher Begegnungen und Beziehungen. Der Markt und die Straße hatten in wirtschaftlicher Hinsicht ihre eindeutigen Aufgaben, in Kriegen eine große strategische Bedeutung; für die Entwicklung und Entfaltung des einzelnen Menschen waren Wege und Straßen nicht entscheidend. Solange Wohnung und Arbeitsplatz nahe beieinander lagen, gab es selten Verkehrsprobleme. In dem relativ schnellen Prozeß der Industrialisierung, mit dem Wachsen der Städte und dem Zunehmen der Mobilität innerhalb der Länder und zwischen den Völkern änderte sich das Bild so grundlegend, daß der Mensch im Straßenverkehr zu einem Problem erster Ordnung geworden ist. Für die öffentlichen Verkehrsmittel: Eisenbahn, Straßenbahn, Omnibus wurden stets die verantwortlichen Fahrer sorgfältig ausgewählt, geschult und laufend auf Fahrtüchtigkeit überprüft.

Mit dem zahlenmäßigen Wachsen der motorisierten Verkehrsteilnehmer, besonders mit dem Zunehmen der Geschwindigkeit, der Leistungsfähigkeit der Fahrzeuge und der Verkehrsdichte, wuchsen die Anforderungen an den Menschen. Aufmerksamkeit, Reaktionsfähigkeit, Geschicklichkeit, Verantwortung und Rücksichtsfähigkeit des einzelnen Verkehrsteilnehmers wurden für das reibungslose und möglichst unfallfreie Gelingen des Verkehrs ausschlaggebend. So wesentlich die technischen Faktoren, die Daten der Straße, der Landschaft, vor allem der Witterung und der Tagzeiten sind und bleiben werden, entscheidend ist die Verfassung und die Haltung des Menschen in den verschiedenen Formen und Situationen des rasanten Verkehrs auf Straßen und Schienen. Haltung und Verhalten der Menschen aller Altersstufen werden von Erwartungen, bewußten und heute noch mehr von unbewußten Forderungen bestimmt. Unbewußte Erwartungen und Forderungen äußern sich in der Regel durch das Spontanverhalten mit dem indirekten Fragegehalt. Fehlleistungen, Leistungsausfall, Erkrankungen, Unfälle, Vergehen und Verbrechen enthalten indirekte Fragen nach bestimmten Beziehungspersonen¹. Sie manifestieren unbewußte Forderungen, die für das Gelingen des lebenslangen Reifungsprozesses der betreffenden Menschen unentbehrlich sind. Entscheidend für den Prozeß personaler Entwicklung und Entfaltung sind die Kontakte mit den Grundgestalten der Ursprungsfamilie: Mutter, Vater,

¹ R. DREIKURS/V. SOLTZ, *Kinder fordern uns heraus. Wie erziehen wir sie zeitgemäß*, Stuttgart 1966. P. SEIDMANN, *Moderne Jugend. Eine Herausforderung an die Erzieher*, Zürich-Stuttgart 1963. W. HEINEN, *Das indirekte Fragen nach den personalen Grundgestalten in menschlichem Agieren und Reagieren*, in: *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften*, Münster 1964. Ders., *Im Krankheitsprozeß verborgene Fragen des Patienten*, in: *Allgemeine Therapeutik*, Heft 10, 1965.

Schwester, Bruder. Unzureichende oder gestörte Kontakte in der Familie äußern sich zunächst im Familienleben. Bleiben solche Nachforderungen unbeachtet oder unerfüllt, so werden sie von den Kindern im Kindergarten oder in der Schule, von Erwachsenen im Berufsbereich manifestiert durch Auffälligwerden in den bereits genannten Formen. Der unbewußte Kontaktmangel, das nicht erkannte Reifungsdefizit werden von dem Unbewußten des betroffenen Menschen signalisiert mit dem Ziel, daß Mitmenschen helfend beistehen oder regulierend eingreifen. Bleiben Familie, Schule und Berufsbereich unverständlich, weil sie das indirekte Fragen oder Nachfordern nicht erkennen oder nicht vernehmen, so wird ein deutlicheres Zeichengeben provoziert, weil ein Reifungsnotstand nicht hingenommen werden kann. Ein bevorzugtes Feld solchen Symptomatisierens oder Signalisierens bestehender Reifungsverzüge, akuten Werdenotstandes ist der Straßenverkehr. Demonstrationen in Protestmärschen und Kundgebungen manifestieren in der Regel nicht nur bewußte, erkannte Forderungen, sondern ebenso unbewußte Erwartungen und indirekte Nachforderungen. Neben diesen lautstarken Äußerungen gibt es das symbolhaltige, symptomatische Geschehen. Dieses Geschehen im Leben des einzelnen Menschen und der Gesellschaft wird überwiegend vom Unbewußten produziert und gesteuert, während die Tat aus dem Zusammenwirken von Bewußtsein und Unbewußtem entsteht. Die gezielte actio (Handlung) ist überwiegend ein Produkt des bewußten Wollens. Welche dieser drei Formen menschlicher actio und reactio herrscht im Straßenverkehr vor? Was drängt in dem Geschehen, Tun und Handeln der Menschen, der Verkehrsteilnehmer in das Licht des Tages, in das »Merkfeld« der am Verkehrsgefüge beteiligten Menschen? Sind es primär technische Fragen oder Probleme personal-sozialen Kontaktes, menschlicher Begegnung und Beziehung?

I. Anthropologische Aspekte des Straßenverkehrs

Im Vordergrund des Geschehens dominieren für den Beobachter die Fahrzeuge, heute die motorisierten, in denen der Mensch als Fahrer oder Lenker kaum sichtbar ist. Je größer das Fahrzeug, desto kleiner, unbedeutender wirkt auf den Beobachter der Mensch, der das Auto, den Lastzug, den Omnibus steuert. Der Eindruck ist für den kindlichen Fußgänger übermächtig, überwältigend oder gar bedrohlich. Genaueres Wissen und Gewöhnung können diesen Eindruck mildern, erträglich werden lassen. Die Frage: *Wer ist der Mensch, der eine solche Maschine lenkt, bedient, beherrscht?* beschäftigt nicht nur den Fußgänger, den naiven Beobachter am Straßenrand; die gleiche Frage dominiert auch, bewußt oder unbewußt, in jedem Fahrzeuglenker, der in dem Verkehr fährt. Nach vorn und rückwärts, nach links und rechts, nach oben und unten gilt es zu blicken und stets die Ausmaße seines Fahrzeugs im »Gefühl« präsent zu haben. Ein hohes Maß an Seh-

und Hörfähigkeit, an punktueller Konzentration, an weiträumiger Aufmerksamkeit, an zügiger Aktions-, an sekundenschneller Reaktionstüchtigkeit wird besonders für den dichten Straßenverkehr vom Fahrer einfach gefordert, vorausgesetzt. Der Zustand der Fahrzeuge, der Straßen, die wechselnden Beleuchtungen und Sichtverhältnisse (Tag, Nacht, Dämmerung, Regen, Schneetreiben) sind sehr ernst zu nehmende Unsicherheitsfaktoren. Die größte Unbekannte, die den Verkehr als höchstes Risiko belastet, ist gegenwärtig noch der Mensch, der einem solchen Verkehr ausgesetzt ist. Es stellt sich die Frage, was den Menschen im modernen Verkehr so unberechenbar macht, was ihn sich und den Mitmenschen verfremdet, was ihn zum Risiko werden läßt.

1. Intentionen und Ziele in den Verkehrsteilnehmern

Wenn man Autobesitzer fragen würde, warum sie ein eigenes Auto fahren, könnte man mannigfache, bekannte Gründe erfahren, die den Beruf und ihre Stellung in der Gesellschaft betreffen, die genannten Gründe würden manches über Absichten und Ziele der Autofahrer erkennen lassen. Der weite Weg zu dem Arbeitsplatz, die Unabhängigkeit von den öffentlichen Verkehrsmitteln, der Zeitgewinn, die Konkurrenzfähigkeit im Geschäfts- und Wirtschaftsleben, die Möglichkeit, die freie Natur außerhalb der Stadt schneller erreichen zu können, die unabhängige rasche Verbindung vom Dorf zur Stadt, kurz, man ist beweglicher, schneller, unabhängiger in Raum und Zeit. Die genannten Gründe und Ziele leuchten ein. Die Fragen nach der wirtschaftlichen Rentabilität, nach der persönlichen Eignung für das Selbstfahren stellen sich je nach Lebensalter und Einkommen recht unterschiedlich und werden mit mehr oder weniger Bedenken rasch beantwortet. Daß die bewußten Gründe selten die entscheidenden für das Selbstfahren im eigenen Wagen sind, entdecken manche erst viel später, andere erst nach einem Unfall, wieder andere niemals, sofern sie nicht darauf angesprochen werden.

2. Unbewußte Motive und Antriebe in Autofahrern

Abhängigsein und Mangel an Selbständigkeit können von Jugendlichen und Erwachsenen als lästig oder gar als schmerzlich erlebt werden. Unabhängigkeit von Eltern, Selbstand im Beruf sind in unserer Gesellschaft relativ schwer zu erreichen. Ein eigener Wagen kann solchem unbewußten Verlangen entgegenkommen, kann Selbstbestimmung, freies Sichentscheiden, das gewünschte Maß an Eigenständigkeit verheißen oder gar vortäuschen. Faktisch steuert der Autofahrer sich, seine Person selbst; er kann fahren, wann und wohin er will, er kann Richtung, Tempo und Dauer seiner Bewegung selbst bestimmen, und das ohne viel Mühe. In seinem eigenen Erleben und in den Augen seiner Mitmenschen scheint er unabhängiger und selbständiger Mensch zu sein, in gewissem Maß Herr über Raum und Zeit. Von »Vorwärtskommen im Leben«, in dieser Welt ist oft die Rede. Das eigene Fahrzeug

scheint ein geeignetes Mittel für ein solches »Vorankommen« zu sein. An Raum und Zeit ist man als Mensch in dieser Welt gebunden; mit ihnen muß man umgehen können und ausgesöhnt sein. Verheißt ein eigener Wagen nicht beides? Hinzu kommt der Nachahmungsdrang. Wenn dieser oder jener Bekannte schon einen Führerschein, einen eigenen Wagen hat, so liegen das »Auch-Haben«, das »Auch-Können« als Nachahmen nahe. Wenn noch das Motiv der Erleichterung des Lebens oder das der Sparsamkeit hinzukommt, so ist die Entscheidung bereits getroffen. Das Kauf- oder Verhaltensmotiv der Mode vermag die restlichen Bedenken oder Widerstände zu entkräften.

Personale und soziale Gründe, ausnahmslos respektabel und scheinbar unwiderlegbar, bestimmen den Kauf und das Fahren eines eigenen Wagens oder eines anderen motorisierten Fahrzeugs. Der Führerschein ist für ungezählte Jugendliche weit mehr als eine Fahrerlaubnis; er figuriert als Unbedenklichkeitsausweis, als Dokument eines erreichten Reifungsstatus, als Zeugnis für ein vollgültiges Mitglied der modernen Gesellschaft, auch wenn eine solche Meinung nicht in das Bewußtsein einfällt, niemals ausgesprochen wird. Die Selbsteinschätzung, die unbewußten Antriebe, die ungeklärten Strebungen, unerfüllte Erwartungen und Forderungen treten in dem Gebrauch der Fahrzeuge, in dem individuellen Fahrstil, in dem gesamten Verkehrshabitus in den signifikanten *Ausdruck* oder in die aufschlußreiche *Darstellung*.

3. Das Streben nach Ansehen, der Drang nach Geltung

Beide sind in jedem Menschen wirksam und darum, sofern in adäquatem Maß kultiviert, durchaus legitim. Bedenklich oder störend wirken sie sich aus, wenn sie unkontrolliert, unbewußt übermächtig werden und einen Menschen beherrschen, so daß die Mitmenschen darunter leiden, nur er selbst es nicht bemerkt.

Dieses Streben nach Ansehen und Geltung kann bereits bei dem Kauf eines Wagens zu unbesonnenem Verhalten, zu unökonomischem Aufwand verleiten, wenn Größe und Ausstattung des Wagens einem kompensatorischen Geltungsstreben dienen müssen. In einer Gesellschaft, die den eigenen Wagen als Symbol des *standard of life* wertet, liegt die Gefahr einer Zweckentfremdung des Einkommens und damit einer Störung des Familienbudgets nahe. Wenn nur der Kaufpreis, nicht aber die Unterhalts- und Betriebskosten veranschlagt werden, können Ansehen und Geltung auf diesem Wege teuer zu Buch schlagen.

Bei Jugendlichen kann das *Imponiergehabe* zu einem Fahrstil verführen, der nicht nur für die anderen Verkehrsteilnehmer lästig oder aufdringlich wird, vielmehr Gefahrensituationen arrangiert, die Leben und Eigentum rücksichtslos gefährden². Schneidiges oder rasantes Fahren mit

² W. SCHÖLLGEN, *Anthropologische Gesichtspunkte zur Verkehrserziehung*, in: *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 363–377.

Höchstgeschwindigkeit mag manchen wagemutig erscheinen, grenzt jedoch nicht selten an Tollkühnheit und ist, auch wenn kein direkter Schaden entsteht, niemals frei von Schuld, weil es Selbst- und Menschenverachtung impliziert. Für den rücksichtslos rasanten Auto- und Motorradfahrer ist das Fahrzeug entweder das Mittel, zu Ansehen und Geltung zu gelangen, oder das Spielzeug zum Auskosten des Geschwindigkeitsrausches. Das Sicherheitsmoment tritt hinter das Risiko zurück. Der Kitzel im Wagnis läßt die Gefahr im Risiko des rasanten Fahrens übersehen oder unterschätzen.

4. Aggressives Konkurrieren und Rivalisieren

Die vitalen Antriebe im Menschen äußern sich in dem begehrliehen Streben nach Erwerb (Besitz), Geltung (Macht) und Genuß³. Im Kleinkind dominiert dieses lustbetonte Streben. Die unerläßliche Steuerung und Orientierung dieses Strebens auf wertbetonte Ziele, das Einüben wertbezogenen Wollens sollten bereits im Kindesalter durch die Eltern und Erziehungsberechtigten geschehen. Wie soll ein hemmungslos begehrendes, sich mit seinen Wünschen stets und überall durchsetzendes Kind, ein ungezügelter Jugendlicher plötzlich zu einem sich beherrschenden Erwachsenen werden? Die Vernunft vermag eine solche Wandlung von sich aus nicht zu erreichen. Hemmungsloses Verhalten, aggressives Sichbehaupten im Straßenverkehr tragen die Züge infantilen Agierens und Reagierens.

Zahlreiche Menschen können in dem beruflichen Wettbewerb nicht konkurrieren; andere sind in der Ehe nicht zum Mann oder zur Frau gereift, sie fühlen sich benachteiligt oder *unterlegen*. Da sie ihren – deplazierten – Machtkampf in Ehe und Beruf nicht erfolgreich austragen können, verlegen sie ihn auf den Schauplatz des Verkehrs. Unbewußt artet das Sichbewegen im Straßenverkehr in Rivalitätsstreben aus. Wettrennen und Überholen bieten Möglichkeiten, ein ungezügeltes Machtstreben, Minderwertigkeits- oder Unterlegenheitsgefühle zu kompensieren. Aggressive Strebungen aus ungeklärten oder gestörten Beziehungen zu Personen und Dingen sind in den meisten Menschen lebendig. Wer seine Aggressionstendenzen nicht in Wertschaffen, positive Kritik oder aktiven Sport umzusetzen vermag, kann versucht sein, Angriffslust und Rivalitätsbedürfnis am Steuer seines Wagens auszuleben, bisweilen ohne Rücksicht auf Sicherheit und Humanität. Konkurrenz- und Rivalitätsstreben, kompensatorische Überheblichkeit und Ressentiments belasten und stören den Verkehr in größerem Maße, als angenommen wird. Wo sind die Ursprünge solcher Fehlhaltungen zu suchen? Gestörte familiäre und berufliche Relationen, unüberwindbar scheinende Hindernisse im personalen Werde-

³ W. HEINEN, *Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen*, Freiburg ²1958.

5. Unkontrolliertes Erwerbsstreben

prozeß von Verkehrssündern und Unfällen sind in der Regel die letzten Ursprünge. Die naheliegenden, bewußten oder leicht feststellbaren Gründe sind Auslöser oder Symptome der generell unbewußten Relationsstörungen, nach denen auch heute noch selten geforscht wird.

Erwerben- und Besitzenwollen gehören zu den drei Grundstrebungen im Menschen (Besitz, Geltung, Genuß), die das Dasein und die Entfaltung jedes Menschen garantieren. Sie sind in allen Lebensstadien wirksam, entwickeln einen erstaunlichen Formenreichtum und bedienen sich aller verfügbaren Mittel und Wege. Im Zeitalter der ungeahnt rasch sich entwickelnden Technik bestimmt die Maschine, der Motor das Tempo der Arbeit, des Erwerbslebens, nicht selten sogar die Erholung, den Urlaub. Die Dynamik und Zähigkeit menschlichen Strebens nach Erwerb und Besitz werden durch die Maschine verstärkt, durch den Motor im Tempo gesteigert⁴.

Die Erwerbsgier, das Schnell-reich-werden-Wollen scheint weiter verbreitet und legitimiert zu sein als die Erwerbsucht und die Habsucht, in denen es mehr um das Haben und Behalten geht. Die Überforderung der leiblichen und seelischen Kräfte des Menschen im technischen Zeitalter wird seit ungefähr 20 Jahren nicht nur von Ärzten festgestellt. Verkehrsexperten müssen immer wieder konstatieren, daß manche Kraftfahrer ihre Ermüdung nicht wahrhaben wollen und sie durch Reizmittel zu überspringen versuchen. Da mit zunehmender Ermüdung eine allgemeine Aktionsschwächung und eine Reaktionsminderung automatisch eintreten, so stehen hohe Verkehrsanforderungen in einem inadäquaten Verhältnis zur persönlichen Leistungsfähigkeit. Der ermüdete und besonders der übermüdete Verkehrsteilnehmer wird zu einer Gefahrenquelle erster Ordnung. Wie ist das unkontrollierte Erwerbsstreben als Gefährdung der Verkehrssicherheit zu verstehen; ist es als Datum zu nehmen oder reduzierbar auf andere Ursprünge? Wo materielle Güter zügellos, unkontrolliert erstrebt werden, liegt die Frage nahe, für wen werden sie erstrebt, von wem stammt die ungeklärte, infantil anmutende Bindung an die materialen Güter, an den Besitz?

Diese Fragen sind mit den betroffenen Menschen im allgemeinen unschwer zu klären, ohne daß man die Vererbung als Ursprung in Betracht zieht. Die Reduktion auf die Relationen zu den Personen der Ursprungsfamilie liegt auch hier nahe, obwohl man lieber von solchen Feststellungen absieht, da man sich für eigenständig und unabhängig hält.

⁴ W. SCHÖLLGEN, *Die Kirche und die moderne Technik*, in: ders., *Konkrete Ethik*, Düsseldorf 1961, 183f. L. PROHASKA (Hrsg.), *Lebensformen und Lebensgestaltung in der technischen Welt*, Wien 1965. Ders., *Erziehung angesichts der technischen Entwicklung*, Wien 1965.

6. Desorientierter Spieltrieb – Geschwindigkeitsrausch

Jeder Mensch, nicht nur das Kind, bedarf des Spielens, weil er spielend Zugang zu den Mitmenschen, zu der Umwelt und zur eigenen Person gewinnt. Im Spiel übt der Mensch das freie Verfügen und die sozialen »Spielregeln« ein. Daß bei dem Gebrauch motorisierter Fahrzeuge u. a. auch der Spieltrieb des Jugendlichen, aber auch der Erwachsenen in Funktion tritt, ist leicht zu beobachten. Neben dem disziplinierten Spielen mit dem Auto oder Motorrad gibt es auch das unbeherrschte Agieren mit dem großen *Spielzeug*. Spiel und Risiko gehören nicht nur im Glücksspiel zusammen. Menschen mit undiszipliniertem oder fehlorientiertem Spieltrieb sind für den motorisierten Verkehr kaum geeignet, weil sie als Hasardeure eine permanente Gefahr für den geordneten Verkehr sind.

Hohe Geschwindigkeit vermittelt dem fahrenden Menschen einen permanenten Wechsel des Standortes und zugleich eine schnelle Folge der optischen Eindrücke. Das Gebundensein an einen begrenzten Raum oder an einen Standort kann das Gefühl des Geborgenseins und der Stabilität vermitteln; für den innerlich wert- und erlebnisarmen Menschen kann es Langeweile bedeuten. Der dauernde Wechsel des Standortes verschafft das Erlebnis der Unbegrenztheit, der hindernislosen Weite und zugleich ein unbeschreibliches Gefühl einer Quasi-Allgegenwart. Die rasche Folge der Eindrücke täuscht einen Erlebnisreichtum vor, der die Langeweile nicht aufkommen läßt. Da der Mensch als »Ebenbild Gottes« stets bereit ist, Gott zu imitieren, so kann dieses Ubiquitätsstreben verständlich werden. Rausch jeder Art will im Menschen Armut und Begrenztheit überwinden. Ekstase bringt den Menschen außer sich, über sich hinaus. Dieses Transzendieren der personalen Begrenztheit und Enge ist die Endbestimmung des Menschen. Manche Menschen der Gegenwart schätzen weder das *Bei-sich-Sein* noch das *Zu-sich-Kommen*; sie bevorzugen das *Außer-sich-Sein*. Die Schnelligkeitsekstase ist ein Versuch, über sich hinaus-, von der Ichbefangenheit loszukommen, sich selbst zu transzendieren⁵.

7. Flucht vor dem Selbst in die Pseudoleistung

Jeder Mensch ist vom Grunde seines Wesens auf Erfassen und Verwirklichen von Werten, auf personale Beziehungen angelegt. Materielle Werte erfüllen ihn ebensowenig, wie er sich selbst genügt. Er sucht geistige Werte und Beziehungen von Dauer, letztlich das *summum bonum* (Gott), der allein sein Sehnen nach Beseligung, sein Verlangen nach zeitloser Seligkeit zu erfüllen vermag. Nichts ist für den jungen wie für den erwachsenen Menschen schwerer zu ertragen als persönliche Wertarmut, als seelisch-geistige Leere. Es erfaßt ihn der *horror vacui*, die Angst, vor der er zu fliehen versucht. Langeweile ist ein erster Anfang des

⁵ A. VETTER, *Wirklichkeit des Menschlichen*, Freiburg 1960. W. HEINEN, *Rücksichtslosigkeit – Rücksichtnahme im Verkehr*, Hamm 1959.

horror vacui, der Angst vor dem Nichts. Mannigfache Formen des Gelangweiltseins, des Sichscheuens vor der Leere des eigenen Herzens drängte zahlreiche Menschen in die Flucht vor dem Selbst, das um sein Einvernehmen mit Mitmenschen, mit der eigenen Person und mit Gott betrogen worden ist. Diese Flucht in den Betrieb, in den mit Sensationen gefüllten Verkehr trägt alle Zeichen hektischer Verkrampfung, der Panik, des rastlosen Engagiertseins.

Das Ausweichen vor dem sinnsuchenden Selbst kann sowohl eine Flucht vorwärts in die Betriebsamkeit sein als auch ein Fliehen rückwärts in die Welt der Kindheit oder der romantischen Träumerei⁶.

Wertarmut oder Unfähigsein für Werterleben ertragen nur wenige Menschen. Ist dem Menschen das Werteschaffen oder die echte Leistung als Ausdruck seines Wesens versagt oder erschwert, so schafft er Surrogate, oder er zerstört. An die Stelle der Ideale treten Idole (Scheinwerte), an die Stelle der Wirklichkeitserkenntnis tritt die Ideologie. Arbeits- oder leistungsbesessene Menschen erleben sich nur in Tätigsein, in Bewegung als wirklich oder existent. Kommen sie unversehens in Ruhe und Stille, so können sie sich bedroht oder sogar »schuldig« fühlen. Das Gefühl der Nutzlosigkeit, des Wertlosseins, die unerklärlichen Schuldgefühle versucht man nicht selten zu überdecken oder zu betäuben (Rausch). Schnelles Fahren, hastiges Gehen als Geschäftigkeit oder Betriebsamkeit können ein Schaffen, eine Leistung dem Menschen und der Mitwelt vortäuschen. Da die Illusionen dem Menschen lieb, unentbehrlich sind, so bemerkt er nicht, daß es sich bei solchem Agieren und Reagieren um ein Quasi-Schaffen, um eine wertarme Ersatz-Leistung handelt.

8. Situationsfremdheit im Kampf mit Raum und Zeit

Jede Verkehrssituation wird aus zahlreichen Faktoren gebildet: die *Fahrbahn* in schlechtem, mittelmäßigem oder gutem Zustand, trocken, bei Regen, Schnee oder Vereisung, beschattet oder von der Sonne beschiene, von Bäumen, Hecken oder Zäunen begrenzt, von Seitengräben oder Mauern flankiert. Zur Verkehrssituation gehört die Mannigfaltigkeit der Fahrzeuge hinsichtlich Größe, Geschwindigkeit, Überschaubarkeit, Verkehrszuverlässigkeit. Ein Unsicherheitsfaktor sind die Tiere auf der Fahrbahn, in Waldgelände der Wildwechsel. Bei all den genannten Situationselementen ist und bleibt der Mensch der entscheidende Faktor, wobei die erheblichen Verschiedenheiten der Verkehrsteilnehmer in Alter, Temperament und Verkehrsfähigkeit bzw. Verkehrs- oder Fahrstil zu berücksichtigen sind. Wer die Verkehrssituation in ihrer komplexen statischen und dynamischen Ganzheit erfassen will,

⁶ W. SCHÖLLGEN, *Bekennnis und Flucht als Lebensprobleme*, in: ders., *Konkrete Ethik*, 152–161. Ders., *Zur moraltheologischen Beurteilung der Tagträume*, in: *Aktuelle Moralprobleme*, 323–344.

muß sowohl mit den oft schnell wechselnden räumlichen Gegebenheiten als auch mit der permanent variierenden inneren Verfassung der zahlreichen unbekanntnen Verkehrsteilnehmer rechnen.

Zu einem situationsgerechten Verhalten gehört, daß man sich und das Fahrzeug jederzeit und an jedem Ort in der Gewalt hat, besonders in unübersichtlichem Gelände, an Steigungen, vor Kurven und Kreuzungen, auf dem Gefälle, ferner das richtige Einschätzen der anderen Verkehrsteilnehmer auf Stetigkeit, Wendigkeit, Rücksichtnahme, das blitzschnelle Taxieren der Mitmenschen, besonders der Langsamppassanten (Radfahrer, Fußgänger) aufgrund ihrer Pantomimik, wodurch Blindlingsfahren und Unfälle vermeidbar werden. Unentbehrlich ist das Ernstnehmen der möglichen Verkehrsgefahren, die aus der Unstetigkeit der Menschen und der Tiere, aus der »Unklarheit« der Fahrbahn und nicht zuletzt aus dem Versagen des Materials, der technischen Apparaturen am Fahrzeug, an der Fahrstrecke (Blinklicht, Ampel) jederzeit und an jedem Ort entstehen können.

Mit dem Blick auf die genannten räumlichen und zeitlichen Elemente einer Verkehrssituation können situationsfremdes oder wirklichkeitsfeindliches Agieren und Reagieren erkannt und beurteilt werden. Wie entsteht ein solches Verhalten im Verkehrsteilnehmer?

Wer auf einer Straße als Auto-, Radfahrer oder Fußgänger sich so verhält, als gebe es nur ihn und nichts anderes, nimmt sich zwar sehr wichtig, erkennt jedoch nicht die komplexe Verkehrssituation. Der ichzentrierte, nur auf sich bedachte Mensch, dessen Fühlen, Denken und Streben nur um die eigene Person kreisen, entbehrt die erforderliche Einsicht in die vielfach differenzierte, bisweilen komplizierte Verkehrslage. Die Fernsinne (Auge und Ohr) dieses Menschen sind vorwiegend oder ausschließlich auf ich-fördernde Faktoren gerichtet. Die Einfühlung in den Mitpassanten ist überwiegend auf den eigenen Vorteil, im günstigen Fall auf das eigene Recht gerichtet. Jede *Ich-Betonung* oder Selbstverliebtheit mindert die Verkehrsfähigkeit jedes Passanten in gefährlichem Maße herab, weil jeder Straßenverkehr ein genuin soziales Phänomen ist, das Vorsicht, Rücksicht und Nachsicht impliziert. Wer zu solchem primär menschlichen Verhalten nicht fähig oder nicht bereit ist, wäre mehr oder weniger für einen motorisierten Verkehr nicht geeignet. Ihm würden Sich-anpassen oder Sicheinordnen als Zumutungen oder Benachteiligung erscheinen.

In jedem Fall extremen situationsfremden Agierens oder Reagierens handelt es sich um Menschen, die ihr Ich oder Selbst verkennen oder überschätzen, die ihre Rechte überbetonen und damit die berechtigten Erwartungen oder Ansprüche der anderen entweder nicht wahrnehmen oder nicht anerkennen. Ichhafte Blindheit oder Selbstverschät-

zung führt zu Kontaktverlust, Begegnungsarmut und diese zu situationsfremdem Verhalten im Straßenverkehr. Die Unfallgefährdung eines solchen Menschen ist dann lediglich ein Ausdruck seiner inneren personal-sozialen Verfassung oder Haltung. Das Fahrzeug übernimmt die insuffiziente Kontaktfähigkeit des Fahrers, macht sie offenkundig, demonstriert seine – oft unbewußte – aggressive Einstellung in Raum und Zeit. Dabei kann sich eine geringfügig erscheinende *gereizte Stimmung*, die bei einem Fußgänger oder Sportler unmerkbar abreagiert wird, über eine Apparatur im Effekt multiplizieren. Wie die Maschine die Leistung des Menschen vervielfacht, so vermag sie auch die mensch- und weltfeindlichen Regungen des sie bedienenden Menschen in ihren Außenwirkungen zu steigern (unscheinbare latente Ursache – großer Schaden). Wer sich der Maschine bedient, sollte ihre multiplizierende Wirkung in jeder Hinsicht gegenwärtig halten.

9. Auf der Flucht vor – auf der Suche nach dem Menschen

Neben der Flucht vor dem Sicheinlassen mit dem Ich-Selbst gibt es das Ausweichen vor dem Mitmenschen, weil man sich durch ihn aufgefordert, von ihm angefordert oder vielleicht sogar ins Ungewisse gesetzt oder überfordert wähnt. Mit dem Fahrzeug kann man dem Menschen begegnen, ohne ihm standhalten zu müssen. Selbst wenn er in dem Wagen mitfährt, sitzt man ihm selten gegenüber. Die rasche Folge der Eindrücke ermöglicht ein gemeinsames Erleben, das unverbindlich bleiben kann, das jedoch auch Beziehung zu stiften oder zu fördern vermag. Weil der Mensch in seinem Wesen an den Mitmenschen verwiesen, vielfach auf ihn angewiesen ist, darum impliziert jedes Fliehen oder Ausweichen vor ihm zugleich ein Suchen nach Kontakt mit ihm. Wie zahlreiche Menschen Haus oder Heim vorübergehend verlassen, um das Heimkommen zu erleben, weil es einen besonderen Reiz enthält, ähnlich gibt es das Ausweichen und Fliehen, unterströmt oder getragen von der unbewußten Gewißheit, daß man trotzdem den Mitmenschen treffen, ihn finden wird. Solches Verhalten ähnelt dem Versteckspiel der Kinder, die suchen und gesucht, das heißt gefunden, entdeckt werden wollen. Das Weglaufen mancher Kinder von daheim, sei es in der Phantasie oder in der Tat, verrät eine ähnliche Ambivalenz. Die Eltern sollen sich um das Kind sorgen, seinen Verlust zu spüren bekommen, um es in seinem Wert schätzen zu lernen. An dem Aufwand der Eltern zu dem Wiederfinden des Kindes liest dieses ab, was es den Eltern wert ist.

Die ambivalente Tendenz des Weg-vom-Menschen und des Hin-zu-ihm bleibt den Menschen generell unbewußt und ist darum so wirkmächtig. Sie kann sich äußern in Unschlüssigkeit, in einem unentschiedenen, unsicheren Fahrstil, im zögernd-zaudernden Anfahren bei Kreuzungen, Übergängen, an Steigungen, in gewagten Überholungsversuchen, im risikoreichen abstandarmen Auffah-

ren. Menschenfreundliches, wohlwollendes Fahren und Verhalten ist ebenso oft zu treffen wie das Gegenstück, das sich in aggressivem Fahrstil äußert. Daß Traurigkeit und depressive Grundstimmung den Verkehr in eben dem Maße gefährden wie Zorn und Müdigkeit, wird heute allgemein anerkannt.

Darum werden Fahrer von öffentlichen Verkehrsmitteln, Piloten und Kapitäne in Luft- und Schifffahrt auf normale Kontaktfähigkeit und auf ungestörte soziale Relationen (*geordnete Familienverhältnisse*) vor der Zulassung geprüft und in bestimmten Abständen überprüft. In manchen Fahrschulen sind diese anthropologischen Daten und Zusammenhänge bekannt und werden für die Ausbildung genutzt. Bei der Ermittlung der Ursachen oder Ursprünge von Verkehrsunfällen werden die sozialen Relationen der Unfälle, ihre psychische Einstellung zu den Mitmenschen und zur eigenen Person in die Untersuchungen seit einigen Jahren einbezogen, weil sie als mitwirkende, nicht selten als entscheidende Faktoren erkannt worden sind. Zahlreiche gestörte Relationen, die in der Regel unbewußt geblieben oder geworden sind, werden im Straßenverkehr offenkundig und verlangen auf diesem Wege nach Sanierung oder Aussöhnung. Die Zahl der latent suizidgefährdeten oder lebensmüden Verkehrsteilnehmer, die in einem persönlichen Reifungsverzug oder eklatanten Reifungsrückstand leben, ist auch nicht annähernd zu schätzen. Riskantes oder tollkühnes Verhalten im Transport und Verkehr läßt in der Regel auf persönliche Unreife schließen. Eine derartige Unreife impliziert die unbewußte Tendenz zu einer baldigen Behebung des Reifungsrückstandes. Die Untersuchung der immer zahlreicher werdenden Unfälle – auch in Beruf, Haushalt und Sport – unter diesem Aspekt des überfälligen Nachholbedarfs rückt allmählich in den Blickpunkt der Versicherungen und der Gerichte, Eltern, Schulen und Ärzte werden auf die bisher latenten Zusammenhänge aufmerksam, weil das indirekte Fragen nach unentbehrlichen Helfern im lebenslangen Reifungsprozeß der Menschen nachweisbar zunimmt.

Mit dem an Dichte und Differenziertheit zunehmenden Verkehr wurde zuerst die Forderung nach direkten Hilfen für die Einübung der Teilnehmer in den komplizierten Straßenverkehr laut. Verkehrskindergärten in den Städten, Verkehrserziehung in den Schulen, Belehrung der Erwachsenen durch die Kommunikationsmedien waren bisher die Antworten auf diese Forderung. Auch die Kirchen schalteten sich mit Belehrungen, Ermahnungen und vorwiegend moralisierenden Aussagen ein.

Die relative Wirkungslosigkeit dieser Bemühungen ist bekannt. Diese Tatsache läßt erkennen, daß die Appelle an das Bewußtsein und an den »guten Willen« der Menschen nicht ausreichen, weil die Ursprünge des Unfallgeschehens mehr in dem Antriebsbereich und im Unbewußten der

II. Erziehende und pastorale Hilfen für Verkehrsteilnehmer

1. Sicherkennen –
Sichannehmen –
Sichwandeln

Verkehrsteilnehmer als in dem bewußten Agieren und Reagieren zu suchen sind⁷. Ein direktes Angehen dieser Personbereiche, z. B. mit Worten oder Androhung von Strafen, ist sehr selten ertragreich. Wie wären diese Bereiche im Menschen zu erreichen?

Wenn ein hoher Prozentsatz der Unfälle auf »menschliches Versagen« reduziert werden kann, so wird dem Menschen die erste Sorge und Hilfe für das Bestehen des Verkehrs gelten müssen. Das Sicherkennen ist den meisten Menschen weder angenehm noch erstrebenswert. Wenn das im Menschen generell vorhandene Lebenwollen mit dem Sicherkennen-Wollen integriert würde – auf dem Wege über die Neugier, – so könnten Erziehung und Pastoral zu einer besseren Selbsterkenntnis, inclusive unbewußte Erwartungen, Forderungen, Strebungen, verhelfen. Vorbeugende, verhütende Selbsterkenntnis kann den Vorrang vor der »heilenden« Erkenntnis über Unfall, Krankheit oder Vergehen im Bewußtsein und im Verhalten der Menschen gewinnen.

Dasselbe gilt für das Sichannehmen, das in der Regel über das Angenommenwerden, Bejahtwerden durch die familialen Beziehungspersonen (Eltern, Geschwister), Lehrer, Seelsorger, Meister, Vorgesetzte eingeübt wird⁸. Jedes bewußte, gewollte, aber auch unbewußte Verstrittensein mit den genannten Personen behindert oder verhindert das Sichannehmen des Menschen in dem Zustand des lebenslang dauernden Werdens und Reifens. Die Natur des Menschen, mit der sich die Hilfe (Gnade) Gottes verbündet, drängt auf Vollständigkeit, die durch Entwicklung und Sichwandeln in den verschiedenen Lebensstadien nur langsam erreicht wird. Charakteristisch für diesen Prozeß ist der vielgestaltige Widerstand im Menschen, der als Appell oder Forderung an die Mitmenschen verstanden, angenommen und bestanden werden will. Die große Bedeutung der psychischen Projektion und der Identifikation für das Gelingen des Sicherkensens, Sichannehmens, Sichwandeln wird den Eltern, Lehrern und Seelsorgern in dem Maße deutlich, wie sie sich um eine detaillierte Erkenntnis dieser alltäglichen personal-sozialen Vorgänge mühen. An Information und Literatur psychologischer und anthropologischer Art fehlt es heute nicht mehr. Die Versuche, mit den herkömmlichen Methoden die Reifungswiderstände bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zu »erledigen«, haben sich als ungeeignet erwiesen und werden auch weiterhin scheitern. Weder Bagatellisierung noch Dramatisierung des Verkehrsgeschehens und der Unfall-

⁷ L. PROHASKA (Hrsg.), *Pädagogik der Reife*, Freiburg 1966. H. ZULIGER, *Die Angst unserer Kinder*, Stuttgart 1966. Ders., *Horde, Bande, Gemeinschaft*, Stuttgart 1961.

⁸ L. PROHASKA, *Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre*, Freiburg 1961. W. HEINEN, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, Münster 1965.

häufigkeit helfen zu einer durchgreifenden Änderung der Modi und des Stiles im Verkehr, der nur ein – wenn auch wesentliches – Ausdrucksfeld für den personalen und sozialen *Kontakt-Notstand* ist.

2. Sehen, Erkennen, Annehmen der Mitmenschen

Mit dem Sehen, Erkennen und Annehmen der Eltern und Geschwister beginnt die Entfaltung jedes Menschen. In diesen ersten Begegnungen und Beziehungen (Kontakten) werden Erkennen und Bejahen des Mitmenschen eingeübt. Die Eltern können also entscheidend mithelfen, daß ihr Kind allmählich lernt, den Mitmenschen zu sehen, zu erkennen und ihn anzunehmen, indem das Kind Geschwister erhält, die es sich in der Regel auch wünscht. Die Geschwister (Bruder und Schwester) sind die ersten »Mitmenschen« auf der Horizontalen, mit denen ein Kind sich vertragen, auskommen muß. Die Erfahrung der heute oft geforderten Brüderlichkeit gewinnt der Mensch im Umgang mit seinen Brüdern und Schwestern, Vettern, Cousins in der eigenen Familie und Sippe. In Kindergarten, Schule und Nachbarschaft wird das Erkennen und Annehmen der Gleichaltrigen in allen möglichen Formen, bei den verschiedenen Anlässen gefordert und eingeübt. Eltern, Schwestern, Kindergärtnerinnen, Lehrer(innen) haben in diesen Altersstufen für das Gelingen des Kontaktnehmens der Kinder eine Mittlerfunktion, die täglich angefordert wird. Das erste Vorbild für das Erkennen und Annehmen der Mitmenschen nehmen die Kinder an ihren Eltern, deren Gespräche über die Mitmenschen und deren Verhalten zu ihnen von den Kindern genau registriert und nachgeahmt werden. Ressentimenterfüllte oder kontaktscheue Eltern sollten verstehen lernen, warum ihre Kinder kontaktscheu oder streitsüchtig sind; daß solche Kinder die oft unbewußte Haltung ihrer Eltern ungeniert erleben und dafür nicht bestraft werden dürften, weil sie die Mängel ihrer Eltern unverstellt offenkundig machen. Wer im Straßenverkehr auf den Mitmenschen rücksichtsvoll Bedacht nehmen will, muß bereits in den ersten Jahren seines Lebens gelernt haben – am besten durch elterliches Vorbilden, – wie man Eigenart, Anspruch und Erwartungen der Mitmenschen erkennen und bejahen kann und muß.

3. Sicheinüben in den Umgang mit Raum und Zeit

Alles Leben in dieser Welt spielt sich in Raum und Zeit ab. Sie sind die Grundkategorien menschlichen Lebens – auch im Straßenverkehr. Menschen mit unentwickeltem Raum- oder Zeitgefühl sind für einen dichten, differenzierten, flüssigen Großstadtverkehr nicht geeignet, weil sie sich nicht oder nur schwer der raumzeitlichen Aufeinanderfolge anzupassen, einzuordnen vermögen. Das Gefühl für den Raum (Wohnraum, Bewegungsraum, Zeitraum) wird im Kind entfaltet in dem Wohnraum der Familie, im Kindergarten, auf dem Spielplatz, in der Schule, in der Kirche. Das Gefühl für Dauer und Zeit entwickelt sich allmählich, zunächst für den Zeitraum zwi-

schen den Mahlzeiten, später für die Relation zwischen Arbeits- und Spielzeit innerhalb eines Tages, einer Woche, eines Monats. Erst der Erwachsene plant auf ein Jahr oder weitere Sicht. Diesen planenden Umgang mit der Zeit schauen Kinder und Jugendliche den Eltern oder Erwachsenen ab, also im bildhaften Erleben. Dasselbe gilt für den Umgang mit der Raumzeit und dem Zeitraum im Straßenverkehr, wo es auf sekundenschnelles Disponieren und auf richtiges Entfernungsschätzen ankommt.

Nähe und Distanzhalten im Verkehr sind primär ein Raum-Zeit-Problem. Punktuelle und weiträumige Aufmerksamkeit, Reaktionsgeschwindigkeit (Schrecksekunde) und Wagemut sind primär Typuseigenarten, sekundär auch erlernbare Ausdrucksmerkmale, die von der Kontaktbereitschaft und der geübten Kontaktfähigkeit direkt abhängen. Wer mit Raum oder Zeit »verstritten« ist, sollte sich nicht selbst an das Steuer eines motorisierten Fahrzeugs setzen. Da menschliche Kontakte (Begegnung und Beziehungen) räumlich und zeitlich sich ergeben und der Pflege bedürfen, so können schwache, gestörte oder blockierte Kontakte sich im Straßenverkehr äußern: risikoreiches Fahren, Zusammenstoß usw. Ermahnungen und Strafen erreichen nicht die Ursprünge in dem Verkehrsdelinquenten, solange er nicht um seine Kontaktstörungen zu Menschen, um sein Verstrittensein mit Raum und Zeit weiß.

4. Freiheit in Beziehung und Bindung

Zahlreiche junge Menschen suchen durch Steuern eines eigenen motorisierten Fahrzeugs ihre Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Freiheit, vor allem von dem Elternhaus, zu gewinnen.

Sie wollen ihr Leben selbst bestimmen, ihre Ziele und die Wege selbst finden. Äußerlich gesehen, ist all das im Selbstfahren gegeben. Was in Wirklichkeit gesucht wird: freies Sichentscheiden zu gültigen zwischenmenschlichen Beziehungen, zu unentbehrlichen, tragenden und haltenden Bindungen, kann durch Führerschein und eigenen Wagen, durch risikoreiches oder rasantes Fahren niemals erreicht werden. Erfahrungen kann man natürlich auch durch motorisiertes Selbstfahren sammeln; sind es jedoch die Erfahrungen, die der reife Mensch braucht? Bei zahlreichen Verkehrsunfällen, besonders unter Alkoholeinwirkung, drängt sich die Frage auf: wer wollte hier von wem – unbewußt freikommen? – Solcher Fragegehalt liegt selten »auf der Hand«, ist in den meisten Fällen relativ leicht zu verifizieren. Wenn Erziehung und Seelsorge sich des menschlichen Strebens nach Freiheit in geglückten Beziehungen und gültigen Bindungen generell und konkret für alle Lebensstadien annehmen, so wäre das nicht nur wirksame Hilfe bei der Lösung von Kontaktproblemen, sondern zugleich auch eine spürbare Unfallprophylaxe.

Aggressives Verhalten im Verkehr ist wie Rebellion, Aufsassigkeit und Demonstration intensives Anfordern oder

Nachfordern personaler Hilfen in dem unerläßlichen Einüben freien Sichentscheidens, selbstgewählter Beziehungen und außerfamiliärer Bindungen. Cura pastoralis et medicinalis, korrespondierende Hilfen in Strafprozeß, Strafvollzug und Bewährungshilfe könnten entscheidende Kontaktanierung leisten, wenn diese Zusammenhänge erst in weiteren Kreisen anerkannt würden. Symptomverurteilung, Symptombehandlung und Symptombestrafung haben zur Zeit noch generell den Vorrang. Die Syndromatik menschlichen Freiheitssuchens ist in aller Welt, in allen Bereichen des zivilisierten Lebens trotz aller Larvierung und Verdeckung so manifest geworden, daß man sie nicht einmal mehr mit wissenschaftlich getarnten Ausreden umgehen oder bagatellisieren kann. Das üblich gewordene Gerede von den »Strukturwandlungen« kann nicht von der Realität des kontaktarmen oder kontaktgestörten Menschen ablenken. Wird die allseitige Kritik an Kirchen und Klerus von diesen als Anruf und Aufforderung zu standhaltender personaler Assistenz verstanden und entsprechend beantwortet werden?

5. Rücksichtnahme aus wachem Gewissen

Wenn Reden und Schreiben über das Gewissen den kontaktschwachen, beziehungsstörungen Menschen zu einem wachen, funktionstüchtigen Gewissen verhelfen könnten, so dürfte es kaum noch gewissenslabile Menschen in unserer Gesellschaft geben. Da sich die Gewissensposition in Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen nur an Vorbildern gewissensfähiger Mitmenschen orientiert und allmählich entfaltet, so könnte die Seelsorge durch gezielte Mithilfe in der Sanierung der familialen und beruflichen menschlichen Relationen einen beachtlichen Beitrag zu der Lösung der Verkehrsprobleme leisten. Wenn der Seelsorger weiß, daß jeder Mensch das *Wertnehmen* (das primäre Grundelement der Gewissensfunktion) am Vorbild und Beispiel der Mutter lernt, das *Sichentscheiden* (das zweite Element des tätigen Gewissens) an dem Vater und an den älteren Brüdern absieht, dann könnte er damit wissen, wo bei rücksichtsarmen oder kontaktbehinderten Verkehrsteilnehmern helfend, beratend, wegweisend anzusetzen wäre. Mit Schockpädagogik und Drohbotschaft hat sich die Seelsorge schon seit geraumer Zeit die auf Eigenstand bedachten Christen entfremdet. Jeder allgemeine Appell an *das* Gewissen kann niemand dienen, solange nicht gesagt und *gezeigt* wird, *wie* man als Mensch Gewissen hat, entfaltet und betätigt⁹. Verkehrsregeln sind Gebote und Verbote mit relativer und relationaler Verbindlichkeit, die jeden Verkehrsteilnehmer im *Gewissen*,

⁹ TH. HAUTH/W. ARNOLD/A. AUER/J. BECK (Hrsg.), *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, 1962, Heft 18. L. M. WEBER/J. DUSS-V. WERDT, *Gewissensfreiheit?*, Mainz 1967. W. HEINEN, *Hindernisse und Störungen in der Bildung des Gewissens*, in: *Lebendiges Zeugnis*, 1965, Heft 4.

nicht nur unter Strafe im Übertretungsfall verpflichten. An Gefahrenstellen und in Gefahrenzeiten (erhöhter Verkehrsdichte) haben sie absolute, ausnahmslose Verpflichtung. In verkehrsarmen Zeiten verpflichten sie relativ, das heißt entsprechend der Gefahr, die Leben und Gut der Mitmenschen und der eigenen Person droht. Die relationale Verbindlichkeit der Verkehrsnormen ist dem motorisierten Passanten nicht immer bewußt, da die Entfernung zwischen ihm und den anderen relativ groß und der Kontakt gering ist. Das Rechnen mit der Geschwindigkeit, dem Antrieb der Maschine, mit der Bremsstrecke erfordert geschulte Intuition und hohen Grad an punktueller Aufmerksamkeit, die nach Alter und Gesamtkondition (morgens, abends, Müdigkeit, Medikamenten-, Alkoholwirkung) variieren. Da im Fahren nicht nur, nicht einmal primär, Bewußtsein und Wille agieren und reagieren, vielmehr Gefühl und Gemüt, besonders das Unbewußte mit Projektion und Identifikation in Aktion und Reaktion engagiert sind, so wäre auf diese Daten und Faktoren besonders zu achten¹⁰. Wie kann auf schnell wechselnde Emotionen, auf unbewußte Strebungen und tendenziöse Projektionen geachtet, wer kann dafür verantwortlich, haftbar gemacht werden? Hier ist in unserem Zeitalter des aufbrechenden Unbewußten der Erziehung und der Seelsorge eine wirklich neue Aufgabe zugewachsen, die in den Bereich der Gewissensbildung gehört. Der Umgang mit dem personalen Unbewußten, das Hinblicken und Horchen auf seine Äußerungen (Einfälle, Assoziationen, Träume, Fehlleistungen) ist für die Mehrzahl der Menschen so neu und ungewohnt wie die Atomphysik und die neuen Apparate der Datenverarbeitung (Computer). Das Sprechen, Schreiben und Rechnen werden vom Kind und dem heranwachsenden Menschen mühsam erlernt. Warum sollen Umgang und Aussöhnung mit dem Unbewußten nicht auch lernbar sein? Alle Zeichen deuten darauf, daß der Mensch der technisierten Welt sich bereits heute nicht mehr dieser Aufgabe entziehen, nicht vor ihr ausweichen kann. Für die Imputation (Zurechnung), für die Frage nach der Verantwortung in der Moraltheologie wird diese neue Aufgabe ebenso schwierig und fordernd sein wie für eine Seelsorge, die von Bewußtsein und Wollen dominiert wird. Das ernsthafte Fragen nach Wesen, Werden, Wirken des Menschen in Familie und Beruf, nach dem Gelingen seines Lebens in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und religiöser Gemeinde provoziert und erzwingt in Gegenwart und Zukunft Antworten, die von der Aussagekraft des menschlichen Unbewußten mitgeformt werden. Das Gewissen wird als Mitteninstanz der Person bereits mitwirken bei dem Verstehen des indirekten, symbolhaltigen Fra-

¹⁰ E. GRÜNEWALD, *Die personale Projektion*, München 1962. W. HEINEN, *Aufbruch des Unbewußten*, in: TH. FILTHAUT (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966.

6. Pastorale Hilfe zu dem Sichbewähren in der Liebe

gens aus dem Unbewußten¹¹. Bei dem adäquaten Antworten auf dieses Fragen wird es seine fordernde, wegweisende, beurteilende und bestätigende Aufgabe erfüllen und sich damit bewähren.

Mit der Entwicklung des motorisierten, dichten Verkehrs auf den Straßen und in den Städten ist eine neue Epoche personaler Entfaltung, menschlich-individualer und sozialer Bewährung angebrochen. Der Gestaltwandel menschlichen Strebens und persönlichen Liebens, des sozialen Miteinanders, Gegeneinanders und Füreinanders stellt Forderungen und z. T. neue Aufgaben in der natur- und persongemäßen Bewältigung der mit diesem Wandel auftretenden Gegensätze, Spannungen und Verfeindungen.

Der vierfache Widerstreit, in dem der Mensch steht (Trieb-Ich gegen Geist-Selbst innerhalb der Person; Ich beziehungsweise Selbst gegen Du und Wir; Mensch gegen Naturmächte im Kosmos; Mensch zu oder gegen Gott), hat Formen des Ausdrucks angenommen, die nach ordnenden Hilfen menschlichen Liebesstrebens durch Erziehung, cura medicinalis et pastoralis, durch Rechtsprechung und religiös-sittliche Bildung verlangen, wie sie in dieser Dringlichkeit, in dem Umfang in der Geschichte des Abendlandes noch nicht bekannt geworden sind. Das differenzierte Gebiet des Verkehrs ist in diesem globalen Prozeß der Klärung um den Menschen und seiner Relationen nicht nur ein hervorragender Bereich der Symptomatik personalen Werdens und Reifens, sondern ein ebenso fruchtbares Feld des Sichbewährens, besonders im Glauben, in der christlichen Hoffnung und in der Liebe zu den Menschen, die als Brüder und Schwestern angenommen, bejaht werden wollen.

Wie können Erziehung und Seelsorge zu dem Sichbewähren in der Liebe beitragen? Diese Hilfe ist in allen Lebensstadien gesucht und möglich: im Kindergarten, einem wesentlichen Mithelfer in der Familienerziehung, in den Schulen, nicht nur im Religionsunterricht, durch die lebendige Gestaltung der Gottesdienste, nicht nur in der Predigt. Große Möglichkeiten haben der Seelsorger und der Arzt am Krankenbett, besonders der Unfallversehrten. Die Gefangenenseelsorge an den Verkehrsdelinquenten könnte, ähnlich der Kranken- und Versehrtenseelsorge, helfen in der Ermittlung des Fragegehaltes eines Verkehrsunfalles für den Reifungsprozeß der Betroffenen. Was den Menschen widerfährt, passiert, was durch sie geschieht oder getan, verursacht wird, dient der Aussöhnung mit den familiären Beziehungspersonen, den Grundgestalten

¹¹ W. DREIER, *Funktion und Ethos der Konsumwerbung*, Münster 1965. M. BECKER, *Bild - Symbol - Glaube*, Essen 1965, M. A. SECHE-HAYE, *Die symbolische Wunscherfüllung. Darstellung einer neuen psychotherapeutischen Methode und Tagebuch der Kranken*, Bern-Stuttgart 1955. J. H. PHILLIPS, *Psychoanalyse und Symbolik*, Bern-Stuttgart 1962.

(Eltern, Geschwister, Ehepartner, Kinder). Seelsorge unter diesem Aspekt der Aussöhnung wirkt sowohl prophylaktisch als auch therapeutisch. Heilende Sorge ist zugleich stets Heilssorge. Natur und Übernatur stehen und wirken ineinander, nicht nebeneinander oder nacheinander. Eine rein übernatürliche Heilssorge wäre noch wirklichkeitsfremder als eine exklusiv somatische Therapie. Leib, Seele und Geist bilden den Menschen, der »Abbild« und »Kind« Gottes ist nach christlichem Offenbarungsglauben. Abschließend kann – induktiv und reduktiv – gesagt werden: Kontaktprobleme sind, ursprünglich und final gesehen, Fragen nach dem Gelingen menschlichen Lebens, primär der Mitmenschen, sekundär der eigenen Person und letztlich des unsichtbaren Gottes, der im Menschen, nicht nur im Gottmenschen Jesus Christus, sich uns naht, durch sie uns fragt und auffordert: »Fürwahr, ich sage euch: Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40).

Josef Schreiner

Der Dekalog – Lebensweisung im Gottesbund¹

Der herkömmlichen Auffassung, nach der Moses den gesamten Pentateuch geschrieben und möglichst noch in einem Zuge abgefaßt hat, vermochte der Dekalog bezüglich seiner Herkunft und seines Wesens kaum Fragen aufzugeben; denn im Buch Exodus (19f; 34) wird berichtet, daß Gott die Zehn Gebote auf dem Berge Sinai verkündet und mit eigener Hand auf steinerne Tafeln aufgezeichnet habe. Dieses Dokument hatte demnach der Herr dem großen Gottesmann der Wüstenzeit kundgetan und anvertraut. Moses hatte es dann in seine Bücher eingefügt und die Urkunde wegen ihrer Wichtigkeit noch einmal im Deuteronomium, wo er Anlaß hatte, ein zweites Mal über die Sinaiereignisse zu reden, wiederholt.

Als aber die mosaische Autorschaft am Pentateuch zweifelhaft wurde und es sich im Laufe der Forschung herausstellte, daß diese nach Moses benannten Bücher aus vier Quellenschichten zusammengearbeitet sind, war auch die Frage nach Herkunft, Bedeutsamkeit und Funktion des Dekalogs gestellt. Die jüdische und christliche Überlieferung hatten die Zehn Gebote als die mosaische Urkunde des Sinaibundes betrachtet. Mußte diese Sicht nun aufgegeben werden?

Der literarkritischen Schule schien es sicher, daß der

¹ Dieser Beitrag ist die gekürzte Fassung zweier Vorträge. Einzelheiten und Nachweise, in: J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung*, München 1966.

Dekalog nicht in die Wüstenzeit Israels zurückgehe. Moses habe kein schriftlich fixiertes Gesetz hinterlassen, sondern der Religion nur eine ethische Tendenz eingestiftet (Wellhausen). Manche hielten die ältere der beiden Dekalogfassungen, die im vorliegenden Überlieferungsgefüge der elohistischen Schicht zugehört, sogar für einen recht späten, von den Großen Propheten abhängigen Nachtrag.

I. Dekalog

und Gottesbund

1. Der »Sitz im Leben« für das Zehngebot

Die literarkritische Forschung hatte die Frage nach der Entstehung des Dekalogs aufgeworfen. Eine befriedigende Antwort vermochte sie nicht zu geben. Hier konnte die formgeschichtliche Sicht einen bedeutsamen Schritt weiterführen. Sie erkannte, daß der Dekalog nicht so vereinzelt im Alten Testament steht, wie es zunächst scheinen mag. Ähnliche, in der Struktur verwandte Texte finden sich in gesetzlichen Partien, aber auch in den Psalmen. Ganz neu war diese Erkenntnis übrigens nicht. Schon Goethe hatte festgestellt, daß in Ex 34 beim (jahwistischen) Sinaibundesschluß, der im heutigen Zusammenhang als Erneuerung des Bundes auf den Abfall zum Dienst am Goldenen Kalb folgt (Ex 32), Gebotsformulierungen stehen, die sich den Zehn Geboten vergleichen lassen. Man nennt sie den kultischen Dekalog.

S. Mowinckel aber stieß in seinen Psalmenstudien auf die beiden Einzugsliturgien (Ps 15; 24), die vom Kultteilnehmer verlangen, daß er sich bestimmter, Jahwe mißfälliger Taten zu enthalten habe. Er suchte nach anderen Aufzählungen dieser Art und fand Reihenungen vergleichbaren Inhalts und ähnlicher Form. Vor allem die Segens- und Fluchformulare (wie Dt 27,14–25) ähnelten den beiden Psalmen. Auch sie verlangten oder verboten Taten, indem sie sie unter Strafe oder Heilsverheißung Gottes stellten. Ihren Ort hatten diese Reihen von geforderten oder unerlaubten Handlungen im Kult, wie Ps 15 und 24 bewiesen und es für die Segens- und Fluchformulare wahrscheinlich zu machen war. Verbote und Anforderungen bestimmter Taten enthielt aber auch der Dekalog. Also gehörte auch er in den kultischen Zusammenhang. Hier war sein »Sitz im Leben«. Wer nach seinem Ursprung und seiner Bedeutung forschte, mußte bei Israels Kult nachfragen. Ja, die ganze Sinaiperikope (Ex 19–24) entstammte dem kultischen Bereich. Sie war (so Mowinckel) die Festlegende des Bundeserneuerungsfestes.

Die Zehn Gebote sind demnach in der Bundesfeier des Jahwevolkes verkündigt worden. Sie besitzen eine notwendige, existentielle Beziehung zum Bund Gottes mit seinem Volk. Sie sind nicht irgendeine frei verfügte und von irgendeinem Autor konzipierte, sondern eine bundesbezogene Formulierung göttlichen Willens. Sie fragen aber nicht wie die Einlaßliturgien nach dem vergangenen Handeln, sondern sagen, was künftig zu tun oder zu unterlassen ist. Sie sprechen die ins Kommendeweisende Verpflichtung aus, müssen demnach von zentraler Bedeutung

2. Bundesformular und Zehngebote

sein. Wenn die Zehn Gebote aber mitten im Gottesbund und in der Bundesfeier verankert sind, dann stellt sich die Frage nach ihrem Ursprung und ihrer Funktion nur um so dringender.

Da kam die altorientalische Forschung der alttestamentlichen Wissenschaft zu Hilfe. G. E. Mendenhall stieß bei der Lektüre hethitischer Verträge auf den Satz: Du sollst nicht Gebiet vom Lande Hatti begehren. Die auffallende Ähnlichkeit mit dem zehnten dekalogischen Gebot bewog ihn, die Vertragstexte nach Inhalt und Aufbau durchzuprüfen und Vergleiche mit alttestamentlichen Bundes-texten zu ziehen. Andere altorientalische Verträge wurden in die Untersuchungen einbezogen, und es zeigte sich, daß Israel sich vor allem wohl aus der Form hethitischer Staatsverträge des zweiten Jahrtausends v. Chr. Anregungen geholt hat, um den Bundesschluß, den ihm Jahwe gewährte, darzustellen.

Man vermochte sogar ein in den wesentlichen Zügen gemeinsames Schema, eine Art Bundesformular (so Baltzer) festzustellen. Es enthält folgende Elemente: 1. Präambel, in der sich der Bundesherr, der das Bundesverhältnis gewährt, vorstellt, seinen Namen und seine Titel nennt und seine Macht und Majestät betont. 2. Vorgeschichte, die die bisherigen Beziehungen zwischen den beiden Kontrahenten, die nun Bundespartner werden sollen, beschreibt und historisch getreu die dem Vasallen gewährten Wohltaten, derentwegen er zu ewigem Dank und Gehorsam verpflichtet ist, angibt. 3. Grundsatzzerklärung, in der mit dem Verbot, Beziehungen zu anderen Mächten aufzunehmen, die ausschließliche Bindung an den Herrn des Bundes verlangt wird. 4. Einzelbestimmungen, in denen das innerbundliche Verhältnis zwischen dem Oberherrn und allen Abhängigen, sowie dieser Bundesglieder untereinander geregelt wird. 5. Anrufung von Zeugen und Garanten für den Bund (im Alten Orient der Götter, im Alten Testament Himmels und der Erde). 6. Ausrufung von Segen und Fluch, mit denen die Einhaltung bzw. Verletzung der Bundesverpflichtungen unter Heilsverleih und Strafe gestellt wird.

Es kann sich hier nicht darum handeln, alle alttestamentlichen Bundestexte durchzusprechen oder nach dem ältesten zu suchen. Sicher ist jedoch, daß auch der Dekalog die Formelemente des sogenannten, allerdings – wie die neueste Forschung zeigt – nur alttestamentlich und aus deuteronomischer Zeit sicher zu erweisenden Bundesformulars an sich trägt:

Präambel: »Ich bin Jahwe, dein Gott«. *Vorgeschichte:* »der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat«. *Grundsatzzerklärung:* »Du sollst keine anderen Götter haben mir zum Trotz«. *Einzelbestimmungen:* die Gebote 2–10. So erweist sich also auch formgeschichtlich, von der Formensprache her die Zusammengehörigkeit

von Bund und Dekalog. Die Zehn Gebote haben eine notwendige und wesensgemäße Beziehung zum Bund Jahwes mit seinem Volk. Sie stellen eine Urkunde dar, die den wichtigsten Teil des Bundesvertrags in den wesentlichen Zügen festhält. Es ist durchaus möglich, daß der Bund Gottes mit Israel, schon als er zum ersten Mal (am Sinai/Gottesberg) geschlossen wurde, in der Form, die der Dekalog repräsentiert, zum Ausdruck gebracht wurde.

So ergab sich für die Dekalog-Forschung die bedeutsame Erkenntnis, daß die Zehn Gebote in enger Verbindung zum Gottesbund und Bundesschluß gesehen werden müssen. Spätestens der Endredaktor des Pentateuch erblickte in ihnen die eigentliche Bundesurkunde. Wahrscheinlich aber hat bereits die alte Überlieferung, derzufolge in der Bundeslade die beiden Tafeln mit dem Zehngebot lagen, sie in dieser Weise gewertet. Der Dekalog war in der Bundesfeier Israels lebendig. In ihr wurde an ihm geformt oder wenigstens weitergeformt. Er ist Grundgesetz des Volkes Gottes, wesentlicher Ausdruck des verpflichtenden Bundeswillens des Herrn.

II. Der Aussagegehalt der einzelnen Bundesweisungen in den Zehn Geboten

1. »Du sollst keine fremden Götter haben neben mir«

Wörtlich steht da »gegen mein Angesicht«. Die übliche Übersetzung ist zu blaß und man muß besser sagen: »du sollst keine anderen Götter haben gegen mich (mir zum Trotz)«. Dabei schwingt im Wortlaut der Nebenton mit, daß sich die Verehrung anderer Götter gegen Jahwes Heilswillen und Heilsgegenwart richtet. »Angesicht« ist nach der ertümlichen Wortbedeutung die den Menschen zugewendete Seite. Der Kult anderer Götter ist ein Angriff auf Jahwe. Dieser verbietende Satz ist für den Alten Orient und die Umwelt Israels etwas Unerhörtes. Es gab in der ganzen Alten Welt sonst keinen Gott, der alleinige und ausschließliche Verehrung beansprucht hätte, soweit wir wissen. Auch wenn ein Volk, Stamm oder Mensch einen bestimmten Gott bevorzugte, konnte man doch, ohne diesen zu erzürnen, gelegentlich mindestens anderen kultische Ehre erweisen. Das war für Israel von allem Anfang an völlig ausgeschlossen. Seit den Tagen der Wüste stand es unter dem schroffen und unnachgiebigen Anspruch Jahwes, allein verehrt zu werden.

Dieses Verbot des Kultes anderer Götter ist die Grundsatzklärung des Jahwebundes. Es ist die Grundlage der Existenz Israels, die durch diesen Satz durch die Stürme der Zeiten durchgetragen wurde. Gewiß wurde um die Durchsetzung dieses Grundsatzes im Jahwevolk in langen Jahrhunderten bis zum Exil erbittert gerungen. Sicher haben ihn viele im Volk, wie besonders die Schriften der Propheten bezeugen, nicht gehalten. Aber er hat sich durchgesetzt bis zum Glauben an den einzigen, allein existierenden Gott.

Diesem Grundgebot, dem an Wichtigkeit und Schärfe kein anderes gleichkommt, gehen die Elemente »Präambel« und »Vorgeschichte« voraus. Auch sie sind in der

kürzest möglichen Form gehalten. Jahwe stellt sich seinem Bundespartner vor: »Ich bin Jahwe, dein Gott!« Er gibt an, was er bisher für Israel getan hat: »der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat.« Das ist die große Erlösungstat, die Gott für sein Volk vollbracht hat. Sie begründet seinen Anspruch, den er jetzt verkündet. Aber auch die Reihenfolge der Aussagen ist zu beachten: Die Gnadentat geht dem Gebot voraus.

Die Grundsatzklärung ist in Israel unzählige Male durchgesprochen und gepredigt worden. Sie war Kern aller Unterweisung. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Eine Neuformulierung des Grundgebots ist auch jener gewaltige Befehl des Deuteronomiums: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben...« (6,4).

Aber auch schon im Dekalog hat die Grundsatzklärung eine Näherbestimmung erfahren, die eigentlich als eigenes Gebot anzusprechen ist: »Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben, unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist.« Die Meinung hat viel für sich, daß damit ursprünglich Bilder Jahwes gemeint waren. Die Sinnspitze, die dann in diesem Verbot steckt, wäre nicht die, daß die Geistnatur Gottes betont wird. Auch die Menschen der Alten Welt waren nicht so primitiv zu glauben, daß das Gottesbild die Gottheit vollständig einschließe. Götterbilder trugen aber für sie das Fluidum göttlicher Gegenwart und wirkender Macht in sich. Man konnte daher auf den Gedanken kommen, und kam auch darauf, sich durch das Bild des betreffenden Gottes und seiner Wirksamkeit zu versichern, seiner gleichsam habhaft zu werden, über ihn zu verfügen. Das konnte und durfte bei Jahwe nicht sein. Israels Gott gestattete kein Bild, weil er solche Praktiken nicht duldet: »Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will, und bin gnädig, wem ich gnädig sein will!« (Ex 33,19).

Zugleich galt natürlich das Bilderverbot auch für die Bildnisse heidnischer Götter, und sicher lag später, als man sich an die Bildlosigkeit des Jahwekultes gewöhnt hatte, darauf der Nachdruck. Auf sie konnte sehr leicht sinngemäß das weitere folgende Verbot bezogen werden: »Du sollst dich nicht vor diesen Bildern niederwerfen und sie nicht anbeten (bzw. verehren)«. So geschah es aber in den Kultfeiern allenthalben.

Schließlich ist noch eine Gebotsbegründung beigefügt: »Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter ahndet an den Kindern, Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, der aber Huld erweist bis ins tausendste Geschlecht an denen, die mich lieben und meine Gebote halten.« Jahwe läßt keinen Zweifel darüber, daß er mit allem Ernst und auch mit Strafen hinter seiner Willensforderung steht. Dies ist mit der altorientalischen Formel »bis ins dritte und vierte Geschlecht«

ausgedrückt. Wer die Grundsatzforderung, wie sie bisher entfaltet wurde, nicht in ihrem ganzen Umfang hält, ruft Jahwes Eifersucht heraus. Er will für sein Volk der einzige sein. Seine Gnade aber, die er den Bundeswilligen schenkt, ist weit größer als alles Gericht. – Die zitierte Gebotsbegründung gehört übrigens zu den Formelementen Segen und Fluch.

2. »Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn Jahwe läßt nicht ungestraft, wer seinen Namen mißbraucht«

Im Namen Gottes liegt auch nach alttestamentlicher Auffassung wirksame Kraft und Gegenwart Gottes. Mit seinem Namen kann man ihn zur Hilfe herbeirufen. Durch ihn ist der Herr seinem Volk nahe. Steht sein Name ausgesprochen im Raum, ist Gott gegenwärtig. Wie allgemein angenommen wird, schützt das Verbot den Gottesnamen vor Mißbrauch beim Eid und Fluch, zum Zauber, zur Magie und Lästerung. Jahwe läßt sich nicht in dunkle oder böse Machenschaften hineinziehen. Er will wohl, daß man ihn kenne und anrufen könne. Er ist ein Gott, der helfen will. Aber er gibt den Menschen – im Gegensatz zur heidnischen Vorstellung – keine Macht über sich. Er bleibt frei, jenseits aller Verfügungsgewalt der Menschen und schenkt seine Gnade, wem er sie schenken will.

3. »Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heiligst...«

Dieses Gebot mit der ausführlichen Begründung drängt darauf, daß für Jahwe aus den Tagen der Woche einer ausgesondert und zur Verfügung gestellt werde. Dies meint der Begriff »heiligen«. Die Entwicklung und Geschichte des Sabbats ist bis heute dunkel. Sicher jedoch ist, daß er im Hinblick auf den Gottesbund für Israel eine besondere Rolle spielt. Er allein wird von allen Festen Israels im Dekalog genannt, und dies geschieht mit gutem Grund. Denn am Bundesfest und an den Wallfahrtstagen konnten nicht alle teilnehmen. Einen Tag aber vermochten sie zur Ehre Gottes zu halten, den Sabbat, der als Ruhetag ohne Schwierigkeiten gefeiert werden konnte. Die Begründung dafür, daß man an ihm ruht, wird mit der Sabbatruhe Jahwes gegeben. Damit ist auf das Beispiel Gottes verwiesen, das der Mensch nachahmen soll. Es mag aber sein, daß auch bei der Erwähnung der Arbeitstage auf das göttliche Vorbild hingewiesen werden soll, so daß dann dem Arbeitsverbot am Sabbat ein Arbeitsgebot an den übrigen Wochentagen gegenüberstände. Wichtiger aber ist dem Text, daß ein bestimmter Tag für Gott freigehalten werde. Indem der Mensch so Gott, der beim Schöpfungswerk diesen Tag von Arbeit freihielt, nachahmt, zeigt er, daß er in Gemeinschaft mit seinem Gott stehen will. So wird der Sabbat ein Zeichen der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Er wird zum Bundeszeichen. Dies war vor allem im babylonischen Exil der Fall, als der Tempel zerstört und der Bundeskult im fremden Land unmöglich geworden war. Aus dieser Situation spricht die Priesterschrift, die die Begründung in Ex 20,9f beige-steuert hat.

des Sabbats (5, 14f). Hier hat er zunächst eine soziale Bedeutung. Er ist eingesetzt, damit auch Sklave und Sklavin eine Ruhepause erhalten. Sie sollen wie alle wirtschaftlich Schwachen – das ist ein vordringliches Anliegen des Deuteronomiums – vor Ausbeutung geschützt sein. Sogleich tritt aber auch in dieser Dekalogfassung der Gedanke an Gottes Handeln hinzu. Israel wird an die ägyptische Knechtschaft und an die Befreiung durch Jahwe erinnert. Der Sabbat soll Gedächtnistag der göttlichen Erlösungstat sein.

4. »Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir geben will«

Mit diesem Gebot beginnen die Bestimmungen, die die großen Lebensgüter des Menschen betreffen. Alle weiteren Dekalogsätze handeln von ihnen. Zweierlei muß bei diesem Gebot angesichts eines herkömmlichen Verständnisses betont werden: a) Nicht das kleine Kind ist angesprochen, sondern der israelitische Mann und Vollbürger, dem der Dekalog beim Bundesfest vorgetragen wird. Für den heranwachsenden Menschen, für die unmündigen Kinder war es wohl selbstverständlich, daß sie die Eltern ehrten. Für die Familiengemeinschaft bestand darin kein Problem. Auch der erwachsene Sohn muß – so will das Gebot sagen – innerhalb von Familie und Sippe die Urautorität der Eltern, die Gott gesetzt hat, anerkennen. Davon hing viel für die Volksgemeinschaft ab, die sippenmäßig organisiert war. Deswegen bestimmt Dt 21, 18–21, daß der unbotmäßige Sohn von seinen Eltern der Volksgemeinde zur Bestrafung übergeben werde. Negativ wird das Elterngesetz im Bundesbuch umschrieben, wenn Verfluchung, Mißhandlung und Verstoßung der Eltern verboten wird (Fluch ist hier auch als Aufkündigung der Gemeinschaft zu sehen). Was es heißt, Vater und Mutter ehren, kann man zu einem guten Teil im Buch der Sprüche lesen: Der Sohn, der weise ist, d. h. sein Leben nach Gottes Ordnung gestaltet, ehrt seine Eltern. b) Die angeschlossene Verheißung bezieht sich auf das Land Kanaan, die große Heilsgabe Gottes. Israel darf in ihm verbleiben, wenn es Jahwes Gebote hält, hier: die Autorität ehrt, die für Gottes Volk so wichtig ist.

5. »Du sollst nicht töten«

Das Leben ist in der alttestamentlichen Auffassung das hohe Gut. Trotzdem war Israel nicht der Ansicht, daß jegliches Töten verboten sei, da es Gesetze mit der Strafsanktion des Todes gab und das Töten des Gegners im Krieg nicht als unerlaubt angesehen wurde. Aus dem Wortlaut des Verbots erschließt man (so Stamm), daß mit diesem Satz das gemeinschaftswidrige Töten verboten sei. Dann wäre jede Tötung untersagt, die sich gegen den Bestand des Gottesvolkes richtet. Natürlich hat sich dieses Gebot im Leben des Bundesvolkes geweitet, die Blutrache eingeschlossen und alle ungerechte Selbsthilfe. Zum neuen Gottesvolk gehören alle in Christus Berufenen. Was ist hier gemeinschaftswidriges Töten? Das ist die Frage, die das Gebot an die christliche Ethik stellt.

6. »Du sollst nicht ehebrechen«

Der Ehebruch galt in Israel wie bei den altorientalischen Völkern als Verbrechen und Sünde gegen Gott. Das Ehebruchsverbot setzt nicht notwendig die Einehe voraus, wohl aber die vor dem alttestamentlichen Bundesvolk und damit vor Jahwe gültige Ehe. Das Verbot schützte die von Gott eingesetzte und gegründete Lebensgemeinschaft von Mann und Frau (Gen 2). So konnte ihre Wertschätzung wachsen bis zu der hohen Auffassung des Buches Tobias und mancher Prophetenworte (Hos 2,21; Mal 2,14ff). Irgendwelche sexuelle Verfehlungen fallen nicht unter die Gebotsformulierung. Sie sind z. T. in anderen alttestamentlichen Gesetzen verboten. Auch in dieser Beziehung lernte Gottes Volk schärfer sehen und feiner empfinden. Es hat aber seine Bedeutung, daß das sechste Gebot so weit gefaßt ist.

7. »Du sollst nicht stehlen«

Dieses Gebot überschneidet sich mit dem 9./10., wo das Eigentum des Mitmenschen geschützt wird. Ist also auch hier der Besitz des Nächsten gemeint – eine überflüssige Doppelung im Dekalog? Im Bundesbuch steht der Satz: »Wer einen Mann stiehlt und verkauft (oder sei es, daß er noch in seiner Hand gefunden wird), der muß hingerichtet werden« (Ex 21,16). Ähnlich spricht Dt 24,7. A. Alt hat darum vermutet, daß im siebten Gebot ursprünglich Mischdiebstahl gemeint gewesen sei, eine Ansicht, die auch in der alten rabbinischen Überlieferung vertreten wird. Dann wäre mit dem siebten Gebot ursprünglich Freiheitsberaubung und Versklavung unter das göttliche Verbot gestellt gewesen. Nach dem heutigen Wortlaut ist gewiß jede unrechtmäßige Aneignung gemeint. Man darf aber doch auch – und das hat gerade heute sein gutes Recht – an den Menschen denken: Freiheitsberaubung, Versklavung sind gegen Gottes Bundeswillen.

8. »Du sollst nicht als Lügenzeuge aussagen gegen deinen Nächsten«

Es geht hier nicht um Unwahrheit ganz allgemein. Dieses Gebot verlangt von dem Israeliten, daß er, besonders im Gerichtsverfahren, nicht böswillig falsche, unrichtige, fahrlässige oder nicht ganz zutreffende Aussagen mache (letzteres verbietet die deuteronomische Fassung ausdrücklich). Es hat einen sehr ernsten Hintergrund; denn es handelte sich bei diesem Zeugnisgeben am Tor der Stadt, wo das Ortsgericht tagte, nicht nur um die Ehre, sondern auch und oft um Leben und Tod des Mitmenschen. Ins Positive gewendet, verlangt dieses Gebot, daß die Aussagen über den Nächsten (vor Gericht) zutreffend sein müssen. Niemand darf seinen Mitmenschen durch eine Aussage, die er über ihn macht, zu Schaden bringen. Es handelt sich um existentielle, nicht um intellektuelle Wahrheit. Der Gegensatz ist Lüge, Täuschung, Fahrlässigkeit, nicht Irrtum in einem Sachverhalt.

9./10. »Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten, du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, noch alles, was deinem Nächsten gehört«

Die deuteronomische Gebotsfassung nimmt das Weib aus den Sachgütern heraus und stellt es voran. Sie hat die Aufteilung in zwei Gebote, wie wir sie kennen, vorbereitet. Was heißt hier begehren? Das Wort bezeichnet anfänglich alle Machenschaften, die unternommen werden, um etwas von den Gütern des Mitmenschen an sich zu bringen, das innere Verlangen und seine Umsetzung, auf welche Weise sie auch geschehen mag, in die Tat. Darunter fallen Diebstahl, Raub, Betrug, Erpressung, Überlistung usw. Später, wohl als das siebte Gebot mit seiner heutigen Fassung das Stehlen allgemein untersagte, wurde der Ton auf das innerliche begehrlische Streben gelegt. Das Gebot trifft tatsächlich die beiden Bereiche, in denen es eine große Rolle spielt, den des Leiblich-Geschlechtlichen und des Besitzes. Jesus hat diese Sicht aufgegriffen und geschärft. Doch sollte die Grundbedeutung nicht übersehen werden: Alle begehrlischen Machenschaften sind unter das Verbot gestellt.

So zeigt der Dekalog Gottes Volk unter dem fordernden Willen des Herrn, dem sein Heilswille vorangeht und Grundlage ist. Es sieht sich gerufen zum wahren Dienst vor ihm, dem alleinigen Gott. Es weiß sich aber auch den Mitmenschen und ihren Lebensgütern verpflichtet. Was dem alttestamentlichen Bundesvolk Sinn und Ziel des Dekalogs war, hat der Prophet in das gewaltige Wort gefaßt: »Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir verlangt: Recht zu tun und Brudersinn zu üben und in Demut zu wandeln mit deinem Gott« (Mich 6, 8).

III. Wort an das Gottesvolk des Neuen Bundes

Zweifellos waren die Zehn Gebote die Grundlage für die sittliche Lebensführung des altbündlichen Menschen. Das alttestamentliche Gottesvolk hat sie, wie die Einordnung des Dekalogs im Überlieferungsgefüge beweist, als solche gewertet und angenommen. Das Zehngebot verkündete kurz, wesentlich und umfassend die Bundesforderung des Herrn. Wer im Gottesbund stehen wollte, mußte auch nach ihm leben.

Ein Christ aber, den Jesus Christus doch zu einer neuen und größeren Gerechtigkeit gerufen hat, wird sich fragen, welche Bedeutung und Stellung die Zehn Gebote in seinem Leben einnehmen. Er wird sich ferner darüber Rechenschaft zu geben haben, ob und inwiefern die Zehn Worte – so wird die dekalogische Reihe im Alten Testament genannt – als Gotteswort in sein Leben hineinsprechen und ihn zur Lebensgestaltung anrufen. Es drängt sich ihm wie dem reichen jungen Mann mit der Urgemeinde die Frage auf die Lippen: »Meister, was muß ich tun, um ewiges Leben zu erlangen?« (Mt 19, 16); denn aus dem Mund desselben Herrn hat er (Mt 5, 21f) die scharfe Antithese vernommen: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist... Ich aber sage«. Dem Fragenden aber wird die Antwort: »Willst du aber ins Leben eingehen, so halte die

Gebote!« Der sagte zu ihm: »Welche?« Jesus antwortete: »Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben, ehre Vater und Mutter, und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mt 19, 17–19).

Gewiß ist das Wort »Bund« in den neutestamentlichen Schriften weder der einzige noch der wichtigste Begriff, um das in Jesus Christus neu gegebene Gottesverhältnis auszusagen. Ausgehend von der Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31, 31–34), dessen Gekommensein nun angezeigt und nachgewiesen werden soll, taucht es im Kelchwort des Herrn (1 Kor 11, 25; Lk 22, 20) bei Paulus (Gal 4, 21–31; 2 Kor 3, 6–18) und im Hebräerbrief (hier in den zentralen Aussagen in 7, 1–10, 18) auf. Aber der Sachverhalt, der alttestamentlich mit diesem Wort bezeichnet wurde, liegt allen Äußerungen des Neuen Testaments zugrunde: Gott, der Herr, hat durch seine gnädige Verfügung – jetzt und endgültig in Christus Jesus – eine Heilsordnung geschenkt, in der er dem Menschen Gemeinschaft gewährt und bestimmte Verhaltensweisen verpflichtend auferlegt. Diese Grundstruktur des Gottesverhältnisses hat sich vom Alten zum Neuen Bund nicht geändert. Wenn der Dekalog, wie zu zeigen versucht wurde, in wesentlicher Weise den Gottesbund für das alte Bundesvolk zur Aussage brachte, hat er auch dem Menschen des Neuen Bundes Wichtiges zu sagen. Es verwundert darum nicht, daß er in den synoptischen Herrenworten seinen Platz hat.

Der Widerspruch, der auf den ersten Blick zwischen dem Wort der Bergpredigt und der Weisung an den reichen jungen Mann besteht, ist nur ein scheinbarer. Denn auch in der Rede auf dem Berge werden die Gebote »Du sollst nicht töten – Du sollst nicht ehebrechen« vorausgesetzt und als grundlegend für die Lebenshaltung verkündet. Und dem jungen Mann wird gesagt, daß ihm nach der Erfüllung dieser Gebote noch eines fehlt, um vollkommen zu sein. Schon die Urgemeinde hat als Wort und Willen Christi festgehalten, daß der Dekalog für sie bindende und verpflichtende Kraft habe. Auch das Sabbatgebot war nicht ausgenommen, wie man angesichts der Polemik Jesu gegen die maßlose Sabbatgesetzlichkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer vermuten könnte. Der Bericht der Apostelgeschichte über das Leben der Gemeinde von Jerusalem und der Apostel wie die Einführung des Sonntags bezeugen es. Demgemäß hat die Kirche den Dekalog, als sie das alttestamentliche Gesetz nicht übernahm, nicht preisgegeben. Sie hat bis in unsere Tage das Zehngebot zum Rahmen und zur Grundstruktur für die Verkündigung christlicher Lebensgestaltung gemacht. Sie hat ihm also eine besondere Bedeutung zuerkannt. Dieser Bedeutsamkeit für die Lebenshaltung des christlichen Menschen nachzugehen, ist sicherlich für die Ermöglichung

und den Bestand einer existentiellen Beziehung zum Dekalog nicht unwichtig. Die folgenden Überlegungen versuchen, einige Hinweise zu geben. Dabei sollen nicht die einzelnen Gebote der Reihe nach aus christlichem Verständnis interpretiert, sondern das Zehngebot als Ganzes ins Blickfeld gerückt werden. Die Sinnhaftigkeit, die der alttestamentliche Dekalog für den Christen in sich trägt, und die Botschaft, die von ihm ausstrahlt, sei zu erheben versucht. Was hat er als Ganzes dem Gottesvolk des Neuen Bundes zu sagen?

1. Dekalog und Gottesverhältnis

Man könnte auf den Gedanken kommen, die Zehn Gebote seien (nur) deshalb für den Christen wichtig, weil sie das Naturgesetz in stets gültiger Form zur Aussage bringen. Das Zehngebot enthalte und benenne in der Hauptsache sittliche Grundsätze, zu denen schon das Naturrecht verpflichtete. Das mag sachlich zutreffen, falls man einen bestimmten Begriff von Naturgesetz und Ordnung der Dinge voraussetzt. Der Dekalog aber will gerade nicht als Ausdruck eines mit der Schöpfung und der Natur des Menschen gegebenen Prinzips verstanden werden. Er präsentiert sich als Äußerung eines fordernden Willens. In dieser Weise möchte er begriffen sein. So hat ihn Israel bewertet. Denn das Volk des Alten Bundes kannte nur einen, von dem alle Gesetzmäßigkeit und Verpflichtung ausging: Jahwe, seinen Gott. Wenn in der Welt geordnete Abläufe sich vollzogen, die auch das Leben des Menschen betrafen und ausrichteten – Israel hat dies sehr wohl wahrgenommen –, dann war dies die Auswirkung der Gottesordnung, die Jahwe hineingelegt hatte. Sein bestimmender Wille durchdrang auch das Weltgefüge. Der Dekalog aber war die ausdrücklich erklärte Willensforderung des Herrn. Es gab keinen grundlegenden oder auch nur für das Verhalten ins Gewicht fallenden Unterschied zwischen beiden. Für Gottes Volk mußte jede Verpflichtung in der göttlich gesetzten Norm begründet sein. Es ist keineswegs gering zu veranschlagen, wenn das Zehngebot darauf hinweist, daß auch die fundamentalen Pflichten menschlichen Zusammenlebens (Achtung des Lebens, der Ehe, des Eigentums, der Eigenständigkeit und Existenzmöglichkeit) göttliche Forderungen sind. Sie unterliegen nicht der jeweiligen Erkenntnis von Naturrecht oder einer Übereinkunft, die gewährleistet, daß man auf Erden miteinander auskommt.

Wichtiger jedoch ist der kräftige Hinweis auf das Gottesverhältnis, der im Dekalog liegt. Von seiner engen Verknüpfung mit dem Bund Jahwes wurde gesprochen. Sobald er verkündet wurde, war das Bundesangebot Gottes kundgetan. Wenn das Volk oder der einzelne sich ihm unterstellten, wurden sie in die Bundeswirklichkeit aufgenommen. Auch das Zehngebot sprach dem Gottesvolk von seinem besonderen Verhältnis zu Jahwe. Es prägte Israel die Tatsache ein, daß der Herr sein Volk in eine

enge Beziehung zu sich gesetzt habe. Denn der Anspruch, den Gott erhob, war zugleich ein Zeichen dafür, daß dieses Volk als Eigentum beanspruche. Das Gebot ist Angebot und Anruf zur Gottzugehörigkeit. Wer sich ihm unterwirft, nimmt an und spricht sein Ja. Auch dies vermag der Dekalog dem Christen nahezubringen, wenn er sich bemüht, ihn mit den Augen des altbündlichen Gottesvolkes zu sehen.

Denn das Zehngebot vorzüglich wurde als Dokument der Erwählung Israels gewertet. Darauf deutet seine Stellung innerhalb der Sinaiperikope hin. Die Herausführung aus Ägypten war geschehen, und das Volk war schon ein Stück Weges in die Wüste gezogen. Da schenkte ihm Jahwe am Sinai die entscheidende Offenbarung, in der der Bund begründet und geschlossen wurde. In jener Stunde, als Israel im vollen Sinn Volk des Herrn wurde, wurden die Zehn Gebote ausgerufen. Sie sind Wort Gottes in einzigartiger Weise. Sie sind das wirksame Bundeswort, das in seiner Entgegennahme das Gottesvolk konstituiert. Mit ihrer Ausrufung hat die Erwählung Israels sich verwirklicht. Ohne Gottesgebot gibt es also kein Erwähltsein. Alle Auserwählung geschieht nach biblischem Zeugnis zu Dienst und Auftrag. Die Zehn Worte steckten für Israel die Aufgabe ab, zu der es gerufen war. Sie taten ihm zugleich zu wissen, daß Erwählung nicht ein Vorzug ist, dessen man sich rühmen soll, sondern Inanspruchnahme durch Gott. So erfüllt der Dekalog eine wichtige Funktion für die richtige Ausgestaltung des Selbstverständnisses Israels. Gottes Volk wird durch ihn daran erinnert, daß sein Erwähltsein eine Aufgabe einschließt, die Anforderungen stellt und Verpflichtungen auferlegt. Im Neuen Bund ist es nicht anders. Auch hier ist Auserwählung zum endzeitlichen Gottesvolk Auftrag und Sendung.

Wenn das Zehngebot den Sinn hat, das Volk des Bundes zu schaffen und den Menschen in ein besonderes Verhältnis zu seinem Gott zu bringen, ist es sicher gut und heilvoll. Dann ist es eine schätzenswerte Gabe Gottes, für die er zu loben ist. Israel war dieser Meinung und dankte Jahwe für diese seine Heilsgabe. Es betrachtete aber folgerichtig nicht nur den Dekalog als ein heilbringendes Geschenk seines Bundesherrn, sondern jegliches Gottesgebot. Das ganze Gesetz, in erster Linie freilich die Zehn Worte, war ihm göttliche Bundesweisung. Dafür war der Herr zu preisen, und Israel sang ihm zu Ehren Lieder, die das Lob des Gesetzes beinahe überschwenglich verkünden (vgl. Ps 119). Zwar hat auch das Volk des Alten Bundes die Last und Schwere der Gebote empfunden. Aber es war ihm ernst mit seinem Lobpreis, auch wenn es ihre richtende und darin bedrückende Macht verspürte. Die göttlichen Gebote waren ihm Heilsermöglichung und Wegweisung, Leben und Licht. Darum bekennt der Prediger des Deuteronomiums, der in der Person des Moses redet, sein

Stauen über diese Heilsgabe des Herrn und spricht: »Wo gibt es ein so großes Volk, das Götter hat, die ihm so nahe sind wie Jahwe, unser Gott? Und wo gibt es ein so großes Volk, das solch vollkommene Bestimmungen und Rechts-satzungen hat wie dieses ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege?« (4, 7f). In seinem Gesetz ist Gott seinem Volk nahe. Man darf annehmen, daß diese Botschaft vor allem aus dem Dekalog herausgehört wurde. Denn als Gott dem erwählten Volk persönlich nahekam, um es an sich zu binden, hat er nach dem Zeugnis Israels an erster Stelle dieses bindende Zehngebot kundgetan. So zeigt das Gesetzeslob im Jahwevolk, daß es die heilvolle Funktion des Gottesgebotes verstanden und bejaht hat. Gewiß mag es oft wie eine Fessel empfunden werden. Seine verbindende Macht jedoch ist ihm verliehen, daß es den Menschen hereinhole in Gottes Heilsveranstaltung. Der Dekalog, der in der Sinaiperikope seinen Ort hat, kündigt davon dem Volk Gottes.

2. Gebot und Gnade

Auch der Christ verspürt bei den Worten »Gebot« und »Gesetz« das Lastende und Schwere. Auch er unterliegt dem Eindruck, daß die göttliche Forderung nur verpflichte, zwinge und richte. Es widerfährt ihm nur zu leicht, daß er eine tiefe Kluft zwischen ihr und der Gnadenzuwendung Gottes sieht. Das Gebot scheint ihm auf einem ganz anderen Blatt göttlicher Offenbarung zu stehen als die Worte von Verheißung und Gnade. Selbst angesichts des Gesetzes und der Willenskundgabe Jesu Christi ist er versucht, so zu urteilen: Was der Herr verlangt, muß eben gehalten werden. Ein anderes, etwas völlig Verschiedenes ist seine Heilszuwendung. Gebot und Gnade klaffen weit auseinander, und es bedarf der ganzen Anstrengung der Liebe zu Christus, um sie im praktischen Lebensvollzug einigermaßen miteinander auszusöhnen.

Eine derartige Auffassung hat ihren Ursprung sicherlich teilweise darin, daß jede Vorschrift einen Menschen anfordert und insofern unangenehm ist. Sie dürfte aber auch dadurch bedingt sein, daß der Christ aus Äußerungen des Apostels Paulus leicht eine bedingungslose Verurteilung des Gesetzes heraushört, und sie dann unbewußt auf jede bindende Norm überträgt. In dieser Weise wurde der Apostel anscheinend auch schon in seinen eigenen Gemeinden mißverstanden. Gebot und Gnade erscheinen dann als zwei unversöhnliche Gegensätze wie Tod und Leben, Fluch und Segen. Paulus hat zweifellos einen klaren Trennungsstrich zwischen dem alttestamentlichen Gesetz und dem neubundlichen Gnadenangebot in Christus gezogen. Er tat es aber nicht, um der Thora des Alten Bundes den Gnaden- und Heilscharakter abzusprechen, bezeichnet er doch das Gesetz anderwärts als heilig und gut (Röm 7, 12. 16) und als echten Ausdruck göttlichen Willens, der nach allen Büchern der Heiligen Schrift ein Heilswille ist. Er will vielmehr einschärfen, daß der Heils-

weg des Alten Bundes durch einen neuen, der in Christus eröffnet ist, ersetzt sei. Die trennende Linie verläuft für ihn nicht zwischen Gesetz und Gnade, sondern zwischen dem alttestamentlichen Gesetz als Heilsangebot (als Gnadenangebot) und der Lebensweisung, die Christus ist, als Angebot göttlicher Gnade. Paulus war es nicht zweifelhaft, daß immer, auch in der altbundlichen Heilsveranstaltung, Gebotsforderung und Gnadenzuspruch verbunden sind. Zeugnis für diese enge und wesentliche Verknüpfung ist in eindrucksvoller Weise der Dekalog.

Der Reihe der Einzelgebote ist nämlich mit Betonung und Feierlichkeit eine Verlautbarung vorangestellt, die die Vorgeschichte des Bundes beschreibt. Jahwe stellt sich vor und sagt: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.« Der Verpflichtung durch Gott geht also die göttliche Heilstat voraus. Die Heilswendung steht vor der Forderung. Gott war bereits mit einer Erlösungstat für die Menschen eingetreten, ehe er mit seinem Anspruch auftrat. Die Gnade war und ist vor dem Gebot, die göttliche Heilswendung vor der menschlichen Verpflichtung. Andererseits besteht eine unlösbare Verbindung zwischen Heilsverleih und Willensforderung Gottes. Weil und insofern der Herr in seiner Rettungstat Gnade erwiesen hat, darf er mit vollem Recht auch Anerkennung und Dank durch die Erfüllung der Gebote verlangen. Es ist aber ein Zeichen für seine Güte und seinen Heilswillen, daß er seiner Forderung das Gnadengeschenk vorangehen läßt. Diese Grundstruktur göttlicher Heilsveranstaltung bezeugt der Dekalogtext. Sie wird durch ihn gleichsam exemplifiziert.

Wenn also die Zehn Gebote in der Unterweisung in christlicher Lebensgestaltung zu verkünden sind, sollten diese wichtigen Hinweise des Dekalogeingangs nicht übersehen werden. Eine Verkündigung, die Gnade und Gebot auseinanderreißen und den Akzent einseitig entweder auf die Gnadenzuwendung oder die Gebotsforderung setzen würde, wäre nicht schriftgemäß. Denn auch im Neuen Bund sind beide, nicht mehr nur in göttlicher Verlautbarung und schriftlicher Festlegung, sondern in der Person Jesu Christi ineinander verflochten. Er ist die Gnadengabe Gottes und das Lebensgesetz für die Menschen; er ist Weg, Wahrheit und Leben. Darum kann die Verkündigung göttlichen Willens nicht losgelöst von dem Gedenken an seine Heilstat in Jesus Christus geschehen. Von christlicher Lebensgestaltung wird nur dann in rechter Weise gesprochen, wenn die Botschaft vom Heilsgeschehen, das sich in und durch Jesus Christus ereignet hat, wenigstens mitschwingt. Es ist unbedingt notwendig, jedes Einzelgebot in das Gefüge göttlicher Heilsveranstaltung einzuordnen. Kein Einzelbereich innerhalb der christlichen Sittenlehre – häufig und zu Recht wird er mit der Formulierung oder Inhaltsangabe der Dekalogsätze um-

geschrieben – kann ohne die grundlegende Aussage von Gottes Heilshandeln richtig dargestellt werden. Ein Gebot erschiene sonst leicht als willkürliche Verfügung, die es nach Ausweis der Heilsgeschichte nicht ist. Wird der Gesamttext des Dekalogs, dessen Eingangsformel über jeden Gebotssatz geschrieben ist, beachtet, sind die Weichen für eine rechte Gebotsverkündigung und die darauf aufbauende Lebensführung richtig gestellt.

Dann wird nämlich auch klar ersichtlich, daß eine Gebotserfüllung kein Recht verleiht, Ansprüche an Gott zu stellen. Mit vollem Bedacht steht am Anfang des Zehngebots die heilsgeschichtliche Aussage »der dich aus dem Ägypterland, aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat«. Sie will beachtet und entsprechend gewertet sein. Gott hat sich zuerst erbarmt und erlöst. Dann hat er seine Forderungen erhoben. Eine Verkündigung, die diese Aufeinanderfolge umkehren, also argumentieren wollte »erst Halten der Gebote – dann Gottes Gnade«, verkehrte das Gottesverhältnis. Sie ginge an der heilsgeschichtlichen Grundlinie, die Gott selbst durch sein Handeln festgelegt hat, vorbei und träfe die Wesensstruktur des Gottesbundes nicht. In Wirklichkeit ist es so, daß der Herr sich huldvoll der Menschen annahm und nun mit Recht Dank und Anerkennung erwarten darf.

Dank für seine Heilszuwendung und Anerkennung seines auch darin erworbenen Anspruchs auf den ganzen Menschen, den er errettet, und alle seine Lebensbereiche soll die Erfüllung der Gebote sein. Nach Auffassung des Alten Testaments kann eine Gebotserfüllung, und sei sie noch so vollkommen und tadellos, das Heil nicht verdienen. Aber das Gottesvolk darf sich durch seinen Gehorsam dazu bekennen, daß es in dem Heilszustand, in den der Herr es aus reinem Erbarmen, ohne alle menschliche Vorleistung versetzt hat, verbleiben will. Auch darauf macht der Dekalog aufmerksam, wenn er dem 4. Gebot die Begründung beigibt »damit du lange lebest in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir geben will«. Das Land Kanaan, das Gott den Vätern verheißen und in das er sein Volk hineingeführt hat, ist in der Vorstellung Israels und in der Wertung des Alten Testaments die große Heilsgabe Jahwes. Wer seine Gebote hält, darf in ihr bleiben. Das hat der Herr versprochen. Das Halten der Gebote ist demnach ein Bekenntnis zu dieser Verheißung – sie wird in deuteronomischer Theologie breit entfaltet und gepredigt – und Bitte um ihre Verwirklichung. Der Herr hat zugesagt, daß er dem Menschen, der seiner Forderung gehorsam ist, diese Bitte erfüllen werde. Eine Gebotsverkündigung, die mit Leistung und Verdienst argumentierte, verfehlte die biblische Gebotsbegründung. Sie wird ihr nur dann entsprechen, wenn sie den menschlichen Gehorsam als die tätige Bekundung des Willens versteht, in dem Heil, das Gott vor allem Verdienenkönnen geschenkt hat, zu ver-

3. Der wichtige Grundsatz

bleiben. Dies gilt auch für den christlichen Lebensvollzug. Christi Gesetz erfüllen bedeutet und bewirkt, daß der Mensch in seiner Gnade, seinem Licht und Leben bleibt.

Allen anderen Geboten stand in den Zehn Worten mit großem Nachdruck der gebietende Satz voran »Du sollst keine anderen Götter haben gegen mich«. Wenn ein Christ diesen Gebotssatz vernimmt und ihn nicht überdenkt, gerät er leicht zu der Ansicht, daß dieses Verbot ihn eigentlich nicht mehr treffe. Götzendienst im Stile des alten Heidentums ist ihm und seiner Umgebung unbekannt. Er vermag sich auch nicht vorzustellen, wie er in Gefahr kommen sollte, Göttern und Götterbildern Verehrung zu erweisen. Für das alttestamentliche Bundesvolk – das sieht man ein – war das erste Gebot ein sehr wichtiges und notwendiges. Aber was soll es im christlichen Lebensraum?

Dennoch steht auch dieser Verbotssatz mit all seinem Gewicht in der Ausrichtung göttlichen Willens, die in neutestamentlicher Zeit geschieht. Abgesehen davon, daß er in Missionsgebieten bis heute seine Bedeutung in wörtlichem Verständnis behält, besitzt er auch für den Christen seine Aktualität. Nur zu gut weiß er, daß auch er in Versuchung ist, anderen Mächten und Gewalten mehr oder weniger den Platz einzuräumen, der Gott zukommt. Das Neue Testament sagt es deutlich: »Niemand kann zwei Herren dienen. Denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben oder dem einen anhängen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon« (Mt 6, 24). Man mag diese Auslegung ein übertragenes Verständnis des ersten Gebotes nennen. Aber ist sie tatsächlich so weit von dem ursprünglichen Sinn entfernt?

Noch klarer in gebieterischer Anforderung wendet sich die Grundsatzklärung an den Jünger Christi, wenn sie in eine positive Formulierung gebracht wird. So ist sie als Zitat aus dem Deuteronomium (6, 13) in der matthäischen Erzählung der Versuchung Jesu zu lesen: »Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen!« Den Hintergrund zu diesem Befehl bildet die Szene, die Satan vorgaukelt mit allen Reichen der Welt und ihrer Herrlichkeit (Mt 4, 8). Es leidet keinen Zweifel, daß das gebietende Wort, mit dem der Herr selbst die Versuchung und den Versucher niederschlägt, dem Jünger zugerufen ist, der ebenso in Anfechtung kommen wird. Es ist der wichtigste Grundsatz seines Lebens, den er hier aus dem Munde des Herrn vernimmt. Er muß in der Botschaft Jesu mit harter Entschiedenheit immer wieder durchgeklungen haben. Darum taucht er in den Evangelien in vielfältiger Abwandlung auf. Zu ihr zählen sicherlich Sprüche wie die folgenden: »Suchet zuerst sein Reich (d. h. Gottes) und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch dazugegeben werden« (Mt 6, 33). »Nicht jeder, der zu mir sagt

Herr, Herr wird eingehen ins Himmelreich, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist« (Mt 7,21). Schließlich ist auch jenes große Wort des Deuteronomiums (6,4f) eine Neufassung des Grundgebotes, das Jesus selbst nach Markus (12,28ff) zitiert: »Da kam einer von den Schriftgelehrten hinzu, der ihren Wortwechsel gehört und gemerkt hatte, wie trefflich er ihnen Antwort gab, und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen? Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel. Der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft. Das ist das erste Gebot.« In diesem Text ist der Grundsatz für das Leben des Christen gültig ausgesprochen. Die sittliche Unterweisung wird ihn vor allem anderen herausstellen müssen. Sie läßt, wenn sie echt und tief ist, auch die Entschiedenheit des ersten Gebotes hindurchklingen. Jesu Botschaft verlangt es.

4. Ruf zu Freiheit und Verantwortung

Wer im Dekalog genaue Anweisung für sein Tun und Lassen und eine ins einzelne gehende Regelung seines Verhaltens sucht, wird aufs ganze gesehen enttäuscht. Mit zwei Ausnahmen enthält er nur Verbote, und auch diese reden recht allgemein. Gottes Wille ist nicht in konkreten Einzelzügen positiv entfaltet. Aber gerade in dieser Eigenart der Zehn Worte liegt eine bedeutsame Botschaft an Gottes Volk. G. von Rad sagt treffend: »Zu einem Gesetz im engeren Sinn des Wortes, zu einer Anweisung zum moralischen Leben, fehlt dem Dekalog das Wichtigste: die positive Füllung, ohne die sich ein Gesetz nicht wohl denken läßt. Stattdessen verzichtet er – abgesehen von den beiden bekannten Ausnahmen – darauf, das Leben positiv inhaltlich zu normieren; er beschränkt sich auf einige fundamentale Negationen, d. h. er begnügt sich damit, gewissermaßen an den Rändern eines weiten Lebenskreises Zeichen aufzustellen, die der zu achten hat, der Jahwe angehört«². Eine allumfassende Lebensweisung ist der Dekalog nicht, obwohl er grundsätzlich den gesamten Lebensraum des Menschen umgreift. Da wird nicht gesagt, was in diesem oder jenem Fall und in einer ganz bestimmten Situation zu tun sei. Dies festzustellen, war nicht der Sinn und die Aufgabe der dekalogischen Gattung, die sich auch anderwärts im Alten Testament findet. Das Zehngebot der Sinaioffenbarung redete nicht anders.

Die Reihen dekalogischer Prägung sollten vor allem ausschließen, was mit dem Leben Israels als des Volkes Gottes nicht vereinbar war. So grenzen z. B. die Einzugsliturgien die Lebensführung aus, die dem Herrn nicht gefallen kann und zum Empfang seines Heiles unfähig macht. Deut-

² G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1958, 196.

licher als sie, doch mit dem gleichen Ziel und Anliegen spricht Jeremias: »Wie? Da stiehlt man und mordet und bricht die Ehe und schwört Meineide, opfert dem Baal und läuft anderen Göttern nach, die man nicht kennen darf – und dann kommt ihr, tretet vor mein Angesicht in diesem Hause, das nach meinem Namen benannt ist und sprecht: Wir sind geborgen! – um all diese Greuel (auch ferner) zu treiben. Ist denn dieses Haus, das nach meinem Namen genannt ist, in euren Augen eine Räuberhöhle geworden?« (7,9–11). Die Aktualität dieser Worte ist heute nicht geringer als in den Tagen dieses Propheten. Hier wird klar der Trennungsstrich gegen einen Bereich des Handelns gezogen, der von Heil und einer echten Gottesverehrung ausschließt.

Dennoch wird man, wenn derartige Taten nicht geschehen sind, kaum sagen können, man habe Gottes Willen erfüllt. Die Zehn Gebote, von denen einige in dem Jeremiaswort angeführt sind, stellen keine Höchsthforderungen an Gottes Volk. Sie verlangen eher ein Mindestmaß. Und doch richten die Zehn Worte hohe Anforderungen an den Menschen, der Gott dienen will. Wer sie dem Buchstaben nach hält, vollbringt keine besondere sittliche Leistung, ja er wird ihnen im Grunde nicht einmal gerecht. Wer aber ihren Geist erfaßt und entsprechend zu leben versucht, erfährt, daß ihm ein voller Einsatz abverlangt wird.

Der Dekalog zieht, wie gesagt, eine Grenze, die das bundesgemäße vom bundeswidrigen Verhalten scheidet. Diese Trennungslinie schließt ein weites Gebiet sittlichen Handelns ein, das keine nähere Bestimmung und Regelung erfährt. Innerhalb dieses Kreises, der durch die Gebote gezogen war, war man im Gottesbund. Hier herrschte Freiheit. Wer sich in diesem Kreis befand, lebte im Bund. Mit ihm war dem Gottesvolk ein weiter Lebensraum geschenkt. Die Zehn Worte ermöglichten und schützten ihn. Es klingt ein wenig übertrieben und hochtrabend, wenn man sagt, daß das Zehngebot das Dokument der Freiheit für das Bundesvolk des Herrn ist. Doch trifft es im Grunde zu. In den Zehn Geboten war noch keine Einengung gegeben, wie sie die spätere jüdische Gesetzlichkeit, sicherlich in bester Absicht, aber in oft unerträglicher Weise, vornahm. Sie ließen viele Möglichkeiten der Lebensgestaltung offen. Sie gaben den weiten freien Raum – auch dies muß gesehen werden – jedoch nicht der Willkür preis.

Denn über diesem Lebensraum, der von den Zehn Geboten ermöglicht und gesichert wurde, war Jahwes Namen ausgerufen. Er hatte seinem Volk Liebe erwiesen, als er es am Schilfmeer rettete und durch die Wüste führte, und war auch fernerhin gesonnen, ihm Gutes zu tun. Das genügte für das alttestamentliche Bundesvolk, um zu wissen, daß es zum Guten gefordert war. Es wußte sich zum sittlichen guten Handeln angerufen. In den Zehn Geboten

war es daraufhin angesprochen, daß es sein Leben in Freiheit und Bereitschaft auf diese Weise gestalte. Zwei unter den Gebotssätzen zeigen durch ihre positive Formulierung, daß dem Gottesvolk der weite Spielraum der Bewährung im Guten aufgetan war. Ihn durch die Tat in freier Verantwortlichkeit zu füllen, war damit als Aufgabe gesetzt.

Vor allem die Propheten haben den Aufruf zum guten Handeln, der im Dekalog enthalten war, vernommen und ihn dem Volk deutlich vor Augen gestellt. Sie verkünden, um es in einem Satz zu sagen, daß der Mensch zu einer Haltung der Gottbezogenheit gerufen ist, die im Leben bewiesen und bewährt werden muß, mögen sie nun von Gotteserkenntnis, Liebe zu Gott, Gottsuchen, Glaube und Vertrauen sprechen. Auch hier bleiben die Einzelheiten unerörtert. Die Grundtendenz jedoch ist kräftig hervorgehoben. Wer im Bunde mit Jahwe stand und sich folglich seinen Geboten unterwarf, mußte sich darüber im klaren sein, was der Herr von ihm erwartete: recht zu handeln, brüderliche Liebe zu üben und mit seinem Gott durch dieses Leben zu gehen (vgl. Mich 6, 8).

Das Gottesvolk war sich nicht im unklaren darüber, wie es nun auch in den Einzelheiten die summarisch sprechenden und meist negativen Gebote mit positivem Gehalt füllen konnte. Es sah und erlebte, daß sein Gott es führte und leitete. Alle Situationen, in die es im Laufe seiner Geschichte hineinkam, waren nicht zufällig, sondern lagen im göttlichen Plan. Jede enthielt die Aufgabe, mit der Tat auf Gottes Führung zu antworten. Es konnte sich nicht damit entschuldigen, daß entsprechende Weisungen in den Zehn Worten noch nicht vorkämen. Der große Rahmen war abgesteckt, die Richtung zum Guten, auf Gott und zum Wohl des Nächsten gewiesen. So galt es denn zu erkennen, was jetzt zu tun war. Israel hat dieses Erkennen der geforderten Tat in erstaunlichem Maße geleistet. – Dies kann hier nicht in Einzelheiten aufgewiesen werden. Es sei lediglich auf das Heiligkeitgesetz verwiesen, in dem das alttestamentliche Bundesvolk mit dem Blick auf den heiligen Gott zu wahrer Nächstenliebe und lauterem Dienst vor Gott verpflichtet wird, und auf das Deuteronomium, das die Bundesforderungen in großartiger Weise mit positivem Gehalt zu füllen weiß.

Bei alledem kann es keine Frage sein, daß die Zehn Worte das alttestamentliche Menschenbild weitgehend prägten. Dies in dem ganzen Umfang der Auswirkungen zu zeigen, forderte eine eigene lange Darlegung. Ein Wesenszug aber, den die dekalogische Struktur des Bundeswillens Gottes ins alttestamentliche Menschenverständnis eingezeichnet hat, sei angezeigt. Das Volk des Herrn sieht den Menschen zuerst und vordringlich als den von Gott zum Handeln Angerufenen. In zweiter Linie erst macht es sich Gedanken über seine Herkunft und sein Wesen. Der

Mensch ist ihm der von Gott Gerufene, der in ein besonderes Verhältnis zu dem treten soll, der ihn begnadet hat und liebt. Er antwortet durch seinen Gehorsam in Erfüllung des göttlichen Willens. Er war hineingerufen in den Gottesbund, den der Dekalog abschirmte. In diesem von Gottes Gebot umgrenzten Raum war Leben und Freiheit. Hier war die sittliche Tat der Verantwortung anvertraut. In ihm erfuhr man Gottes Huld und Bundestreue, empfing seine Heilsgaben und seine Liebe.

Wir müssen abrechnen, ohne noch auf die einzelnen Gebote und ihre neutestamentliche Füllung eingehen zu können. Da wären wichtige Linien zu ziehen: z. B. vom 2. Gebot »Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes nicht mißbrauchen« zu dem Satz des Herregebets »geheiligt werde dein Name« über die Predigt des Propheten Ezechiel, die verkündete, daß der Herr seinen Namen heiligen werde. Oder man müßte das Bilderverbot »Du sollst dir kein Schnitzbild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist« neben den Christushymnus im Philipperbrief stellen, der spricht: »...auf daß im Namen Jesu jedes Knie sich beuge im Himmel, auf Erden und unter der Erde und jede Zunge zur Ehre Gottes des Vaters bekenne: Jesus Christus ist der Herr«. Die Folgerung für die christliche Lebenshaltung ist eindeutig.

Aber lenken wir noch einmal den Blick auf das Ganze des Dekalogs zurück. Die Zehn Worte wollen dem Gottesvolk künden, daß es zu einem besonderen, gnadenhaft gewährten Gottesverhältnis berufen ist. Die Gebotsreihe des Dekalogs samt ihrem Vorspruch läßt den Menschen nicht im unklaren, daß die Gnade dem Gebot, die Heilzuwendung der Verpflichtung vorangeht. Wer den Dekalog als Lebensgrundlage annimmt, ergreift Gottes Aus erwählung, zu seinem Volk zu gehören, und läßt sich anrufen, dem Herrn zu dienen. Wer die Grenzen, die die Zehn Gebote ziehen, beachtet, ist im Lebenskreis des Gottesbundes. Der Dekalog fordert den Menschen zur positiven Lebensgestaltung und zur Freiheit der verantworteten Tat. Er verlangt, daß seine zehn Sätze positiv gefüllt werden und setzt hierbei keine Grenzen. Israel hat dies weithin verstanden und getan. Unsere christliche Verkündigung und Lebenshaltung sollte nicht hinter ihm zurückstehen.

Wenn der Dekalog dem Christen, der zur Freiheit der Kinder Gottes berufen ist, verkündet wird, so darf dies nicht geschehen, ohne daß nachdrücklich und immer wieder vom Freisein des christlichen Menschen zum Guten gesprochen wird. Der Dekalog verlangt es und verpflichtet dazu.

Zur Diskussion

Heribert Schmitt, Pfarrer,
Frankfurt/Main – Nordweststadt:

Mit seinen Gedanken zum Thema »Pfarreizen-trum« hat der Architekt Franz Füg aus Solothurn eine Reihe von Fragen angerührt, die Pfarrer wie Architekten und noch viele andere bedrängen. Viele der Fragen bleiben noch offen, da sich die »Seelsorge« – der Ausdruck ist ungenügend, aber noch nicht durch einen besseren ersetzt – an den heutigen Lebensbedingungen und der allgemeinen Lebenshaltung grundsätzlich neu orientieren muß, da zudem die Aufgaben der Kirche in der Welt ständig wachsen und deswegen, sowie wegen des akuten Priestermangels, Arbeitsteilung und Teamarbeit sich uns (ohne daß wir darin entsprechende Erfahrung hätten) zwingend auferlegen. Dazu kommt, daß sich die Kirche keine Fehlinvestitionen mit den vorhandenen Mitteln und keine Fehlleistungen in der Nutzung verfügbaren Bauplatzes leisten kann. Fragen wir zunächst nach der Ausrichtung der »Seelsorge« in unserer Umwelt, dann läßt sich daraus manches schließen für Bau, Umbau, Einrichtung und Verwendung von Kirchenzentren. Dabei muß ich hier meinen Erfahrungsbereich eingrenzen auf eine neuerrichtete Pfarrei mit neuerbautem Pfarrzentrum in einer Trabantenstadt am Rande der Großstadt Frankfurt/Main, die seit gut fünf Jahren erbaut und besiedelt wird. Von den zur Zeit ca. 25000 Einwohnern sind ein Drittel Katholiken. Im Zentrum der Großstadt, in alten Gemeinden mit Tradition, in der Kleinstadt oder Landgemeinde stellen sich die Fragen anders.

1. Wenn sich »Seelsorge« nur um Seelen sorgen wollte, ginge sie am Menschen vorbei. Wenn sie aber den Menschen ansprechen will, muß zuerst gefragt werden, wer diese Menschen sind, die sie in der Kirche verbinden und vor denen sie Zeugnis ablegen will. An welcher Stelle im Leben dieser Menschen und unter welchen Voraussetzungen können freie Entscheidungen fallen, wie sie der Glaube erfordert?

Vor dem Ansatz einer neu beginnenden Seelsorge müßte erforscht werden, wie die Menschen dort leben, nach welcher sozialen Struktur sie sich zusammenfinden, in welcher Art die Häuser gebaut sind: Blockbauten, besonders Hochhäuser, ergeben einen stärkeren Druck zur Gemeinschaft, allerdings auch mehr Schwierigkeiten als Privatbungalows mit mehr individualistischen Bewohnern.

Nach den Erfahrungen der Soziologen müßten wirkliche Zentren herausgefunden werden, gemeindebildende Treffpunkte. Hier könnte sich

die Seelsorge zunächst mit anbieten, indem sie an offenen Bedürfnissen gemeinschaftsbildend einsetzt. In neuerbauten Wohngebieten zum Beispiel mit vorwiegend jüngeren Familien wären Kindergärten, Babysitterdienste, Familien- und speziell Mütterberatung mit Kursen usw. unentbehrliche Anfänge. Sie könnten allmählich den Boden bereiten für persönliche Begegnungen untereinander und dann auch mit der Kirche, dem Pfarrer und schließlich mit Gott.

Ähnlich müßte man sich in Altenheimen oder Altenwohncentren, in Einzimmer-Appartementblocks mit vielen Alleinstehenden, meist Frauen, orientieren und womöglich um spezielle Dienst- und Begegnungsmöglichkeiten sorgen. Dabei müßten die Angesprochenen selbst immer mehr zur Hilfsbereitschaft hingelenkt werden, so daß alle Hilfe sich zur gegenseitigen Selbsthilfe entwickelt. So könnte durch die mehr und mehr vertiefte Bezogenheit der Menschen aufeinander natürliche Gemeinschaft erreicht werden, die wiederum den freien Raum für die Glaubensentscheidung hergibt. Gleichzeitig bedeuteten solche Versuche ein wirksames Gegengewicht zu dem allgemeinen Trend zur Konsumgesellschaft. Allein aus dem Warten auf fertige Angebote wächst nämlich keine Gemeinde. Das Tätigwerden miteinander und füreinander prägt dagegen lebendige Gemeindegewirklichkeit.

Vereinsamung der Pfarrer, Isolierung der Seelsorge und Verödung der Gemeindezentren sind nur zu befürchten, wenn die Realität nicht berücksichtigt wird, sondern nach altgewohntem Schema, auf umstrittene Autorität gestützt, »Seelsorge« betrieben werden soll.

Auch in traditionsreichen und überschaubaren Pfarreien stellt sich der Pfarrarbeit die gleiche Aufgabe ständiger Vorarbeit. Hier müßten wohl vorhandene Bindungen und bewährte Einrichtungen sorgfältig beachtet und vorsichtig vom Abgenutzten geschieden werden.

Der Gottesdienst scheint tatsächlich kaum gemeindebildende Wirkung zu haben, sondern sie eher vorauszusetzen. Feststellbare Kräfte müßten darin natürlich ernstgenommen werden. Es fordert sicher schon ein gutes Maß an Willen zur Gemeinschaft, eine Gemeinde etwa im Halbrund um den Altar zu versammeln, so daß sich die Gegenüberstehenden im Blick zum Altar oder Lesepult auch einander ansehen. Daß Gemeindegesang und -gebet nicht leicht den einzelnen zum Mitmachen bringen, ist häufige Erfahrung. Auch mit eigenen Gebetsanliegen und -formulierungen kann man nicht ohne weiteres die Gemeinde zur konkreten Beteiligung führen.

2. Ein »Pfarrzentrum« muß demnach den lokalen Voraussetzungen und praktischen Möglichkeiten entsprechend eingerichtet werden. Hier gibt es wesentliche Unterschiede zwischen älteren Gemeinden, die mit Platzenge und vorhandenen Bauten rechnen müssen, und Neuanfängern, die wohl mehr offene Möglichkeiten haben, aber die Strukturen und echten Bedürfnisse

noch nicht kennen – und denen es meist noch mehr an Mitteln fehlt als ersteren.

In jedem Fall sollte vor der Bauplanung festgestellt werden, was von anderer Seite schon da ist oder geplant wird. Neben einem Gasthaus mit Saal oder einer Turnhalle noch einen pfarr-eigenen großen Saal bauen zu wollen, wäre nicht zu verantworten. Ein pfarreigener Gasthausbetrieb dagegen wäre nur sinnvoll, wenn geeignete Lokale im Pfarrgebiet nicht zu finden sind.

Bei uns ergab sich aus regelmäßigen Zusammenkünften der Pfarrer von zwei katholischen und drei evangelischen Gemeinden, daß von den jeweils 200 Personen fassenden Gemeindegemeinschaften einer mit fester Filmvorführanlage ausgerüstet ist, ein anderer eine gute Bühneneinrichtung enthält, weitere durch quadratische Form und gute Akustik besonders für Diskussionen oder mit Kücheneinrichtung für gesellige Veranstaltungen geeignet sind. So erfüllt jeder Saal als Schwerpunkt für alle beteiligten Gemeinden seine Funktion. Ähnlich dient eine katholische Gemeindeambulanzstation mit zwei evangelischen Gemeindegewestern der Krankenpflege des gemeinsamen Gebietes. Den Saal mit kleineren Funktionsräumen für verantwortliche Gremien, Jugendgruppen, zum Basteln und Spielen, als Sprechzimmer usw. würde eine neue Pfarrei am besten zuerst als Treffpunkt der Gemeinde bei Gottesdienst und anderen Veranstaltungen bauen. Wann, wie und wie groß dann auch eine Kirche gebaut wird, müßte die Gemeinde schon mitverantworten.

Zu neuen Wohnsiedlungen gehört unbedingt ein Kindergarten, der sich immer auch als Treffpunkt der Mütter, als Ansatzpunkt für Veranstaltungen über religiöse und Erziehungsfragen und als Gelegenheit für viele seelsorgliche Kontakte erweist.

Alle diese Einrichtungen sind in der Bauart wie auch im Gebrauch so einladend offen zu halten, dabei aber doch so eindeutig und klar auszurichten, daß ein Pfarrzentrum wirklich zu einem Kristallisationspunkt für die Kirchengemeinde und darüber hinaus für andere werden kann. Ob es in jedem Fall gesellschaftlicher Mittelpunkt sein muß, möchte ich bezweifeln.

Wenn in einer Gemeinde die vorwiegend jungen Familien abends ihre Kleinkinder nicht allein lassen können, ist natürlich kein voller Vortragsaal zu erwarten – nicht nur in Pfarrzentren –, wohl aber ein übervoller Saal oder Platz bei Kinderfesten.

Die Idee des Herrn Architekten Füg, zur besseren Ausnutzung von Räumen sich mit Betriebsräumen aus Industrie und Wirtschaft gemeinsam zu helfen, scheint mir *praktisch* unmöglich und auch aus der Sicht der Pfarrei als geistigem Kristallisationspunkt sinnlos. Wie könnte man die ganz verschiedenen Interessen abgrenzen? Was würde die Konkurrenz sagen, wenn sich eine Firma mit der Pfarrgemeinde vertraglich so eng verbande? Wann sollten solche Räume für

beide Verwendungszwecke je rechtzeitig gereinigt werden? Das soll nicht heißen, daß man zu bestimmten Veranstaltungen nicht auch einmal in Werkskantinen gehen könnte.

Der bessere Weg der rationellen Ausnutzung ist sicher, mit anderen Kirchengemeinden, Schulen, kommunalen Einrichtungen und Vereinen die eigene Planung abzustimmen und in sinnvoller Aufteilung vieler Funktionen nur das zu bauen und einzurichten, was über eigenen Pfarrbedarf hinaus noch gebraucht wird.

Deshalb ist es oft nicht gut, ganze Pfarrzentren auf einmal fertigzubauen, sondern besser, sie allmählich aus der lebendigen Pfarrei zu entwickeln. Dazu mag ein möglichst offener Clubraum im Anfangsstadium nützlich sein, da er vielleicht am besten Gespräche, Meinungsbildung und konkrete Zielsetzungen ermöglicht.

Die Konzentrierung von Pfarrwohnungen an einem Platz für ein größeres Gebiet mit mehreren Nebenzentren wird vielleicht die Aufgabe der Zukunft sein. Die konsequente Arbeitsteilung der verfügbaren Geistlichen und ihrer Mitarbeiter in guter Teamarbeit verspricht eine bessere Bewältigung der immer mehr verzweigten Ansprüche der »Seelsorge«. Bei Neuanlagen sollte man hier genügend Mut zum Experiment aufbringen.

Zur schwierigsten Frage nach dem besten Kirchenbau im Pfarrzentrum stimme ich den Andeutungen von Herrn Füg mit einigen Fragezeichen gerne zu: Kirche ist kein Kunstdenkmal – die Kunst dient ihr nur gerne und gut –, sondern geeigneter Raum für die Versammlung der Gemeinde zum Gottesdienst. Hier wird die Kirche Erlebnis – nicht nur in der Maßfeier, sondern auch im Wortgottesdienst und sicher auch im Gespräch. Ob eine Kirche nur ein herausgehobener, geheiligter Raum sein kann? Ob nicht ein Versammlungsraum, der sich für jedes wichtige Zusammentreffen der Gemeinde eignet – womit die Kirche am Ort ihr Leben äußert – auch eine Kirche wäre? Wenn man einen solchen Raum für verschiedene Hauptzwecke leicht abgrenzen und ihm die jeweils besondere Note geben könnte, und wenn diesem Raum ein kleinerer zur Aufbewahrung der Eucharistie und der Bibel sowie zur Werktagmesse richtig zugeordnet würde: so könnte doch in Zukunft eine Kirche geplant und dafür eine gute Form gesucht werden.

Der Standort neuer Kirchen und Pfarrzentren darf nicht dem Zufall überlassen bleiben. Schon im Frühstadium der Vorplanung einer Siedlung oder Stadterweiterung müßten sich die Nachbarpfarrer mit ihrer Kirchenbehörde verantwortlich einschalten, um im Zusammenhang mit der Gesamtplanung den richtigen Kirchbauplatz auszumachen. Ein künftiger Ortspfarrer müßte dann mit den ersten verantwortungsbereiten Gemeindegliedern darangehen, dem geplanten Pfarrzentrum seine Zweckmäßigkeit zu geben und sein Gesicht zu prägen.

»Erwartung« Adventliche Osterpredigt

Theodor Filthaut hatte noch selber diese Adventsansprache zur Veröffentlichung in Heft 2/1968 bestimmt, obwohl die Zeit des Kirchenjahres eine andere ist.

Aber das Thema der Erwartung der Herrlichkeit des Herrn ist ein ebenso österliches Thema. Heute wirken die Worte eines, der vorausgegangen ist mit dem Zeichen des Glaubens, als besonders eindrückliche Botschaft der Erwartung.
Die Redaktion

Der Advent ist die Zeit der Erwartung. Zwar leuchtet uns durch das ganze Jahr das tröstliche Licht der göttlichen Verheißung; aber in den Wochen des Advents werden wir mehr als sonst gemahnt, auf das Kommende zu blicken und es zu erwarten. Was ist das, was da auf uns zukommt? Worauf richten wir unsern Blick, wenn wir als glaubende Menschen sagen: wir hoffen, wir stehen in Erwartung?

Es gibt Formen menschlicher Erwartung, die bedenklich sind. Die Hoffnung kann ein Fluchtversuch des Menschen sein. Das Leben ist oft schwer; es kann uns in Angst und Schrecken versetzen. Es kann auch so leer und kalt sein, daß wir es nicht darin auszuhalten vermögen. Daher flüchten wir in die Zukunft. Wir träumen von besseren, schöneren Zeiten, die kommen sollen. Die Hoffnung kann ein Wunschtraum sein und eine Kapitulation vor dem Leben. Ist die christliche Erwartung von dieser Art? Hat man nicht von ihr gesagt, sie sei von Frommen ersonnen worden, die mit dem Leben nicht fertig wurden und deshalb sich mit einem besseren Jenseits zu trösten versuchten? Ist die christliche Hoffnung also aus menschlicher Schwäche geboren?

Die christliche Erwartung ist alles eher als dies. Sie hat ihre Wurzel nicht in menschlichen Träumen, sondern in dem Glauben an das Wort Gottes. Dieses Wort, in dem sich nach der Überzeugung des Christen Gott selbst enthüllt, ist nicht nur eine Offenbarung dessen, was Gott in der Vergangenheit zum Heil der Welt gewirkt hat. Es spricht auch nicht nur von dem, was Gott in der Gegenwart, also jetzt, an uns tut. Dieses Wort enthält auch eine Hoffnung für die Zukunft. Und was verheißt diese Botschaft? Das Kommen Gottes zu den Menschen. Und deshalb ihre Forderung, darauf zu hoffen und zu warten. Auf Gott zu warten, ist eine große Sache des Menschen. Und es entspricht seinem innersten Wesen. Es ist seiner Natur gemäß, und die Erfahrung dieser Welt treibt ihn dazu. Nicht zufällig ist das Wort Augustins durch anderthalb Jahrtausende bis auf den heutigen Tag lebendig ge-

blieben, das Wort: Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Gott. Und einer der großen Psychologen unserer Zeit, Carl Gustav Jung, hat die Summe seiner ärztlichen Erfahrungen in der Feststellung gezogen, daß er nicht einen einzigen Patienten jenseits der Lebensmitte gefunden habe, dessen seelische Krankheit letzten Endes nicht eine religiöse Not gewesen sei. Die Erfahrung des Lebens selbst zeugt also für die unzerstörbare Sehnsucht des Menschen nach Gott, der sichersten und tiefsten Geborgenheit, dem Ursprung des Daseins, in dem alles heil wird. Und das ist nun die große, strahlende Verheißung, die Gott selbst dem Menschen gibt: *er kommt*. Gott ist auf dem Weg zum Menschen. Aber, so müssen wir fragen: Von welcher Zukunft spricht dieses Wort der Erwartung? Von dem, was nach dem Tode mit uns geschieht?

Zukunft ist für uns Menschen das, was ständig auf uns zukommt, denn unser Leben in der Gegenwart ist immer nur ein Augenblick. Das Jetzt, in dem wir leben, ist bereits vorbei, wenn wir darüber nachdenken. Immerdar gehen wir aus der Vergangenheit durch den Augenblick des Jetzt in die Zukunft. Jede Minute, die vor uns liegt, gehört schon zu unsrer Zukunft. Die Minuten füllen sich zur Stunde, die Stunden runden sich zum Tag. Die nächste Stunde, der nächste Tag, das nächste Jahr: das alles ist unsre Zukunft. Und was bringt uns diese unsre Zukunft? Das eben ist die uralte Frage des Menschen. Und die Antwort, die die Erfahrung der ganzen Menschheit wiedergibt, ist ebenso uralt: Wir wissen es nicht. Bringt sie uns Glück, schenkt sie uns Ruhe und Frieden? Auch der Christ sagt mit allen Menschen: Wir wissen es nicht. Jedoch eines weiß er: er weiß, durch Gott selbst belehrt, daß Gott zu ihm kommt. Nicht erst nach seinem Tode, sondern schon in diesem Leben. Was auch immer der nächste Tag bringt: an ihm nähert sich Gott dem Menschen. Was auch immer das kommende Jahr enthält, in ihm bietet Gott uns sein Kommen an.

Das Kommen Gottes ereignet sich also schon in unsrer irdischen Zukunft; dafür gibt es ein sichtbares, von Gott selbst gestiftetes Zeichen: die Gestalt und das Leben Jesu von Nazareth, den die Schrift das »Bild des unsichtbaren Gottes« und das menschengewordene »Wort« nennt. Aber das Kommen Gottes ist nicht nur damals durch ihn geschehen. Wo immer ein Mensch im Glauben sich für dieses Wort Gottes öffnet, da ereignet sich das Wunder aller Wunder: der Advent des Herrn. Darauf schaut der Christ, wenn er hofft. Die Hoffnung des Christen ist die Erwartung des Herrn; des Herrn, der in diesem unserem irdischen Leben schon zu uns kommt. Die christliche Hoffnung nimmt den Menschen nicht von dieser Erde weg. Sie versetzt ihn nicht in ein sogenanntes »besseres Jenseits«. Sie macht den Gläubigen auch nicht frei von all dem Schweren in diesem Leben. Die Erwartung sagt ihm nicht: Es ist ja nicht so schwer. Ganz im

Gegenteil sagt das Wort Gottes: Die Tage sind böse. Aber das ist nun freilich die so tröstliche Botschaft der christlichen Hoffnung: in diesen bösen Tagen der Weltzeit ist der Herr seinen Gläubigen nahe. »Der Herr ist nahe«, schreibt der Apostel Paulus einmal und fügt hinzu: »freut euch«. Freudige Erwartung ziemt uns Gläubigen, denn es ist Gott, der als unser Vater durch seinen Sohn zu uns kommt, um des Menschen Freund zu sein.

Das Kommen Gottes in dieser unsrer Weltzeit ist aber nur ein Anfang. Dieser Anfang ist unsagbar groß und herrlich. Aber er drängt auf Erfüllung. Denn diese Nähe Gottes ist verhüllt; sie ist nur im Glauben, nicht im Schauen zu erfahren – ständig gefährdet. Und diese Gegenwart Gottes beendet nicht das Widergöttliche in der Welt: das Unrecht, unter dem wir leiden, die Angst, die uns bedrückt, die Schermut, die uns zur Verzweiflung führt, das Böse, das uns verführt. Wenn die christliche Hoffnung wahre und volle Erwartung sein soll, dann muß sie sich auf die Überwindung all dieses Übels richten. Eben dies erwartet auch der Christ. Die Botschaft Jesu ist in ihrem Kern folgende Verheißung: Die Geschichte der Menschheit wird einmal beendet werden. Der Lauf dieser Welt geht seinem Ende zu. Beendet wird diese Weltzeit aber durch ein Eingreifen Gottes: Gott selbst wird in seinem Sohn sichtbar in dieser Welt erscheinen, um sie zu richten und sie zu erneuern. Und diese Vollendung, das ist vor allem die Zukunft, die der Christ erwartet.

Warum ist sie das große und alles bestimmende Ziel der Erwartung? Der Christ hofft nicht nur für sich selbst. Er hofft nicht nur, daß Gott *ihm* in diesem Leben beisteht und nach dem Tode in seine Gemeinschaft aufnimmt. Christliche Hoffnung ist eine brüderliche Hoffnung, d. h. der Christ erhofft nicht nur etwas für sich selbst, er erwartet nicht nur seine eigene Vollendung. Denn er leidet ja auch nicht nur unter dem Unrecht und dem Leid, das ihm selbst zustößt. Ist er ein wahrhaft Gläubiger, dann ist er nicht unberührt von dem, was seinen Brüdern geschieht. Und für den gläubigen Jünger Christi sind alle Menschen Brüder, auch jene, die noch nicht zur Bruderschaft der Jünger Christi gehören. Und weil er mit allen leidet, darum hofft er auch mit allen und für alle.

Und was hofft er? Das, was Gott verheißt: das vollendete Reich Gottes, das ist die neue Welt, in der es nur einen Herrn gibt: Gott, den Vater aller Menschen. Eine erneuerte und ewige Welt, in der Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Friede herrschen. In ihr wird die Liebe Gottes die alles durchwaltende Kraft sein. Das also ist die christliche Hoffnung: die Erwartung des Kommens Gottes in der Zukunft.

Diese Erwartung ist indes nicht ein Verhalten, das man nur gelegentlich und nebenbei übt. Der Christ ist vielmehr *vom Wesen her* ein wartender Mensch; denn immerdar ist Gott nahe. Und in

jedem Augenblick kann das verborgene Nahen des Herrn in das offenbare Kommen übergehen. Darum ist der Christ von unerschütterlicher und froher Zuversicht. Daher die Mahnung des Paulus: »Seid fröhlich in der Hoffnung« (Röm 12, 12).
Theodor Filthaut †

Aspekte

Leibliche Auferstehung

Das Bekenntnis der leiblichen Auferstehung gehört in die Mitte christlichen Glaubens. Allerdings wird dieses Bekenntnis oft in recht bescheidenen Grenzen verstanden. Soviel ist einleuchtend: das Verständnis dieses Glaubenssatzes hängt zutiefst mit dem Verständnis von Leib und Leiblichkeit zusammen.

Wie versteht sich der Mensch als leibliches Dasein? Der Leib ist seine Möglichkeit, sich auszusagen und sich zu verwirklichen, ihm eignet die Struktur von Sprache. Der Leib ist Sprache, nämlich die Sprache, die alle Menschen gemeinsam haben. Er ermöglicht den Kontakt zum Mitmenschen, und in ihm sagt sich die vorgegebene Welt eines Menschen aus. Da menschliches Dasein leibliches Dasein ist, ist es von Grund auf ein dialogisches. Das Wort und die Liebe, die Urphänomene menschlichen Lebens, schaffen den Bezug zum Mitmenschen als Gespräch und wollen dieses bewahren. Als Liebender und als Sprechender lebt der Mensch den seinsmäßigen Dialog.

Leib wird erst als Sprache Ereignis; daher eignet ihm auch die Grundstruktur von Sprache, nämlich die des Spieles. Wenn menschliche Sprache in ihrem Ursprung keinen begrifflichen Unterschied zwischen Sein und Spielen kennt (Hui-zinga), dann ereignet sich im Spiel des leiblichen und sprachlichen Daseins das Miteinander der Menschen. Sie können sich aufeinander einspielen, können das eigentliche Gespräch, das Spiel des Gebens und Nehmens, beginnen – sie können sich aber auch diesem Spiel versagen, dem Wort und der Liebe, ihrer Freiheit, sie können sich selbst entfremdet und in sich verschlossen leben. Am dichtesten kann sich der Mensch dieser Struktur bewußt werden im Bereich des Geschlechtlichen. In der psycho-somatischen Einheit des Liebesspieles bringt er sich mehr noch als im Wort in seiner ursprünglichen Ganzheit ins Spiel. Deswegen erfährt er in diesem Bereich wohl seine Gefährdung am deutlichsten, aber auch die beglückende Möglichkeit, sich selbst zu entfalten und zu gewinnen.

Nach der Verkündigung des Apostels Paulus ist

dieses leibliche Dasein auf Vollendung und Neuwerdung hingeordnet. Auch wenn sich der Mensch in seinem Leib schwach, vergänglich und bedeutungslos erfährt, so hat doch Gott gerade diesen Leib wie ein Sämann auf Neues hin gesät (1 Kor 15, 34–39). Durch die Schöpfermacht seines Geistes hat er Christus zu einem neuen Leben erweckt, den Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8, 29). Durch denselben Geist wird er auch den sterblichen menschlichen Leib zu einem neuen Leben schaffen (Röm 8, 11; vgl. 1 Kor 6, 14 und 2 Kor 4, 14). Auferstehungsleiblichkeit wird an Gottes Unvergänglichkeit teilhaben; ihr einziges Lebensprinzip und ihre neue Dimension wird Gottes Geist selber sein (1 Kor 15, 42–44). Und dieser Geist, Gottes Auferweckungsmacht nämlich, ist am Menschen schon am Werk. Der Anfang des Geistes ist nämlich für die Menschen der Beginn der Kinderschaft, der Sohnschaft und der Erbschaft Gottes, der leiblichen Vollendung und Beheimatung bei Gott (Röm 8, 14. 17. 23). Diesem Werde-Prozeß muß sich der Christ stellen, deswegen soll er sein leibliches und mitmenschliches Dasein als neuen Gottesdienst vollziehen (Röm 12, 1f). Für ihn hat der Leib auch die Struktur des Kreuzes. Als leibliches Dasein kann er seine Welt, seine Mitmenschen, sich selbst, als erlösendes Kreuz erfahren, als leidenden Nachvollzug des Kreuzes Christi. In seinem Leib ist er hineingenommen in den Prozeß der Kreuzwerdung der Welt, mehr noch in das Werden einer neuen Welt, der Auferstehungsleiblichkeit, der neuen Schöpfung Gottes: denn von Christus her ist Kreuz immer auf Leben und Auferstehung hin.

Leibliche Auferstehung bedeutet: alle wirklichen und möglichen Strukturen leiblichen Daseins sollen zur Vollendung kommen, vor allem die Grundstrukturen des Wortes, der Liebe, des Spieles. Alle Bereiche der leiblichen Selbstverwirklichung können als erlösendes Kreuz auf neues Leben hin erfahren werden. Als leibliches und mitmenschliches Dasein ist der Mensch – nie als einzelner – auf Gottes vollendete Schöpfung und Welt hin unterwegs, und dort wird er Heimat finden. Daß er sie finde, verlangt von ihm frei verantwortete Selbstverwirklichung, nämlich Mitarbeit an Gottes Heilswerk.

Anton Grabner-Haider

Erneuerung der Osterpredigt¹

Das Neue Testament läßt erkennen, daß dem Ostergeschehen in allen Stadien der urchristlichen Tradition eine fundamentale Bedeutung zukommt. Der christliche Glaube gründet in der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. Die ältesten Glaubensbekenntnisse der Kirche sind Osterbekenntnisse (vgl. 1 Kor 15, 3–5; Mk 16, 6 par). Ostern ist Ursprung und Mitte der christlichen Verkündigung.

Die zentrale Funktion des Ostergeschehens ist

durch die gegenwärtige Theologie neu ins Bewußtsein gehoben und durch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils der Gesamtkirche vor Augen gestellt. Im Zuge dieser Neubesinnung ist nicht allein die Osterpredigt an ihren Ursprung zurückverwiesen. Die weiträumigste Erneuerung liegt im Wandel des Verständnisses der Verkündigung überhaupt: sie hat nicht etwa nur Lehren mitzuteilen; der erhöhte Herr selbst ist in ihr gegenwärtig und teilt sich mit. Die gesamte Verkündigung trägt österlichen Charakter.

Was speziell die Osterpredigt betrifft, so ist hier bereits seit Jahrzehnten ein Regenerationsprozeß im Gange². Dabei ist das »Osterkerygma der ältesten christlichen Zeit und der Zeit der Väter« als »ein Ideal christlicher Osterverkündigung aufgetaucht«, von dem aus man »den jetzigen Bestand der Verkündigung meint theologisch würdigen und neu formen zu sollen«³. Hier sieht man vor aller im Laufe des vierten Jahrhunderts einsetzenden Differenzierung der Feste und der damit verbundenen Historisierung der Liturgie eine dynamische Konzentration des Heilsgeschehens in der Mysterienfeier des *Pascha Domini* gegeben. Die altchristliche Osterpredigt ist »grundsätzlich mystagogische Predigt: Vorlage ist nicht das geschichtliche Ereignis des Leidens- und Auferstehungssieges des Herrn, sondern die daraus gewonnene Heilsfrucht, eben die Gnade, wie sie in den Kultmysterien der Osternacht gewonnen wird«⁴.

Durch die Neubesinnung auf die altchristliche Osterpredigt sind zweifellos entscheidende Schritte zur Mitte der Verkündigung getan. Gegenüber jener überkommenen Predigtpraxis, die Ostern als abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit verstanden hat und weitgehend in historisierenden Erbaulichkeiten, apologetischen Beweisverfahren und isolierten Ermahnungen zum Empfang der Ostersakramente und zur »moralischen Auferstehung« steckengeblieben ist, wird die Heilsbedeutung des Ostergeschehens umfassend zur Geltung gebracht. Doch lassen folgende vier Gesichtspunkte davor warnen, dem Ruf »Zurück zur altchristlichen Osterpredigt« vorbehaltlos zu folgen.

1. Ihre Idealisierung erscheint bedenklich, wenn sie wie folgt charakterisiert wird: »Alles Historische an Passion und Auferstehung verschwindet, alles einzelne tritt in den Hintergrund... Nicht

¹ Dieses Thema ist eingehend erörtert in meiner soeben im Matthias-Grünwald-Verlag erschienenen Arbeit *Von der Exegese zur Predigt*. Sie befaßt sich mit der Predigt zu den Oster-, Wunder- und Kindheits Erzählungen der Evangelien.

² Vgl. die Übersicht bei B. DREHER, *Die Osterpredigt* XI f, Freiburg 1951, 154–163.

³ B. DREHER, a. a. O. XII; vgl. F. X. ARNOLD, *Regenerative Erneuerung der Osterpredigt im Geist des christlichen Altertums*, in: B. FISCHER – J. WAGNER, *Paschatis Sollemnia*, Freiburg 1959, 305–313.

⁴ B. DREHER, a. a. O. 4.

eigentlich die Auferstehungsnacht des Herrn, sondern die österliche Mysteriennacht der Gemeinde wird immer wieder als das Fest gepriesen, worin alle Geheimnisse Christi kulminieren. Nicht vom einstigen Geschehen am Grab des Ostermorgens ist die Rede, sondern von den erlösenden Werken des Herrn an seiner Kirche und der ganzen Welt⁵. Sicher ist gegenüber einer historisierenden und objektivierenden Betrachtung des Ostergeschehens dessen Heilsbedeutung hervorzuheben. Doch darf das einmalige Handeln Gottes an Jesus nicht in ein reines »für uns« aufgelöst werden. Hier lauert dieselbe Gefahr, der die extreme Kerygmtheologie weitgehend erlegen ist. Die Präsenz des Auferstandenen in seiner Gemeinde wird – hier im Sakrament, dort im Wort – so einseitig betont, daß darüber der fundamentale Bezug zum vorgegebenen Ursprungsgeschehen »in den Hintergrund tritt« oder gar »verschwindet«.

2. Die mystagogische Passahpredigt ist ganz auf die Präsenz Christi im Kultmysterium ausgerichtet. Der Glaube kommt selten ausdrücklich zur Sprache. Er wird bei den Hörern selbstverständlich vorausgesetzt. – Damit ist die Verkündigungssituation speziell der Festtage weitgehend verfehlt. Gerade für diejenigen Christen, die nur noch Ostern und Weihnachten am Gottesdienst teilnehmen (aber nicht nur für sie!), ist der Glaube durchaus nicht selbstverständlich. Sie sind durch die Voraussetzungen der Mystagogik überfordert, werden kaum von ihr betroffen und werden sie als unreal beiseite schieben.

Die Ostererzählungen der Evangelien rechnen mit Menschen, die niedergeschlagen sind und zweifeln, die den Glauben nicht mitbringen, sondern empfangen. Sie lassen dem werdenden Glauben Zeit. Die Unsicherheit und das Fragen der Menschen im Umkreis des Auferstandenen treffen die Situation der heutigen Hörer. – Osterpredigt im Sinne der Evangelien ist vor allem Glaubenspredigt: sie bezeugt und weckt den Glauben, der in der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn gründet.

3. Die altchristliche Osterpredigt übersieht weitgehend den fundamentalen Zusammenhang von Ostergeschehen und Sendung. Sie bleibt im heiligen Raum der Mysterienfeier. Dagegen bezeugen die Ostergeschichten der Evangelien, daß die Begegnung mit dem Auferstandenen zum Zeugnis verpflichtet, daß der Osterglaube allein im missionarischen Dienst lebendig bleibt.

4. Das Verhältnis der Hörer zur Liturgie ist heute mehr denn je gestört. Die liturgischen Formen sind im Laufe der Jahrhunderte durch Schrumpfung und Überwucherung vielfach unklar und undurchsichtig geworden. Darüber hinaus erhebt sich die bedrückende Frage, ob der Mensch heute überhaupt noch liturgiefähig ist⁶. Wird man bei der zumeist relativ kleinen Gemeinde, die sich in der Osternacht versammelt, allenfalls eine gewisse liturgische Aufgeschlossenheit voraussetzen dürfen, so trifft das keines-

wegs für die Teilnehmer der Gottesdienste am Ostermorgen zu, von denen eine beträchtliche Zahl nur selten den Weg zur Kirche findet. Auch von daher erscheint es problematisch, die altchristliche mystagogische Passahpredigt zum Prototyp und Ideal der Osterpredigt zu erheben. Mag sie sich für die Osternachtsfeier noch als Vorbild empfehlen, so doch kaum für die Verkündigung am Ostermorgen.

Sicher ist es im Hinblick auf die Osterpredigt notwendig, »das Gewordene durch die entscheidenden Phasen seiner Entwicklung hindurch bis auf seine Anfänge zurückzuverfolgen, wo die Entwürfe klar und sinnvoll sind, wo man also wieder anknüpfen kann, und zwar ohne Gewalt und ohne Zerstörung, wirklich regenerierend«⁷. Auf diesem Weg darf man jedoch nicht kurz vor den Quellen bei vermeintlichen Anfängen stehenbleiben. Nicht die Osterpredigt eines Hippolyt von Rom oder Zeno von Verona sind der maßgebende Ursprung, sondern die Schriften des Neuen Testaments. Sie enthalten die ältesten schriftlich fixierten und die *ursprünglichen* Osterpredigten. Die christliche Osterverkündigung aller Zeiten lebt aus diesen Ursprüngen und ist an ihnen zu messen.

Franz Kamphaus

Symptome

Ist der Antijudaismus in der Kirche überwunden?¹

»Sie, die Juden, sind es auch, die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und auch uns verfolgt haben, die Gott nicht gefallen und allen Menschen feindlich sind, da sie uns hindern wollen, den Heiden zu predigen, auf daß die gerettet werden. So machen sie in jeder Weise das Maß ihrer Sünden voll. Aber schon ist der Zorn Gottes über sie gekommen bis zum Ende.«

Diese Worte stammen nicht aus einer antisemitischen Hetzschrift des Mittelalters oder der Nazizeit, sondern aus dem 1. Thessalonicherbrief des Apostels Paulus (2,14–16), geschrieben im Jahr 52 nach Christus.

⁵ B. DREHER, a. a. O. 5, der jedoch selbst wiederholt die Bedeutung der Auferstehung im Sinne des einmaligen Handelns Gottes in Jesus betont.

⁶ Vgl. R. GUARDINI, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966, bes. 9–17.

⁷ F. X. ARNOLD, a. a. O. 306.

¹ Der folgende Text ist eine von der Redaktion leicht überarbeitete und stellenweise gekürzte Fassung einer Sendung im WDR vom 27. 11. 1966. Das inzwischen erschienene Werk *Gottes erste Liebe* von F. Heer konnte nicht berücksichtigt werden.

Was sollen die Christen heute – nach den Kreuzzügen und den Konzentrationslagern – mit solchen offensichtlich antijudaistischen Sätzen der Bibel anfangen? Gibt es eine Möglichkeit, diese Aussagen zu relativieren, indem man sie historisch-soziologisch erklärt? Kann eine aufgeklärte Theologie solche Sätze überhaupt noch diskutieren? Oder ist es an der Zeit, sich davon zu distanzieren und jedes Wort aus der christlichen Tradition zu verbannen, das als Argument für einen wie auch immer begründeten Antisemitismus vereinnahmt werden könnte – auch wenn dieses Wort das Wort eines Apostels ist?

Die Fragen werfen grundlegende und weitreichende Probleme auf. Die Autorität der Kirche, die Verbindlichkeit von Bibel und Tradition, die Kontinuität der Lehre und damit die Maßstäbe der gegenwärtigen Theologie überhaupt stehen zur Debatte, wenn man die Frage nach der Gültigkeit antijudaistischer Aussagen in Bibel und Tradition stellt. Auch nach der sogenannten Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Situation keineswegs entschärft – und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil die Last der Geschichte bleibt; zweitens, weil die Judenerklärung ein Kompromiß ist, und zwar in einer Sache, in der die Geschichte, die Menschlichkeit und die Botschaft Jesu mehr als einen Kompromiß fordern.

Zur Last der Geschichte: neuere historische Arbeiten zeigen, daß die christliche Doktrin und Praxis immer wieder und häufig die Unmenschlichkeit nicht nur geduldet, sondern sogar provoziert hat². Die äußeren Taten sind den meisten bekannt. Was weniger bekannt ist, sind die Ideen, welche die Taten systemkonform erscheinen ließen. Die Taten in Auschwitz waren systemkonform zum nationalsozialistischen Regime. Ebenso gab es schreckliche Taten im Laufe der Kirchengeschichte, die ebenfalls konform zum Gedankensystem, zum ideologischen System etwa der mittelalterlichen Kirche waren.

Hinter dem Satz »Wer außerhalb des Glaubens ist, der soll auch außerhalb des Gesetzes sein« steht eine furchtbare Wirklichkeit. Dieses Wort stammt von Bischof Agobard von Lyon, der um 840 gestorben ist³. Bruno von Würzburg, gestorben 1045, kann sagen: »Beim letzten Gericht werden sie, die Juden, Christus rufen, aber er wird sie nicht hören.« Angelom von Luxeuil, ein Benediktinermönch, der 895 gestorben ist und dessen Werke eine Rolle in den Sentenzenkommentaren des Mittelalters gespielt haben, kann sagen: »Wegen ihrer Sünden hätten die Juden verdient, alle vernichtet zu werden.« Honorius IV., Papst von 1285 bis 1287, spricht von einer Sektenpest der Juden. Petrus Venerabilis, ebenfalls angesehenere mittelalterlicher Theologe, weiß sogar: »die alte Herzenshärte führt sie alle in die Hölle.«

Das sind Sätze, die in der Öffentlichkeit ein Bewußtsein geschaffen haben, daß es sich bei den Juden um verworfene Menschen handle, die

sowieso in die Hölle kämen, die eine Pest darstellten, die verdient, vernichtet zu werden und die beim letzten Gericht ohnehin keine Chance hätten; die man also auch gleich umbringen könne. Im gleichen Maße, wie das Abendland sich als »ordo christianus« organisiert, im gleichen Maße es also beginnt, sich als »Christliches Abendland« zu verstehen, im gleichen Maße verschwindet das altrömische Recht, das den Juden noch Minderheitenschutz gewährte. Durch christliches Recht erst werden die Juden rechtlos⁴: im gleichen Maße, wie sich das christliche Gesetz an die Stelle des altrömischen, also eines nicht-christlichen Rechtes, setzt, im gleichen Maße werden die Juden rechtlos. Die konkreten Folgen: Reisebeschränkungen für Juden, Eheverbot, Verbot des Geschlechtsverkehrs mit Juden, Güterenteignung, Entzug der Kinder vom 7. Lebensjahr an, auch bei Zwangsgetauften.

Bernhard von Clairvaux bringt es fertig zu sagen: der Judenmord sei nicht Tötung eines Menschen, kein Homicidium, sondern sei die Ausrottung eines Übels, ein Malicidium⁵. Für die Zeit des ersten Kreuzzugs ist ein Gerücht bezeugt (nur ein Gerücht, keine offizielle Lehre): wer einen Juden töte, dem werde Sünde und Schuld vergeben. Das II. Laterankonzil im Jahr 1179 z. B. fordert Ghettos, spitze Hüte und Judensterne. Noch Martin Luther meint, die Christen müßten, wie er wörtlich sagt, »scharfe Barmherzigkeit« mit den Juden üben, damit vielleicht doch noch einige der sonst verdammten Juden gerettet würden. Unter »scharfer Barmherzigkeit« verstand er, daß man die Synagogen und die Schulen verbrennt, den Juden die Häuser und die Bücher abnimmt, den Geleitschutz für Rabbiner aufhebt, Geld- und Wertsachen einzieht. Ähnliche Sätze, Vorstellungen und Meinungen ließen sich auch für andere Jahrhunderte der Kirchengeschichte finden. Ihre Last und ihre Bedeutung für die christlichen Kirchen heute wird nicht geringer, wenn man positive, also judenfreundliche Worte und Taten – die es selbstverständlich auch gab – dagegensetzt⁶.

Die antijudaistische Ideologie macht verständlich, daß eine Judenerklärung seitens der Kirchen längst fällig war. Nicht etwa, weil die Juden sie gebraucht hätten, sondern weil die Kirche eine klare Verurteilung dieser ihrer eigenen Vergangenheit brauchte. Man darf sich theologisch nicht auf das Glatteis führen lassen, zu sagen: die Kirche selber könne aufgrund der ihr einge-

² Vgl. u. a. den Exkurs *Kirche und Synagoge*, in: J. LORTZ, *Geschichte der Kirche* I, 21. Aufl., Münster 1962; W. SEIFERTH, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964.

³ Dieses und die folgenden Zitate sind zitiert aus J. LORTZ, a. a. O. 469 ff.

⁴ Vgl. J. LORTZ, a. a. O. 469–476.

⁵ *Ordensregel für die Templer*, zit. nach J. LORTZ, a. a. O. 474.

⁶ Vgl. T. FILTHAUT, *Israel in der christlichen Unterweisung*, München 1963, 12; 17; 29; 31.

stifteten Identität mit dem fortlebenden Christus gar nicht vom rechten Wege abkommen. Was an Irrtümern und Greueln vorgekommen sei, seien nur menschliche Schwächen, die nur einzelne, nicht die Kirche angingen. Es gibt eine theologische Tradition, die man gut mit Texten der Kirchenväter belegen kann – obgleich sie im Moment nicht so favorisiert wird –, die die Kirche als »Braut Christi« und zugleich als »Hure« betrachtet⁷. Das heißt, für einen Teil der christlichen Theologie war die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, die es fertigbrachte, von ihrem eigenen Ursprung, von Christus, so weit wegzugehen, daß im Namen der Kirche Verbrechen möglich waren. Vor allem die evangelische Theologie und der Ökumenische Rat der Kirchen haben hier unmißverständliche Worte gefunden. Deshalb war die Judenerklärung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nötig. Die Hintergründe dieser Judenerklärung verweisen auf grundsätzliche Fragen der Theologie, die heute zu bewältigen sind, wobei in der biblischen Theologie die Würfel auch für die übrigen Disziplinen der Theologie fallen.

Eine kurze Rekapitulation der Vorgänge während des Konzils soll zeigen, welche Sachfragen ungelöst blieben⁸:

1. Der Auftrag zur Ausarbeitung einer Judenerklärung für das Konzil geht von Papst Johannes xxiii. an das Sekretariat für die Einheit der Christen.

2. Sehr bald nach diesem Auftrag – es gab noch gar keinen Text – beginnt eine politische Gegenkampagne. Arabische Staaten, mohammedanische Führer melden sich zu Wort. Den christlichen Minderheiten in den arabischen Ländern werden Repressalien angedroht. Das ist für die Bischöfe in arabischen Ländern Grund genug, eine Judenerklärung für inopportun zu halten.

3. Kardinalstaatssekretär Cicognani sucht infolgedessen aus außenpolitischen Gründen, also aus Opportunitätsgründen, die Judenerklärung zu verhindern. – Cicognani ist zugleich Vorsitzender der Koordinierungskommission des Konzils, kontrolliert also auch den Geschäftsablauf des Konzils. Durch diese unglückliche Personalunion entsteht eine fatale Lage.

4. Die erste Fassung der Erklärung aus dem Sekretariat Bea ist schon vor dem Beginn der ersten Session fertig. Sie bleibt aber in der Koordinierungskommission hängen. Sie wird überhaupt nicht an die Bischöfe ausgeliefert.

5. Die zweite Fassung, erarbeitet für die zweite Session 1963, sollte nicht mehr als selbständige Erklärung, sondern als Kapitel IV des Ökumenismus-Schemas vorgelegt werden. Auch diese Fassung wird von der Koordinierungskommission zurückgehalten, bis die Presse eingreift, offenbar informiert durch Leute, die keinen anderen Ausweg mehr sehen als die Flucht in die Öffentlichkeit. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung wird kurz vor dem Ende der Session die Erklärung ausgeliefert; jedoch so knapp vor

Schluß, daß keine Abstimmung mehr zustande kommt. Die Bischöfe haben aber Gelegenheit, schriftlich Änderungswünsche einzubringen. Diese Änderungswünsche werden eingebracht, das Sekretariat Bea macht sich erneut an die Arbeit. 6. Die neue Fassung des Sekretariats Bea liegt bereits kurz nach der Jerusalemreise Pauls vi. im Januar 1964 vor. (Im Dezember 1963 war die Session zu Ende gegangen.) Die neue Fassung wird wieder zurückgehalten und nicht an die Bischöfe verschickt. Statt dessen wird der Text verändert. Er wird aus dem Ökumenismusdekret herausgenommen und dem Schema über die nichtchristlichen Religionen zugeschlagen. Über diese Maßnahme sagte Kardinal Heenan später vor dem Plenum im Petersdom: »Das Wörterbuch des Schriftstückes, das ihr in Händen habt, ist nicht von uns. Ich weiß nicht, wer die Theologen sind, die beauftragt wurden, den endgültigen Entwurf dieser Erklärung zu redigieren. Laßt mich ehrlich reden: sie haben sich offensichtlich bemüht, die Worte, die wir verwendet haben, weniger barmherzig und unsere Haltung weniger hochherzig wiederzugeben.«

7. Die reduzierte Fassung wird am 25. September 1964 vorgelegt. Die Mehrheit des Konzils lehnt sie rundweg ab und verlangt die Wiederherstellung der ursprünglichen Fassung. Das Sekretariat Bea beginnt sofort mit der Arbeit. Während der Arbeiten aber schreibt der Generalsekretär des Konzils, Felici, im Auftrag des Kardinalstaatssekretärs Cicognani einen Brief an Kardinal Bea, die Judenerklärung sei »auf Weisung einer höheren Autorität« (d. h. im vatikanischen Sprachgebrauch auf Weisung des Papstes) bis auf wenige Sätze zu kürzen und sei in das Schema über die Kirche einzuarbeiten.

8. In diesem Augenblick nun tritt wiederum die Presse an. Kardinal Bea wird daraufhin beim Papst vorstellig; Kardinal Frings bittet den Papst, er möge die Einhaltung der Konzils geschäftsordnung gewährleisten. Paul vi. läßt jetzt erklären, in keiner Weise solle den Entscheidungen des Konzils vorgegriffen werden. Damit war der Angriff abgeschlagen.

9. Die wiederhergestellte Fassung, am 30. Oktober 1964 vom Sekretariat Bea vorgelegt, wird wiederum von der Koordinierungskommission drei Wochen zurückgehalten und erst drei Tage vor Schluß der Session den Bischöfen zugestellt. Zugleich wird erklärt, innerhalb von drei Tagen sei natürlich eine Abstimmung nicht mehr möglich. Trotzdem kann die fortschrittliche Gruppe am letzten Tag eine Abstimmung erzwingen. Am 22. November 1964 stimmen 1770 Väter dafür, 185 dagegen.

10. In diese Zeit zwischen der dritten und vierten Session fallen verschiedene Ereignisse, die das

⁷ Vgl. J. HERMANN *Das Experiment mit dem Glauben*, Düsseldorf 1963, 114 – 117.

⁸ Vgl. G. HIRSCHAUER, *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit*, München 1966, 60–85; L. WALTERMANN, *Konzil als Prozeß*, Köln 1966.

weitere Schicksal der Judenerklärung beeinflusst haben. Abgesehen von einer mißverständlichen Sonntagspredigt Pauls VI., von der bis heute niemand weiß, ob sie ein Rückfall des Papstes in alte antijudaistische Klischees war, ist das auffälligste Ereignis eine programmatische Schrift, die die Judenerklärung noch einmal zu verhindern suchte. Der Verfasser ist Luigi Carli, Bischof von Segni, einer italienischen Zwergdiözese aus sechzehn Pfarreien mit durchschnittlich zweibis dreitausend Katholiken.

11. Im Mai 1965 liegt die vierte Fassung vor, die am 14. Oktober verabschiedet wird. Sie ist ein Kompromiß. Sie reduziert Wortlaut und Geist der dritten, von 90 Prozent der Bischöfe gebilligten Fassung auf bescheidene Halbwahrheiten. Ein Vergleich der vier Texte könnte das zeigen. Vor allem fehlt die klare Aussage, daß das jüdische Volk nicht des Gottesmordes bezichtigt werden kann. Was ebenfalls fehlt, ist ein Schuldbekennnis. Ist der Grund dafür der Glaube an die grundsätzliche Unfehlbarkeit der Kirche und die Sorge um die Kontinuität der Autorität, also um die Staatsräson in der Kirche?

Soweit der Überblick über die Entstehung der sogenannten Judenerklärung, insofern er von Belang ist für die Sachfrage: *Hat die kirchliche Doktrin den Antijudaismus überwunden?* Daß er noch lebt, zeigt die Schrift des Bischofs Carli. In dieser Schrift handelt es sich um den letzten großangelegten pseudotheologischen Entwurf, der – mit vielen Distinktionen versehen – im Endeffekt einen militanten Antijudaismus vertritt. Der Zeitschriftenaufsatz in der italienischen Kleriker-Zeitschrift *Palestra del clero* ist deutsch zugänglich im *Freiburger Rundbrief*⁹. Die Auseinandersetzung mit dieser Schrift ist nur aus einem einzigen Grunde lohnend: nicht weil es eine bedeutende Schrift wäre, sondern weil die Schrift des Bischofs Carli alle Argumente des kirchlichen Antijudaismus enthält. Sie ist damit ein Modell der unaufgeklärten Theologie, die zu den mittelalterlichen Exzessen und auch zum Stillhalten in unserem Jahrhundert geführt hat, unter anderem mit der Begründung: all das Furchtbare, das da an den Juden geschehe, sei Ausdruck der göttlichen Verwerfung und Strafe.

Carli stellt drei Fragen, die er alle mit Ja beantwortet. 1. Kann man die Juden Gottesmörder nennen? Antwort Ja. 2. Kann man die Juden von Gott verworfen nennen? Antwort Ja. 3. Kann man die Juden von Gott verflucht nennen? Antwort Ja. – Dabei ist eine Unterscheidung wichtig, die man der Gerechtigkeit wegen im Blick behalten muß. Für Carli sind »die Juden« einzig und allein die jüdische Religion, der Judaismus oder Synagogismus, also nicht ethnologisch-rassisch die Judenheit auf der Welt und auch nicht politisch die Bewohner des Staates Israel. Eine theoretische Unterscheidung dieser Art ist jedoch wertlos, nicht allein vom jüdischen Selbstverständnis her. Wer nur ein wenig weiß, wie das jüdische Volk sich selbst versteht, der weiß auch,

daß es für den Juden eine solche Trennung zwischen Religion und Volk nicht geben kann.

Carli sammelt in seinem Aufsatz alle Sätze der Bibel, die einen Antijudaismus zu rechtfertigen scheinen. Dabei ist er sehr genau. Er erwähnt auch einige judenfreundliche Stellen. Aber dabei ist er nicht so genau. Entscheidende Stellen läßt er aus. Um seine These zu belegen, daß man die Juden Gottesmörder nennen könne, stellt er zunächst einmal fest, Jesus sei ja Gott, und folgert dann in einem monophysitischen Syllogismus: die Juden haben Jesus getötet, Jesus ist Gott, also haben die Juden Gott getötet. Um diese These weiter zu belegen, sammelt er Schriftstellen, die unter »den Juden« das gesamte jüdische Volk verstehen und folgert daraus eine Kollektivverantwortung und eine Kollektivschuld. Er führt Schriftstellen wie Matthäus 13,15 an, wo Jesus über das ganze Volk Israel klagt; oder Matthäus 11,21–24, wo ein Fluch über ganze Städte ausgesprochen wird, wo die Stadt als Kollektivum angesprochen wird. Auch das Gleichnis von den bösen Weinbergpächtern, die zuerst die Knechte, dann den Erben des Besitzers umbringen, wird herangezogen, um zu zeigen: die Juden waren *en bloc* die »causa proxima« des Gottesmordes, die unmittelbare Ursache; die Menschheit war nur die »causa remota«, die »entferntere Ursache«. Damit wendet sich Carli gegen die Formulierung der Judenerklärung, nach christlicher Auffassung sei die ganze Menschheit (in einer näher zu erklärenden Weise) beteiligt am Tod Jesu. Auch die prophetische Drohhede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer nimmt Carli als dogmatische Aussage und leitet von daher eine Kollektivschuld Israels ab. Im übrigen führt Carli Zitate aus den Paulusbriefen an, um festzustellen: »Israel verlor automatisch seinen Daseinszweck, die Auserwählung wurde gegenstandslos.« Seine Schlußfolgerung lautet: »Sowohl aus textlichen Gründen wie aus Gründen der Autorität scheint mir vorläufig die These, daß der Judaismus als des Gottesmordes schuldig und in den oben erwähnten Grenzen als von Gott verworfen und verflucht angesehen werden müsse, mit Recht vertreten werden zu können. Daher halte ich ein Verbot des Konzils mit der Tendenz, die freie Diskussion des Problems in dem einen oder anderen Sinne abzuschneiden, für inopportun. Es weiterhin dem Studium und den Diskussionen der Theologen und Exegeten zu überlassen, würde mehr mit dem Charakter des Konzils selber und mit der bereits bei anderen Schemata angewandten Praxis übereinstimmen. Ein Verbot schiene mir aber nicht nur inopportun, sondern auch ungerechtfertigt.« Und er fährt fort: »In jedem Falle sollte es der normalen christlichen Liebe und Klugheit überlassen bleiben, die geeignete Zeit zu bestimmen,

⁹ *Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente*, Nr. 61/64 (1965).

in der eine Wahrheit ausgesprochen werden soll, die den Interessierten selbst verständlicher Weise unangenehm ist, aber deswegen nicht absolutes Stillschweigen verdient, wenn sie wirklich, wie viele glauben, dem Schatz der göttlichen Offenbarung anvertraut ist.«

Gegen diese Sammlung anscheinend antijudaistischer Schriftstellen ist zunächst zu sagen: Die Zitate sind so willkürlich ausgewählt, daß die theologischen Aussagen etwa der Paulusbriefe völlig verfälscht werden. Der Geist des 11. Kapitels im Römerbrief wird ins Gegenteil verkehrt, wenn man den ersten Satz unterschlägt: »Ich frage also: Hat etwa Gott sein Volk verworfen? Nein. Niemals!« Dieser Satz kommt bei Carli nicht vor. Ähnlich ist im 3. Kapitel des 2. Korintherbriefes, das ja auch das »Alte Testament« würdigt, der Kontext völlig unberücksichtigt geblieben. Gegenlautende Stellen, wie auch der Epheserbrief (2, 11–22) sind gar nicht erwähnt. Weit grundsätzlicher aber ist folgendes: Das Verständnis der Bibel bei Carli erkennt die hermeneutische Situation und den Sitz im Leben der Urgemeinde. Hermeneutisch – d. h. innerhalb der Regeln der Auslegung unter Berücksichtigung des Auslegungshorizontes – gilt, daß es sich bei den scheinbar antijudaistischen Worten der Bibel um prophetische Kampf- und Klageworte handelt. Und dieser Typ von Worten kann weder im Alten Testament noch im Neuen Testament als magische Verwünschung, als göttliche Verfügung oder als dogmatische, philosophisch abgesicherte Aussage interpretiert werden. Und soziologisch gesehen, den Sitz im Leben der Urgemeinde berücksichtigend, gilt: man muß zur Kenntnis nehmen, daß die Urgemeinde sich von der Religion, aus der sie stammt, abzusetzen hatte und dies nur polemisch tun konnte. Stellt man sich die Situation eines kleinen Kreises von angegriffenen Männern vor, der sich theoretisch und praktisch absetzen muß aus dem Großverband, aus dem er hervorgegangen ist, so ist die Polemik nahezu selbstverständlich – wie bei Jesus selber, wenn er sich gegen den Religionsbetrieb der etablierten Religion wendet.

Neben die *methodischen* und *hermeneutischen* Argumente tritt ein *theologisches*: Die Antijudaisten haben ein magisches Bibelverständnis. Mit magischem Bibelverständnis meine ich einen naiven Inspirationsbegriff, der sich sozusagen vorstellt, Gott habe die Offenbarung per Fernschreiben auf die Erde getippt und die biblischen Schriftsteller hätten dieses Fernschreiben in die damalige Sprache übersetzt und aufgeschrieben. Formulierungen, wie die Rede vom »Wort Gottes« führen leicht zu derartigen Mißverständnissen, wenn sie unreflektiert gebraucht werden. Eine theologische Sprache muß sagen: die Bibel sei das Zeugnis *vom* Wort Gottes – und zwar ein menschliches Zeugnis. Als solches aber ist es begrenzt, bedarf es der ständigen Interpretation. Von der Pflicht zur Interpretation kann sich niemand befreien. Wenn also z. B. eine

prophetische oder polemische Formulierung im Neuen Testament nach den Kreuzzügen und nach Auschwitz so nicht mehr sagbar ist, dann darf man sich auch nicht darauf berufen wie auf ein göttliches »Wort aus der Wolke«.

Man kann nach den Kreuzzügen und nach Auschwitz nicht mehr prophetische und polemische Formulierungen gegen jüdische Gegner einfach naiv wiederholen und meinen, das sei biblische Theologie. Als Beispiel dafür kann die anfangs zitierte Stelle aus dem 1. Thessalonicherbrief gelten, wonach der Zorn Gottes über die Juden gekommen ist »bis zum Ende«. Das ist eine massiv antijudaistische Formulierung, und wer die Polemik kennt, in der Paulus gestanden hat, der wird auch sofort den Hintergrund und damit die Grenze dieses Wortes verstehen. Aber man kann diese Stelle nicht als *locus classicus* für eine antijudaistische Theologie herausnehmen, ohne die soziologischen Bedingungen zu analysieren und ohne zu berücksichtigen, daß Paulus in einer scharfen Auseinandersetzung mit jüdischen Gruppen stand. Wie Paulus über sein Verhältnis zum Judentum denkt, ist völlig klar durch andere Formulierungen, wie etwa die des Römerbriefes. Ebenso eindeutig sind auch die Aussagen des Neuen Testaments im Ganzen, auch wenn einzelne Worte Mißverständnisse zulassen.

Man müßte also sagen: selbst wenn es im Neuen Testament Antijudaismus gäbe, wenn man also feststellen müßte, irgendeiner der neutestamentlichen Schriftsteller wäre wirklich ein fanatischer Antijudaist gewesen, dann müßten wir uns heute davon distanzieren. Der Sinn des Wortes Antijudaismus ist jedoch heute so verschieden von dem, was im ersten Jahrhundert in den Worten der Bibel seinen Ausdruck fand, daß man sich bei der Auslegung vor falschen Eintragungen hüten muß. Man wird also nicht sagen können, das Neue Testament sei antijudaistisch oder gar antisemitisch. Formulierungen, die heute antijudaistisch klingen, waren es damals nicht oder waren konkret soziologisch gezielt und damit auch begrenzt. Daraus aber folgt wieder, daß man biblische Sätze nicht unreflektiert wiederholen und als dogmatische Sachaussagen ausgeben darf.

Die Mehrheit des Konzils ist diesen Weg gegangen. Was an den ursprünglichen Absichten verfälscht und gemindert wurde, bleibt als Aufgabe zurück: einmal die Pflicht zur Aufarbeitung vergangener Schuld, auch wenn das Konzil ein Schuldbekenntnis nicht gewagt hat; zweitens eine geduldige theologische Aufklärung; drittens der Einspruch gegen jeden fromm verbrämten Rückfall in die Inhumanität des Denkens und Handelns.

Es genügt nicht, die endgültige Fassung des Konziltextes zu nehmen und zu sagen, das sei jetzt die Magna Charta des nachkonziliaren Katholizismus im Verhältnis zum Judentum. Ebenso gewichtig sind die Formulierungen, die den zuletzt verabschiedeten vorausgegangen

sind; auch dann, wenn sie wieder unter den Tisch fielen. Deshalb kann die theologische Sachdiskussion sich auch an der folgenden, leider nicht verabschiedeten Fassung der Judenerklärung orientieren: »Mögen darum alle Sorge tragen, daß weder im Religionsunterricht noch in der Verkündigung des Wortes Gottes irgend etwas gelehrt werde, das in den Herzen der Gläubigen Haß oder Verachtung gegen die Juden entstehen lassen könnte. Niemals darf das jüdische Volk als ein verworfenes, verfluchtes oder des Gottesmordes schuldigtes dargestellt werden. Was immer in der Passion Christi geschah, kann in keiner Weise dem gesamten Volke der damaligen Zeit und erst recht nicht dem Volke von heute zur Last gelegt werden.«

Auf die Frage: Hat die christliche Theologie den Antijudaismus in der Kirche überwunden?, ist als Antwort ein Ja unmöglich. Auch hier hat das Konzil erst den Anfang des Anfangs geleistet – obgleich vor ihm Papst Johannes längst weitergegangen war. Es gibt ein Gebet, das Johannes xxiii. zugeschrieben wird und das vielleicht das größte Wort eines römischen Bischofs ist seit dem großen Schuldbekennnis Hadrians vi. im Januar 1523 an den Nürnberger Reichstag. Es sagt aus der Kraft der Meditation, was das Konzil zu wiederholen nicht den Mut fand. Dieses Gebet des charismatischen Papstes wiegt mehr als die Judenerklärung des Konzils. Und dieses Gebet ist *auch* eine Antwort auf die Frage, ob der Antijudaismus bald der Vergangenheit der Kirche angehört wie die Kreuzzüge oder die Inquisition. Es lautet: »Wir erkennen nun, daß viele Jahrhunderte der Blindheit unsere Augen bedeckt haben, so daß wir die Schönheit eines auserwählten Volkes nicht mehr sehen und in seinem Gesicht nicht mehr die Züge unseres erstgeborenen Bruders wiedererkennen. Wir erkennen, daß das Kainszeichen auf unserer Stirn steht; jahrhundertlang hat Abel daniedergelegen in Blut und Tränen, weil wir Deine Liebe vergaßen. Vergib uns den Fluch, den wir zu Unrecht aussprachen über den Namen der Juden. Vergib uns, daß wir Dich in ihrem Fleisch zum zweiten Male gekreuzigt haben«¹⁰.

Ingo Hermann

des Redaktionsrates seinen Abschied nimmt: Professor Anton Hänggi von der Universität Freiburg/Schweiz hat am 11. Februar 1968 die Bischofsweihe empfangen als Bischof der Diözese Basel und hat seinen Rücktritt vom Redaktionsrat DIAKONIA erklärt. Das Redaktionskollegium und der Verlag danken Herrn Bischof Hänggi für seine Mitarbeit und für die Sympathie, welche er der Zeitschrift entgegengebracht hat.

Das Amt des theologischen Denkers, Lehrers, Schriftstellers und das Amt eines kirchlichen Hirten und Lehrers beziehen sich zwar beide auf denselben Gegenstand, nämlich den christlichen Glauben in der kirchlichen Gemeinschaft, aber unter verschiedener, komplementärer Hinsicht. Der Bischof hat zu lehren im kirchlichen Sinn, die Wahrheit zu *verkünden*, der Gemeinde den christlichen Weg zu weisen. Das Werk des Theologen ist es, die Wahrheit zu *erkennen*, die Lehre zu *begründen*. Das Werk der Theologen geht dem Werk der Bischöfe voraus, obwohl für sie andererseits die verbindliche Lehre der Bischöfe wiederum Grundlage ihrer theologischen Denkbemühung ist. Nicht aber erschöpft sich die Aufgabe der Theologie darin, einfach die Erklärungen der Hirten als theologische Sätze weiterzugeben. Vielmehr müssen die Hirten auf den für gültig befundenen Erkenntnissen der Theologie aufbauen. Die Theologie hat darum eine große Strecke weit eine eigenständige Stimme in der Kirche und gegenüber dem Amt. Sie steht mit dem Amt in einem echten Dialog, dessen Ergebnis nicht im voraus feststeht. Solcher Art ist auch die Rolle einer theologischen Zeitschrift. Ein Bischof, der von der Theologie herkommt und jahrelang deren Rolle erfüllt hat, ist darum ein besonders willkommener Partner in diesem Dialog. Die Glückwünsche und das Vertrauen der DIAKONIA begleiten Herrn Bischof Anton Hänggi in seinen Dienst an der Gemeinde Gottes.

Alois Müller

Josef Schreiner, Dr. theol., geb. 1922; Professor für Biblische Zeitgeschichte und Biblische Hilfswissenschaften an der Universität Münster. Veröffentlicht u. a. *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung*, München 1966; *Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias*, Düsseldorf 1967.

Wilhelm Heinen, Dr. theol., geb. 1909; Professor für Moraltheologie an der Universität Münster. Veröffentlicht u. a. *Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen. Moralpsychologische Deutung und moraltheologische Würdigung*, Freiburg 1958; *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, München 1965.

Gregor Siefert, s. *Diakonia* 2 (1967) 192.

¹⁰ Zit. nach: *Liturgisches Jahrbuch* 15 (1965) 249.

Hinweise

Professor Anton Hänggi, Bischof von Basel

Wenn DIAKONIA vor wenigen Monaten den Verlust ihres Redakteurs Professor Theodor Filthaut beklagen mußte, so ist heute ein freudiger Grund zu erwähnen, warum ein Mitglied

Karl Kertelge

Die heutige Exegese und die Aufgabe der Verkündigung

I. Verkündigung heute als pastoral- theologisches Problem

Eine Besinnung auf die heutige Aufgabe der Verkündigung muß von der praktischen Erfahrung ausgehen, daß nicht nur die Thematik und die Art unserer Predigten gewechselt haben – etwa statt bloßer Moral- und Katechismuspredigten auch – und vor allem – die biblische Predigt –, sondern daß vieles, was bisher selbstverständlich und unangefochten Geltung hatte und so direkt als Gegenstand der Predigt diente, nun fragwürdig geworden zu sein scheint. Die sich hieraus ergebende Unsicherheit in der Verkündigung betrifft nicht nur einzelne Formulierungen des Glaubens und die überlieferten Formen unseres Glaubenslebens, sondern auch das Wort der Bibel als konstitutive Grundlage des Christentums.

Freilich sprechen sich meistens nur die sehr vergrößernden und die Tiefe der theologischen Wahrheit verstellenden, schlagwortartig formulierten Thesen herum. Wenn etwa die Jungfrauengeburt ein Theologumenon genannt und die Mitteilung von der Geburt Jesu in Bethlehem als ein aus der Davidssohnschaft abgeleitetes christologisches Zeugnis dargestellt wird, das zunächst keinen historischen Anspruch impliziere, wenn die Wunder Jesu als zeitbedingte Erzählungen erklärt werden, deren sich die urchristliche Botschaft nur als mehr oder weniger zufällige symbolhafte Einkleidungen bediene, wenn die Auferstehung Jesu nichts anderes sein soll als ein Interpretament der urchristlichen Geschichte, nämlich Ausdruck dafür, daß die »Sache« Jesu nach seinem Tode dennoch weitergeht, wenn die Himmelfahrt Jesu nur als relativ späte Abwandlung des urchristlichen Erhöhungsgedankens zu deuten sein soll, wenn die wunderbaren Zeichen bei der Geistausgießung nur Bilder sind, die zur Illustration eines an sich unsichtbaren Geschehens dienen: was bleibt dann noch an gültiger biblischer Geschichte für die Verkündigung; noch mehr, wie können wir dann noch immer die alten biblischen Ereignisse nacherzählen?

Die Ratlosigkeit von Verkündigung und Katechese angesichts solch verwirrender Verkürzungen ist offenkundig. Kann man ihr aber damit begegnen, daß man sich begnügt, auf die göttlich garantierte Wahrheit der dogmatischen Definitionen und die aus ihnen dem Glauben erwachsende »Sicherheit« zu verweisen, um auf diese Weise dem Bemühen um eine aktualisierende Interpretation, d. h. um ein aus dem Glauben stammendes und um die Lebendigkeit des Glaubens besorgtes Verstehen der überlieferten Wahrheit, auszuweichen? Einem besseren Verstehen des überlieferten Glaubens dient nicht zuletzt die Besinnung auf die Herkunft unseres Glaubens aus der Begegnung mit Jesus Christus, wie sie uns vor allem in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments bezeugt wird. Durch die Besinnung auf die Heilige Schrift, die das Zweite Vatikanische Konzil

für die Verkündigung so nachdrücklich gefordert hat¹, wird dem Glaubensverständnis eine große Hilfe geboten, die angesichts der Vielfalt der kirchlichen Glaubenssätze gerade in einer immer auch notwendigen Reduktion bestehen kann, d. h. in der »Rückführung und Rückintegration entfalteter Glaubenswahrheiten in das Zentrum des Glaubens«². Für die Verkündigung bedeutet das aber nicht, die bisher gehaltene Predigt mit ein paar Schriftzitate und Anspielungen auf biblische Texte mehr zu garnieren, auch nicht, die von der Kirche definierten und bewahrten Glaubenswahrheiten nachträglich noch umfassender mit Bibelstellen zu untermauern, sondern die Heilige Schrift als erstes Glaubens- und Verkündigungsbuch der Kirche ernst zu nehmen und durch eine verantwortlich betriebene Schriftauslegung die überlieferten Glaubenswahrheiten und Lebensformen der Kirche von neuem als Inhalte unseres Glaubens wirksam werden zu lassen. In diesem Sinne brauchen uns verantwortlich geführte theologische Unternehmungen um ein neues Verstehen des Glaubens nicht zu beunruhigen. Sie erscheinen, auch wenn sie manchmal deutlich die Zeichen des Hypothetischen an sich tragen und nicht immer zu glücklicheren Formen des Verstehens und des Glaubensvollzugs führen, nicht nur als hilfreiche, sondern auch als vom Glauben selbst geforderte, notwendige Versuche, die Wahrheit der Offenbarung so zu sagen, daß sie als solche heute neu gehört und verstanden wird.³

Hier stellt sich mit aller wünschenswerten Schärfe die Frage nach der Aufgabe christlicher Verkündigung. Sie besteht, allgemein gesprochen, darin, daß in der Treue zur christlichen Glaubensüberlieferung das Wort der Heiligen Schrift so ausgelegt wird, daß es als das Wort Gottes an uns heute vernommen wird. Weil die Treue zum Dogma konstitutiv ist für das wahre Hören und Verkündigen des Schriftwortes als verbindliches Heilswort, läßt sich die Aufgabe der Verkündigung nicht dadurch erledigen, daß man die Glaubensüberlieferung der Kirche der Schwierigkeiten wegen, die ihre Rezeption dem Glaubensvollzug heute bereitet, einfach umgeht und unmittelbar an die »biblischen Wahrheiten« anzuknüpfen sucht. Die biblischen Texte erschließen den Wahrheitsgehalt, den wir als das Wort Gottes bezeichnen, nicht schon aufgrund

¹ Siehe besonders die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Art. 21–25, und die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, Art. 35 und 52.

² W. KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 401–416, bes. 415.

³ Vgl. K. RAHNER, *Löscht den Geist nicht aus!*, in: *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, 85: »Wir leben in einer Zeit, wo es einfach notwendig ist, im Mut zum Neuen und Unerprobten bis zur äußersten Grenze zu gehen, bis dorthin, wo für eine christliche Lehre und ein christliches Gewissen eindeutig und indiskutabel eine Möglichkeit, noch weiter zu gehen, einfach nicht mehr sichtbar ist«.

exakter Handhabungen der exegetischen Methoden, auch nicht auf dem intuitiven Wege des Sinn-Spürens, den man als »pneumatische Exegese« bezeichnet hat. Die Verbindlichkeit der biblischen Aussagen als Wort Gottes leuchtet nicht schon durch sich selbst ein, sondern diese bedürfen des Verstehens aus dem Kontext, in dem sie zu uns gelangen, das bedeutet: aus dem Kontext ihrer Geschichte, in die wir schon als gläubig Fragende hineinverflochten sind, von der wir uns infolgedessen nicht als Unbeteiligte distanzieren können, die aber immer auch nochmals durch das Schriftwort als verbindliches Wort Gottes überholt wird. Um das Wort der Schrift *recht* verstehen zu können, ist daher die Geschichte des Glaubens, die es gewirkt hat, um der Aktualisierung des Glaubens willen mitzuhören.

Hierdurch wird deutlich, daß Exegese und Verkündigung voneinander verschieden sind und daß die Verkündigung, wenn sie dem lebendigen Glaubensvollzug dienen soll, nicht die vorgegebene Glaubensüberlieferung um des Wortes Gottes willen vernachlässigen darf. Die hierdurch gestellten Fragen sind von erheblicher theologischer Relevanz und in diesem Zusammenhang nicht umfassend zu behandeln⁴. Wir begnügen uns hier, die Aufgabe der Verkündigung heute von den methodischen Erfordernissen der neueren Exegese her zu beleuchten, wobei besonders an die Exegese des Neuen Testaments gedacht ist.

II. Exegese als nachvollziehendes Verstehen

Aufgabe der Exegese ist es, die Texte der Heiligen Schrift so auszulegen, daß sie uns ihrer eigentlichen Aussageabsicht nach verständlich werden. Der Exeget hat zunächst Ernst zu machen mit der Erkenntnis, daß die biblischen Texte aus einer vergangenen Zeit stammen und eine Situation widerspiegeln, deren geschichtliche Kräfte und Vorstellungen ihm nicht ohne weiteres zugänglich sind. Als Historiker muß er die sich in den Texten widerspiegelnde Vergangenheit soweit zu rekonstruieren suchen, daß ihm das, was die Texte von sich aus sagen wollen, verständlich wird. Er bedient sich zu diesem Zweck der historisch-kritischen Methode.

Das bedeutet: 1. Die Exegese muß um der methodischen Klarheit willen zunächst von dem Offenbarungscharakter der biblischen Texte absehen. Der Offenbarungsglaube

⁴ Es sei hierzu auf folgende leicht erreichbare Literatur verwiesen: H. SCHLIER, *Biblische und dogmatische Theologie*, in: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II, Freiburg-Basel - Wien 1964, 25-34; K. H. SCHELKLE, *Wort Gottes*, in: *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1966, 11-29; K. RAHNER/B. SCHURR/R. PADBERG, *Die Verkündigung des Wortes*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Freiburg 1964, 219-287; W. KASPER, *Schrift - Tradition - Verkündigung*, in: *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, hrsg. v. T. FILTHAUT, Mainz 1966, 13-41; ders., *Exegese - Dogmatik - Verkündigung*, in: *Diakonia* 1 (1966) 3-12 und die Artikel *Wort* bzw. *Wort Gottes* in den theologischen Wörterbüchern.

gehört zu den hermeneutischen Voraussetzungen der Exegese, kann aber die Handhabung einer streng wissenschaftlichen Methode nicht ersetzen. 2. Der Exeget darf sich den Zugang zur Aussageabsicht der biblischen Texte nicht durch seine eigene weltanschauliche Gebundenheit und durch unkritische Identifizierung mit dogmatischen Positionen verstellen lassen. Er muß um die Gefahr jener Exegese wissen, die als »Eisegese« zu bezeichnen wäre.

Hiernach ergibt sich uns für die Erhellung der Aufgabe der Exegese folgende Fragestellung: Was vermag die Exegese aufgrund ihrer methodischen Prinzipien zu leisten, und wie läßt sich die so geübte exegetische Arbeit als Theologie verstehen?

1. Exegese als historische Wissenschaft

Manche Theologen machen der Exegese, vor allem der katholischen Exegese, gerne den Vorwurf, den man, etwas vereinfacht, so wiedergeben kann: »Die Exegeten betreiben zu viel Philologie und Archäologie und zu wenig Theologie.« Daran scheint berechtigt zu sein, daß die Exegese als theologische Aufgabe manchmal in der etwas zu sehr in den Vordergrund gestellten Erklärung des Einzelmaterials der biblischen Texte unterzugehen droht. So erschöpft sich z. B. die Exegese von Jo 4, 11 sicher nicht in der Feststellung, wie tief der Jakobsbrunnen ist, den man heute noch in der Nähe von Nablus den Pilgern zu zeigen pflegt. Und das Problem der »Brüder Jesu« (Mk 3, 31–35 u. ö.) läßt sich nicht allein dadurch lösen, daß man den Begriffsumfang des Wortes »Bruder« diskutiert. Aber die theologische Aufgabe der Exegese ist auch damit noch nicht erfüllt, daß wir in den Evangelien feststellen können, was auf den »historischen Jesus« und was auf die urchristliche »Gemeinde« zurückgeht. Umgekehrt wird man allerdings gerade für eine theologisch belangvolle Schriftauslegung die Anwendung der Regeln der historisch-kritischen Methode fordern müssen⁵.

Jeder Text muß im Zusammenhang mit seiner Zeit gesehen werden. Die Aussage des Evangeliums ist zunächst Botschaft an die Generation des Evangelisten, wie auch die Briefe des Apostels Paulus zunächst Worte in die jeweilige Situation der betreffenden Gemeinden und Antworten auf die Fragen eben dieser konkreten Gemeinden sind. Die Tatsache, daß es mehrere Evangelien gibt, zeigt, daß das Evangelium zu einer anderen Zeit und in einer veränderten

⁵ Vgl. hierzu K. H. SCHELKLE, *Das Neue Testament. Eine Einführung*, Kevelaer 1963, 33f; A. VÖGTLE, *Fortschritt und Problematik der neutestamentlichen Wissenschaft*, in: *Exegese und Dogmatik*, hrsg. v. H. VORGRIMLER, Mainz 1962, 53–68, bes. 63f; R. SCHNAKENBURG, *Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit*, in: *Bibel und Leben* 5 (1964) 220–236; R. PESCH, *Exegese als Wissenschaft. Über ihre Aufgabe und ihre Grenze*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 433–445 und H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1967.

Situation immer wieder neu geschrieben werden mußte. Hiermit stellt sich das Problem der Aktualisierung als das Problem des Verstehens von Überlieferung schon im Neuen Testament selbst.

Wird so der zeitgebundene Charakter der heiligen Schriften anerkannt und vorausgesetzt, erkennt man ferner, daß die biblischen Texte in der vorliegenden Form selbst schon das Ergebnis einer umfassenden Traditionsgeschichte sind, bevor sie als *Heilige Schrift* kanonische Geltung erlangten; dann wird die Erforschung eben der den biblischen Schriften vorliegenden Traditionen zu einer vorrangigen Aufgabe der Exegese. Hierzu dient vor allem die »Formgeschichte« mit ihren Gesetzen zur Aufspürung der ursprünglichen Überlieferungseinheiten und zur Erforschung ihres »Sitzes im Leben«. Die Erkenntnisse der formgeschichtlichen Methode haben sich vor allem im Bereich der Evangelienauslegung als sehr fruchtbar erwiesen, obwohl zugleich auch an der Frage nach den »Tatsachen«, von denen die Überlieferung spricht, ihre Grenze sichtbar wird.

Mit Hilfe der »Formgeschichte« ist es möglich geworden, in die Zeit der vorevangeliaren Traditionsbildung vorzustoßen. Das führt zu einem doppelten Ergebnis: Auf der einen Seite wird deutlich, wie die Überlieferung von Jesus zu ihrer endgültigen Form in den Evangelien drängt. Andererseits wird die Geschichte der urchristlichen Gemeinden, die diese Traditionen geformt und weitergetragen haben, deutlicher, insofern sich ihr Interesse an Jesus, verbunden mit verschiedenen zeitgegebenen Bedürfnissen und Tendenzen, in diesen von ihnen bewahrten Traditionen widerspiegelt. Dadurch fällt also neues Licht in die Geschichte der Anfänge des Christentums. Doch wird dafür ein hoher Preis gefordert: Durch die Auflösung der Evangelien in Einzelüberlieferungen droht nicht nur die Ganzheit der Geschichte Jesu, sondern auch die Einheit des Evangeliums als des *einen* Kerygmas verlorenzugehen. Die Gefahr muß ernstgenommen werden. Denn es geht der Exegese schließlich nicht um historische Erkenntnisse um ihrer selbst willen, sondern um die Historie, in der und aus der die Geschichte Jesu verständlich werden soll. Aber man begegnet der genannten Gefahr nicht dadurch, daß man die Form- und Traditionsgeschichte als ganze ablehnt, sondern es bedarf der sorgfältigen Handhabung ihrer methodischen Erkenntnisse, die sich das Ergebnis ihrer Forschung nicht unkritisch mit der Methode zugleich von modernen philosophischen und theologischen Axiomen vorgeben läßt, die die Entstehung der »Formgeschichte« mitbestimmt haben⁶. Als fester Ausgangs-

⁶ Hierher gehört vor allem die Überzeugung Bultmanns, daß es in der neutestamentlichen Exegese allein auf das Kerygma der urchristlichen Gemeinde bzw. Gemeinden ankomme und daß für das Verständnis der »Gemeintheologie« ein Zurückfragen nach dem

punkt für weitere Forschungen auf form- und traditions- geschichtlicher Basis kann die Einsicht in den besonderen literarischen Charakter der Evangelienüberlieferung⁷ gelten. Die Evangelien selbst können nun nicht mehr als Lebensbeschreibungen Jesu im modernen Verständnis des Wortes mißverstanden werden. Damit ist aber noch nichts über die Bedeutung der Evangelien für das Verständnis der Geschichte Jesu ausgesagt. Läßt sich die Geschichte Jesu auch nicht im Sinne einer Biographie unmittelbar aus den Evangelien erheben, so läßt sich durch die historisch-kritische Evangelienforschung doch eine neue Basis für das theologische Verständnis der Geschichte Jesu gewinnen, insofern diese im Neuen Testament nicht zuerst als historische Darstellung, sondern als Kerygma relevant wird und insofern sie so dem Glauben der Christen als verbindliche Geschichte begegnet. Diese neue Basis ist die lebendige urchristliche Glaubensüberlieferung, deren Bekenntnis zu Jesus sich in den Einzeltraditionen, aber auch in den Evangelienchriften als theologische Entwürfe eines umfassenden verbindlichen Bekenntnisses zur Heilsbedeutung Jesu niedergeschlagen hat. Daß die innere Ganzheit der Geschichte Jesu über aller, durch die formgeschichtliche Arbeit sichtbar werdenden Pluralität der Tradition in der Theologie der einzelnen Evangelien wahrgenommen wird, ist der Beitrag der »redaktionsgeschichtlichen« Betrachtungsweise zur traditionsgeschichtlichen Erforschung der Evangelien. Die »redaktionsgeschichtliche« Auslegung unterscheidet sich von der formgeschichtlichen Methode dadurch, daß sie die dem Evangelisten vorgegebene Überlieferung nicht nur hinsichtlich ihrer Bedeutung als vorevangeliare Bekenntnisaussage zu verstehen sucht, sondern hinsichtlich ihrer theologischen Aussagefunktion, die sie nun im redaktionellen Rahmen

»historischen Jesus« und seiner Verkündigung ohne Bedeutung sei. Auf die Gefahren, die der Exegese durch eine ungeprüfte Verwendung der »Formgeschichte« erstanden sind bzw. entstehen, machte schon E. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940, aufmerksam. Daß bei aller Kritik an den theologischen Implikationen der »Formgeschichte«, vor allem in der Zeit ihrer Entstehung jedoch die positiven methodischen Erkenntnisse für die Exegese nicht ungenutzt bleiben dürfen, das fordert mit Nachdruck vor allem R. SCHNACKENBURG, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 85 (1963) 16–32; ders., in: *LThK* ²IV, *Formgeschichtliche Methode*. Vgl. auch H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1966, 128–135.

⁷ Die Unterscheidung der literarischen Gattungen der biblischen Texte wird mit einer gewissen Selbstverständlichkeit schon von der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (PIUS XII., 1943) gefordert. Die *Instructio de historica Evangeliorum veritate* vom 21. 4. 1964 schärft die Beachtung »aller gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung« ein, um die »bleibende theologische Bedeutung der Evangelien besser aufzuzeigen« zu können (nach J. A. FITZMYER, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart ²1966, 47).

des Gesamtwerkes des einzelnen Evangelisten auszuüben hat⁸.

Ein Beispiel mag das Gesagte veranschaulichen. Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1–9) kann formgeschichtlich aus dem Rahmen des Markusevangeliums herausgelöst und als ursprünglich selbständige Überlieferungseinheit ausgelegt werden. Wir finden das Gleichnis als Einzeltradition in den Versen 3–9. Ob und wieweit uns in diesen Versen die »ipsissima vox Jesu« vorliegt, braucht hier nicht im einzelnen erörtert zu werden⁹. Jedenfalls müssen auch die in die Evangelien aufgenommenen Gleichnisse Jesu unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten zunächst als Überlieferungen der urchristlichen Gemeinden gewertet werden¹⁰.

Das Gleichnis vom Sämann kann nun nach seinem Wortlaut, d. h. aus sich und nach Maßgabe der für die literarische Gattung »Gleichnisse« geltenden Auslegungsgrundsätze, interpretiert werden. Die Aufgabe der Exegese besteht in diesem Falle darin, das Gleichnisbild einheitlich auf seinen Sachgehalt zu durchschauen. Dieser ist bei den Gleichnissen Jesu in der Regel ein besonderer Aspekt der Reichgottesbotschaft. In unserem Beispiel liegt der Blickpunkt, von dem aus die gemeinte »Sache« deutlich wird, in dem Kontrast zwischen vergeblicher Aussaat und überreicher Ernte. Der scheinbar vergeblichen Predigt Jesu und seiner Gemeinde steht die eschatologische Fülle Gottes, der durch sein Wort wirkt, gegenüber. Hierauf läuft die Auslegung der Einzeltradition hinaus.

Nun läßt sich bei der Exegese einer traditionell vorgegebenen Perikope der Rahmen des Evangeliums, in dem diese

⁸ Nachdem die formgeschichtliche Methode durch die entscheidenden Arbeiten von R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1961 und M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1961 den Gang der neueren Evangelienforschung maßgeblich bestimmt hat, liegen seit einiger Zeit auch gute Arbeiten vor, die die Einseitigkeit der »Formgeschichte« durch die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise zu überwinden suchen, ohne diese als Methode dadurch überflüssig zu machen: W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1959; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1962; G. BORNKAMM/G. BARTH/H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen 1965; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaia 6,9–10 in der Theologie der Synoptiker*, München 1961.

⁹ Vgl. hierzu bes. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962, 7.

¹⁰ Vgl. die *Instructio de historica Evangeliorum veritate* zit. nach: J. A. FITZMYER, a. a. O. 41: »Um die Zuverlässigkeit der Evangelien-tradition sachgerecht aufzuweisen, hat der Exeget die drei Überlieferungsphasen zu berücksichtigen, durch die hindurch Lehre und Leben Jesu auf uns gekommen sind...« (2). Vgl. hierzu auch A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT*, Freiburg-Basel - Wien 1966, 95: »Der dreifache Sitz der Jesusüberlieferung«.

erscheint, nicht als gleichgültig abtun. Es ist vielmehr zu fragen: In welchem Zusammenhang und mit welcher erkennbaren Absicht teilt uns der Evangelist diese Überlieferung mit? Eine solche »redaktionsgeschichtliche« Betrachtungsweise läßt eine gewisse Spannung zwischen der ursprünglichen Überlieferungseinheit und dem redaktionellen Rahmen erkennen, der auf das Konto des Evangelisten geht. Während in den Versen 3–9 ein Gleichnis mitgeteilt wird, spricht der Evangelist in den Versen 1–2 deutlich von der »Lehre« Jesu, was nach dem eigenen Verständnis der Gleichnisse im Neuen Testament als kerygmatische Anreden¹¹ nicht ohne weiteres dasselbe ist. Ungeachtet ihrer ursprünglichen formalen Eigenständigkeit behandelt Markus die Gleichnisse als Beispiele der »Lehre« Jesu. Auf diesem Unterschied scheint allerdings kein großes Gewicht zu liegen, denn »Lehre« ist bei Markus eine mehr schematische Charakterisierung der Verkündigung Jesu, so daß nach 1,27 auch die Wunder Jesu als »Lehre« begriffen werden¹². Die Gleichnisse sind also nicht Beispiele der Lehrtätigkeit Jesu im engeren Sinne, sondern seines umfassenden messianischen Wirkens an den Menschen. Sind die Gleichnisse so im Sinne des Markus als »Evangelium« (1, 1) zu verstehen, darf doch andererseits nicht ihre besondere Funktion übersehen werden, die ihnen der Evangelist aufgrund seiner Interpretation in den folgenden Versen (10–12) gibt. Die in diesen Versen zum Ausdruck gebrachte Relevanz der Verkündigung Jesu als Medium eschatologischer Scheidung kann im Sinne des Markus auch für das Verständnis des Gleichnisses vom Sämann nicht unberücksichtigt bleiben.

Es zeigt sich also, daß die redaktionsgeschichtliche Auslegung das einzelne Überlieferungsstück stärker vom Ganzen des Evangeliums und damit von der besonderen theologischen Intention des Evangelisten her zu verstehen sucht. Für die Erarbeitung einer Exegese kommt es nun entscheidend darauf an, daß Form- und Redaktionsgeschichte deutlich unterschieden werden. Die einzelnen Perikopen der Evangelien lassen sich entweder von dem vor der Evangelienschreibung liegenden Ort der Einzelüberlieferung, d. h. vom »Sitz im Leben« der überliefer-

¹¹ Gerade das Gleichnis vom Sämann läßt deutlich erkennen, daß die Situation der Hörer in ihrer Fragwürdigkeit mit in das Gleichnisgeschehen aufgenommen ist. E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen ³1964, 35, sieht den Anredecharakter der Gleichnisse besonders in dem »Phänomen der Verschränkung« gegeben: »In der Parabel verschränkt sich das Urteil des Erzählers über die fragliche Situation mit dem der Hörenden«. Vgl. auch J. BLANK, *Marginalien zur Gleichnisauslegung*, in: *Bibel und Leben* 6 (1965) 50–60.

¹² Entscheidend ist nach Markus nicht, was Jesus im einzelnen lehrte, sondern daß seine Verkündigung wie auch seine Wundertätigkeit den Eindruck des Neuen und Unerhörten erweckten: »Denn er lehrte sie in Vollmacht« (1,22; vgl. 1,27; 11,18).

den Gemeinde aus exegesieren oder von der theologischen Konzeption des Redaktors aus, der der Überlieferung ihren endgültigen »Sitz« im Evangelium gegeben hat. Die Exegese läßt sich aber nicht von beiden Standorten aus auf einmal durchführen. In dieser Hinsicht besteht in unserer Exegese nicht immer volle Klarheit.

2. Exegese als Theologie

Die Aufgabe der Exegese ist, methodisch gesehen, zunächst eine Aufgabe der historischen Wissenschaft. Ihr Ergebnis ist die Feststellung, was wer wem wann gesagt hat. Doch ist damit die eigentliche Aufgabe des Exegeten noch nicht erfüllt. Diese stellt sich dem Schriftausleger dadurch, daß er es nicht mit einem beliebigen Text einer abgestandenen Vergangenheit zu tun hat, sondern mit einem Text, den er als Wort Gottes glaubt. Die Verbindlichkeit des biblischen Wortes als Wort Gottes läßt sich nun nicht mit Hilfe exegetischer Methoden allein erweisen, sie ist aber als hermeneutische Voraussetzung der Exegese ernst zu nehmen.

Noch bevor der Exeget angefangen hat, nach dem Sinn des Schrifttextes zu fragen, steht er in einem bestimmten engagierten Verhältnis zu diesem Text. Dieses Verhältnis konstituiert sich für den gläubigen Exegeten in zweifacher Weise, nämlich durch den Glauben, in dem er selbst steht, und durch die Aufgabe, die ihm dieser Glaube als Glaube der Christen heute stellt. Das bedeutet für den Vorgang der Exegese, daß sich der Exeget als Glaubender immer schon von einem vorgegebenen Glaubensverständnis leiten läßt, das in der Regel ein bestimmtes Glaubensverständnis der Kirche ist. Seine Aufgabe konkretisiert sich dann im Hinblick auf seine bekenntnismäßige Gebundenheit darin, daß er den Fragen, die den Glaubenden aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses je neu und je anders erstehen, die erhellende Antwort, die diese vom biblischen Wort als dem Wort Gottes erwarten, nicht schuldig bleibt, soweit das Verstehen des biblischen Wortes der Verstehenshilfe durch eine exegetische Klärung bedarf. Indem er in der Exegese die biblischen Texte immer auch nach der Herkunft unseres heutigen Glaubensbekenntnisses befragt, leistet er der Verbindlichkeit des heutigen Glaubensverständnisses einen unentbehrlichen Dienst. Dieser besteht näherhin nicht nur in einer sachlichen Information über theologische Zusammenhänge in den biblischen Schriften, sondern auch in der *kritischen Funktion*, die das als Wort Gottes geglaubte biblische Wort an unserem heutigen Glaubensverständnis zu leisten hat, u. U. bis hin zur völligen Destruktion fragwürdiger vorgegebener Verständnisse.

Die so verstandene theologische Aufgabe leistet der Exeget nicht dadurch, daß er an seine methodisch historische Arbeit noch einen »erbaulichen« Teil anhängt. In der fach- und sachgerecht durchgeführten Exegese erfüllt er die theologische Aufgabe. In der Treue zu ihren Prin-

zipien ist Exegese Theologie. So und nur so erfüllt der Exeget die erwartete Übersetzungsaufgabe im Dienste heutiger Glaubensverkündigung: Das in der Vergangenheit gesprochene, in textlicher Gestalt festgehaltene und von der Kirche als verbindlich verkündete und überlieferte Wort der Schrift soll mit den erforderlichen wissenschaftlichen Hilfsmitteln in unsere Sprache übersetzt, d. h. in unserer Sprache zum Verstehen gebracht werden, so daß uns seine Verbindlichkeit nicht nur als vergangene, so von einer bestimmten, überholten Situation bedingte, sondern als gegenwärtiger Anspruch einsichtig wird¹³. Der vom Exegeten erwartete Dienst am Worte Gottes besteht also darin, daß der heutige Hörer angeleitet wird, das in einer bestimmten Textgestalt aufbewahrte Wort aus seinen philologischen, historischen und weltanschaulichen Voraussetzungen nicht zu lösen, sondern es aus ihnen zu verstehen. Freilich vollzieht sich dann die Entscheidung des Glaubens, in die der Hörer des Wortes gerufen wird, nicht gegenüber der im Text festgehaltenen Aussage als solcher, sondern gegenüber dem in der gegenwärtigen Stunde des Hörens vernommenen Anspruch des in der Vergangenheit bezeugten Wortes. Der Hörende muß sich also auf das Wort Gottes einlassen – nicht als ein als ideologische Wahrheit vorhanden geglaubtes, sondern als ein in die Geschichte ergangenes und in der Geschichte wirksames Wort, d. h. auch als ein die Gegenwart verheißungsvoll bestimmendes Geschehen.

Mit diesen knappen Bemerkungen sollte in aller Kürze die theologische Relevanz der Exegese angedeutet werden. Sie besteht im Grunde genommen darin, daß der Auslegungsvorgang zwar nach feststehenden innerwissen-

¹³ R. SCHNACKENBURG, *Exegese als Zugang zur Verkündigung*, in: *Exegese und Verkündigung*, Stuttgart 1964, 7–22, beschreibt die exegetische Übersetzungsaufgabe folgendermaßen: »Wir müssen vom Ufer der biblischen Sprache abstoßen und das Wort Gottes ›hinübersetzen‹ zum Verständnisbereich des heutigen Menschen« (8). Dann weiter: »Der Exeget erforscht das zurückliegende Ufer, von dem er die Fracht des Gotteswortes sorgsam sammelt und unvermindert, unverdorben auf das diesseitige Ufer, an dem wir leben, bringen will« (9). Wieweit läßt sich aber die beschriebene Bergungsarbeit vom Exegeten tatsächlich so leisten? Wieweit ist es überhaupt möglich, die »Fracht des Gotteswortes« von dem »zurückliegenden Ufer« der biblischen Sprache zu lösen? Gehört nicht die biblische Sprache in einer gewissen Weise unlöslich zum Wort Gottes hinzu, nämlich als der gegebene Ausdruck einer geschichtlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit? Und ist andererseits die Identität von Sprache und Sache nicht eine notwendige hermeneutische Voraussetzung für das Verstehen der Sache in einer bestimmten Sprache? Vgl. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 417: »Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen. Wenn eine jede Sprache eine Weltansicht ist, so ist sie das in erster Linie nicht als ein bestimmter Typus von Sprache (wie der Sprachwissenschaftler Sprache sieht), sondern durch das, was in dieser Sprache gesprochen wird bzw. überliefert ist.«

schaftlichen Prinzipien vor sich geht, daß die Auslegung des biblischen Wortes aber im *Dienste der Verkündigung* erfolgt. Hierbei handelt es sich nicht nur um eine von außen erfolgende Indienstnahme der Exegese durch die Verkündigung. Vielmehr stellt der Dienstcharakter ein inneres Moment an der Exegese selbst dar. Exegese drängt aus sich zur Verkündigung, die ja nichts anderes ist als die vom biblischen Wort selbst geforderte Gestalt, in der dieses geschichtlich wirksam bleibt. An dem Geschehen, das vom biblischen Text zur Verkündigung hinführt, hat die Exegese unvertretbaren dienenden Anteil. Daß sie sich dieser dienenden Funktion im Erfolg ihres wissenschaftlichen Tuns bewußt wird, macht ihre eigentliche theologische Dignität aus.

III. Aktualisierende Auslegung als Aufgabe der Verkündigung

Durch die vorangehenden Ausführungen sollte deutlich geworden sein, daß Exegese und Verkündigung voneinander zu unterscheiden sind, und zwar im Interesse der Verkündigung selbst. Eine gute Exegese ist noch keine gute Predigt. Das schließt aber nicht aus, daß Exegese und Verkündigung miteinander verbunden sind und daß die Verkündigung auf den Dienst der Exegese angewiesen ist. Der Dienst, den der Exeget der Verkündigung zu leisten vermag, besteht eben darin, daß er das tut, was er mit Hilfe der historisch-kritischen Methode tun kann, um die vom biblischen Schriftsteller beabsichtigte Aussage verständlich zu machen. Insofern bereitet er die Aktualisierung des biblischen Wortes als Wort Gottes, d. h. den Aufweis der Verbindlichkeit des biblischen Wortes für die Gegenwart vor. Die Aktualisierung der biblischen Botschaft ist nicht mehr die eigentliche Aufgabe der Exegese, sondern der Verkündigung. Allerdings wird man gegenüber einer einfachen Arbeitsteilung Bedenken anmelden. Die Exegese ist nicht nur Sache des Fachexegeten, sondern auch des Verkündigers, der, wenn er auch nicht jede Exegese selbständig erarbeitet, sich doch das Ergebnis der Exegese kritisch aneignen muß, bevor er überlegt, wie er einen bestimmten Text zur Grundlage seiner Verkündigung machen kann.

Die aktualisierende Verkündigung kann sich auf das Ergebnis der Exegese stützen, darf dieses aber noch nicht als fertiges Kerygma verkündigen. Sie hat nämlich noch den Abstand der Vergangenheit, in der die von der Exegese erarbeitete Aussage ihre ursprüngliche Bedeutung gehabt hat, von unserer Gegenwart zu bedenken. Das bedeutet aber: Sie hat nach der *heutigen* Situation zu fragen, in der die biblische Botschaft als Wort Gottes wirksam werden soll. Sie hat zu erkunden, an welcher Stelle seines Lebens und seiner Erfahrungen dem heutigen Menschen das Heil, das er zu erlangen sucht, zur Frage wird, damit angesichts der Fragwürdigkeit der eigenen Heilerfahrung das biblische Wort als Wort Gottes Heil schaffend wirksam werden kann. Die Verkündigung muß also in

einem ständigen Gespräch mit der Exegese und dem heilsbedürftigen Menschen dieser Zeit zugleich stehen, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Noch anders: Die Predigt muß zu einem »dialogischen« Geschehen werden, das sich zwischen dem Wort Gottes und den Hörern des Wortes vollzieht und in das der Verkündiger beide zu verwickeln sucht. Im Unterschied zur streng wissenschaftlichen Exegese nennen wir die Auslegung, die um die Vermittlung zwischen dem biblischen Wort und seinen Hörern in der Verkündigung bemüht ist, die aktualisierende Auslegung. Ihr geht es um die Schrift nicht als Vergangenheit, sondern als verheißungsvolle Eröffnung der Zukunft, nicht um »geschehene«, sondern um »geschehende Verkündigung«¹⁴.

Daß die Heilsbotschaft im Hinblick auf eine veränderte Zeit und Situation neu aktualisiert werden muß, darum wissen schon die biblischen Schriften selbst. Als Beispiel kann wieder das Gleichnis vom Sämann im Markusevangelium dienen. Diese Evangelien­schrift teilt uns zugleich mit dem Gleichnis auch seine Deutung aus dem Munde Jesu mit: Mk 4, 13–20. Diese »Deutung« erweist sich exegetisch nun als die Auslegung des Gleichnisses, die in einer bestimmten konkreten Situation der Urkirche geübt wurde. Das Gleichnis wird als Allegorie verstanden und nun Zug um Zug auf die Erfahrung der anfänglich missionierenden Kirche ausgelegt. Die »Deutung« des Gleichnisses ist also keine zeitlos gültige, sondern die Aktualisierung der ursprünglichen Gleichnisbotschaft für eine andere Zeit. So wird die von Markus Jesus in den Mund gelegte Deutung zu einer unmittelbaren Aufforderung an die Verkündiger des Evangeliums, sich nicht mit einer nur sachgerechten Exegese zufriedenzugeben, sondern in der Verkündigung die Seite der biblischen Überlieferung zu betonen, die zur Erhellung unserer wahren Situation als Heilssituation werden kann, so daß die überlieferte biblische Perikope als uns heute angehende Heilsbotschaft gehört wird. Das bedeutet keineswegs ein willkürliches Umgehen mit dem biblischen Text. Ob etwa die Allegorese heute als die überzeugendste Weise der Auslegung angesehen und wieweit sie legitim von uns exegetisch genutzt werden kann, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls muß auch die Verkündigung, die um der Aktualisierung der biblischen Botschaft willen verdeutlichende Akzente setzt, vor der Exegese und ihren Methoden, was die Auslegung der Schrifttexte angeht, bestehen können. Auch die in Mk 4, 13–20 mitgeteilte »Deutung« des Gleichnisses vom Sämann steht trotz ihrer uneschatologisch anmutenden Tendenz nicht in einem schlechthinnigen Gegensatz zu der eschatologischen Deutung, die

¹⁴ G. EBELING, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 319–348, hier 347.

sich uns aus dem Zusammenhang von Mk 4,1-9 mit 4,10-12 ergibt. In der allegorischen Deutung von 4,13-20 erscheint die eschatologische Spitze noch in der Schilderung des überwältigenden Erfolgs der Mission. Von einem solchen überwältigenden Erfolg konnte aber auch zur Zeit des Markus nicht in dem Sinne die Rede sein, daß damit der immer noch leicht überschaubare Missionserfolg gemeint wäre. Der gemeinte Erfolg ist letztlich die Sache der erwarteten Offenbarung Gottes.

Aktualisierende Auslegung ist somit als eine ständig neu zu vollziehende Aufgabe der Verkündigung zu beschreiben. Das bedeutet aber, daß die Predigt, die wir als Christen verantwortlich auszurichten haben, nicht schon mit einer einmaligen gelungenen Aktualisierung der biblischen Botschaft endgültig fertig ist und dem Prediger in dieser Gestalt jetzt beliebig zur Verfügung steht, sondern daß sie selbst teilnimmt an der Ruhelosigkeit des Kerygmas, das schon in der Heiligen Schrift selbst einen sehr differenzierten sprachlichen Ausdruck angenommen hat. Allerdings vermag das Kerygma nicht anders als in den je neu zu leistenden Aktualisierungen zu seinem Ziel zu gelangen. So erweist sich in dem Erfordernis stets neuer Aktualisierungen nicht nur die viatorische Gestalt des Kerygmas, sondern auch seine eigentliche, von Gott als seinem Ursprung gewirkte Kontinuität in aller Diskontinuität wechselnder kerygmatischer Entwürfe.

Die Bedeutung der Caritas in der heutigen Pastoral

Die anregende Neubesinnung der Pastoraltheologie auf ihre eigentliche Aufgabe, nämlich der Heilsverwirklichung in der Gegenwartssituation durch das ganze Leben der Kirche zu dienen, führt zur kritischen Überprüfung der bisherigen Strukturen und Methoden der kirchlichen Heilssorge und zu neuen Schwerpunktbestimmungen, die vielfältig angeregt sind durch den Aufbruch in der gesamten Theologie, vor allem auch durch das neue Selbstverständnis der Kirche. In der pastoralen Literatur zeichnen sich einige besonders aktuelle Akzentsetzungen ab, so z. B. das Bemühen um zeitgemäße Wort-Gottes-Verkündigung, die richtige Einstufung der Schulkatechese in den Rahmen der ganzen Pastoral, die Förderung der Erwachsenenbildung, die Hinführung der Gläubigen zu bewußter und voller Teilnahme an der Liturgie der Eucharistie und der anderen Sakramente, das Ernstnehmen der Mitarbeit und Mitverantwortung der Laien im kirchlichen Leben und in der Welt usw. Seltener wird die Frage nach der Stellung der Caritas in der heutigen Pastoral und deren Anpassung an die Zeiterfordernisse und veränderten sozialen Strukturen gestellt¹. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß die Problematik der heutigen Caritasarbeit nicht genügend erkannt wird. Die institutionalisierte Caritasätigkeit auf gemeindlicher, regionaler, nationaler und gesamtkirchlicher Ebene scheint die gestellten Aufgaben den Erwartungen entsprechend zu bewältigen. Mit der Entwicklung und dem Fortschritt der Sozialarbeitswissenschaft im profanen Bereich setzte man sich bisher noch zu wenig auseinander. Heute mehrt sich aber der offene Widerspruch gegen Bezeichnung, Institution und Arbeitsweise der Caritas als organisierter kirchlicher Liebestätigkeit². Eine ernste Besinnung auf das Wesen, die Aufgaben und die Methoden dieser pastoralen Sparte in der Gegenwartssituation drängt sich also auf³.

Der Ausdruck »Caritas« für die Bezeichnung der organisierten kirchlichen Liebestätigkeit wird heute vielfach abgelehnt. Die Gründe dafür sind verschieden. Einerseits wird – zu Recht oder zu Unrecht – gesagt, »Caritas« wecke die Vorstellung eines veralteten, unzeitgemäßen Fürsorgemodells; andererseits wird bewußt oder uneingestanden die religiöse Komponente, die im Begriff

I. »Caritas« oder »Kirchliche Sozialarbeit«?

¹ R. VÖLKL, *Caritas als Grundfunktion der Kirche*, in: ARNOLD / RAHNER / SCHURR / WEBER (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 385–412.

² Ders., *Kirchliche Caritas in der heutigen Welt*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie II/2*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 405. HUNZIKER / ZILTENER, *Strukturplan der Sozialarbeitswissenschaft*, in: *Caritas. Monatsschrift des Schweizerischen Caritasverbandes* 43 (1965) 226.

³ *Die Kirche und die Sozialeinrichtungen*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie II/2*, a. a. O. 389–423. A. ZIEGLER, *Thesen zum Verhältnis von Sozialarbeit und Theologie*, in: *Caritas* 43 (1965) 298–302. K. RAHNER, *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit*, in: *Caritas* 45 (1967) 354–365.

»Karitas« mitschwingt, als der Sozialarbeit unsachgemäß bekämpft. Man nennt den Ausdruck »Karitas« unzutreffend, ja irreführend, weil die meisten Leistungen der Caritas eine Angelegenheit der sozialen Gerechtigkeit seien und nicht der Liebe. Um den »sachlich gewiß weithin unbegründeten Vorurteilen gegenüber der ›Caritas‹ ... und vor allem dem Vordringen des Begriffs ›sozial‹ im heutigen Sprachgebrauch Rechnung zu tragen«, schlägt Vökl im Handbuch der Pastoraltheologie vor, die Bezeichnung »Kirchliche Sozialarbeit« für die karitative Tätigkeit der Kirche einzuführen und zu gebrauchen⁴. Damit scheint aber wenig gewonnen zu sein, wenn nicht mit dem Wechsel der Bezeichnung zugleich die Ursachen der Einwände gegen Institution und Arbeitsweise der organisierten kirchlichen Liebestätigkeit beseitigt werden. Zudem ist es fraglich, ob sich die Termini »Karitas« und »Kirchliche Sozialarbeit« tatsächlich decken. Wenn es auch bis heute keine eindeutige Definition der *Sozialarbeit* gibt⁵, so wird der Begriff doch meist in einem engeren Sinn als »Karitas« gebraucht, nämlich für das organisierte, planmäßige Bemühen, »mittels spezifischer und personaler Methoden die Einordnung des einzelnen, der Familien, Gruppen und größeren Gemeinschaften in ihre soziale Umwelt und die Stärkung sozialer Ordnung durch Reifungshilfe zu erreichen. Die Sozialarbeit deckt heilend oder vorbeugend die für die soziale Entordnung verantwortlichen Bedürfnisse mit dem Sozialen als Mittel der Hilfe. Sie verwendet es, indem sie die individuellen Kräfte der Hilfsbedürftigen und der Helfer, die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Hilfsquellen der Gesellschaft einsetzt und fördert«⁶. Diese Definition trifft auch für einen großen Teil der Caritasarbeit zu, so daß die Spezifizierung »kirchliche« Sozialarbeit nur den Unterschied in der Trägerschaft dieser sozialen Bemühungen bezeichnet, nicht aber die Zielsetzung oder die Methoden. Dabei muß man sich hüten, »kirchlich« gleichzusetzen mit »hierarchisch« oder »amtskirchlich«. Die Spezifizierung trifft auch für jegliche Sozialarbeit zu, die von einer Gruppe von Laien, die bewußt als Glieder der Kirche handeln, geleistet wird.

Trotzdem scheint der Begriff *Karitas* mehr zu umfassen als »kirchliche Sozialarbeit«, nämlich auch sämtliche regionalen oder weltweiten okkasionellen oder langfristigen Hilfsaktionen wie Flüchtlingshilfe, Katastrophenhilfe, Hungeraktionen, Entwicklungshilfe usw. Viele dieser

⁴ R. VÖKL, *Kirchliche Caritas in der heutigen Welt*, a. a. O. 405.

⁵ Vgl. M. FREYTAG, *Sozialarbeit*, in: A. KLOSE (Hrsg.), *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck-Wien-München 1964, 1007–1008.

⁶ A. HUNZIKER, *Theorie und Nomenklatur der Sozialarbeit*, in: *Formen und Führen* 21 (1964) 46–47.

R. BLUM, *Soziologische Konzepte der Sozialarbeit*, in: *Formen und Führen* 23 (1964) 7–8.

Hilfeleistungen sind zwar schon von der Gerechtigkeit und sozialen Ordnung her gefordert. Die Kirche soll sich aber auch an diesen Werken subsidiär beteiligen oder »je nach den Umständen von Zeit und Ort Werke zum Dienste an allen, besonders an den Armen, in Gang bringen«⁷. Das *Motiv und Maß* allen kirchlichen sozialen Wirkens ist grundsätzlich die *Liebe Gottes*, die den Christen durch den Heiligen Geist in Jesus Christus geschenkt ist (Röm 5,5. 1 Jo 4,9) und im Sinne des neuen Gebotes Christi (Jo 13,34f) in selbstloser *Bruderliebe* sichtbaren Ausdruck finden soll⁸. Allerdings darf die Caritas nicht für sich beanspruchen, daß nur sie aus Liebe sozial tätig ist oder daß nur durch sie die göttliche Liebe in der Welt und unter den Menschen verwirklicht wird. Beides kann auch für die profane Sozialarbeit durchaus zutreffen, was in einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten noch genauer zu durchleuchten wäre. Die beiden Aspekte dürften aber im Caritaswirken niemals fehlen. Aus diesen Gründen sollte man nicht allgemein die gebräuchliche, eindeutige Bezeichnung »Caritas« für die kirchliche Liebestätigkeit aus rein taktischen Gründen aufgeben, sondern dem Sinngehalt zu entsprechen suchen.

II. Caritas als Grundfunktion der Kirche

Wie die Verkündigung des Wortes Gottes, der Kult der Eucharistie, die Sakramente, die Lebensgestaltung der Christen aus dem Glauben, so gehört auch das Zeugnis der Liebe in den Gemeinden, den Teilkirchen und der Gesamtkirche zu den Grundfunktionen, zum Selbstvollzug der Kirche⁹. In diesen Grundfunktionen kommt das Wesen der Kirche zum Ausdruck, daß nämlich in ihr und durch sie die Wahrheit und die Liebe Gottes in Jesus Christus den Menschen aller Orten und Zeiten gegenwärtig ist. Diese Liebe kann nicht in der Gesinnung der Gläubigen verborgen bleiben, sondern drängt zur Tat, in der sie erst glaubhaft und greifbar wird. Dieses Selbstverständnis der Kirche wurde durch das Konzil vertieft und bestätigt. Papst Paul VI. betonte in der Eröffnungsrede zur 4. Konzilssession (14. Sept. 1965), daß die Liebe Wesensmerkmal der Kirche und des Konzils sein muß: »Die Kirche ist eine Gesellschaft, gegründet auf der Liebe und von der Liebe geleitet ... Die Liebe, die unsere Gemeinschaft beseelt, schließt sich nicht gegen die Menschen ab; sie macht uns nicht abseitig, egoistisch. Da die Liebe von Gott kommt, erschließt sie uns vielmehr den Sinn für Universalität, unsere Wahrheit drängt uns vielmehr zu tätiger Liebe ... Während andere Ideologien und Bewegungen ganz andere Prinzipien für den Aufbau der menschlichen Kultur verkünden, Macht, Reichtum, Wis-

⁷ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* (Kirche/Welt), Art. 42.

⁸ Vgl. R. VÖLKL, *Kirchliche Caritas*, a. a. O. 398–399.

⁹ *Handbuch der Pastoraltheologie* I, a. a. O. 216–412. Vgl. *LThK*² II, 942.

senschaft, Kampf, Interessen oder anderes, verkündet die Kirche die Liebe. Das Konzil ist ein feierlicher Akt der Liebe. Christus stehe uns bei, daß es wirklich so sei«¹⁰.

Die Konzilsdokumente sind von diesem Selbstverständnis der Kirche erfüllt und bezeichnen die Liebe, die Caritas, als eine Wesensfunktion. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche heißt es: »Gott gießt seine Liebe in unsere Herzen aus durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (vgl. Röm 5,5). Daher ist die erste und notwendigste Gabe die Liebe, durch die wir Gott über alles und den Nächsten um Gottes willen lieben. Damit aber die Liebe wie ein guter Same in der Seele wachse und Frucht bringe, muß jeder Gläubige ... sich dem tatkräftigen Bruderdienst und der Übung aller Tugenden widmen. Denn die Liebe als Band der Vollkommenheit und Fülle des Gesetzes (vgl. Kol 3,14; Röm 13,10) leitet und beseelt alle Mittel der Heiligung und führt sie zum Ziel. Daher ist die Liebe zu Gott wie zum Nächsten das Siegel des wahren Jüngers Christi«¹¹. »Die Kirche umgibt alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern und sucht Christus in ihnen zu dienen«¹².

Besonders deutlich wird im Dekret über das Laienapostolat die Caritas als Grundverpflichtung der Kirche hervorgehoben: »Das größte Gebot im Gesetz ist, Gott zu lieben aus ganzem Herzen und seinen Nächsten wie sich selbst (vgl. Mt 22,37-40). Dieses Gebot der Nächstenliebe machte Jesus zu seinem besonderen Gebot ... und er hat die Liebe zum Zeichen seiner Jünger bestimmt mit den Worten: »Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt« (Jo 13,35). Wie darum die Kirche schon in ihrer Frühzeit eine Agapefeier mit dem eucharistischen Mahl verband und so, als Ganzes durch das Band der Liebe um Christus geeint, in Erscheinung tritt, wird sie zu allen Zeiten an diesem Zeichen der Liebe erkannt, und wenn sie sich auch über alles freut, was andere in dieser Hinsicht tun, nimmt sie doch die Werke der Liebe als ihre eigene Pflicht und ihr unveräußerliches Recht in Anspruch. Der barmherzige Sinn für die Armen und Kranken und die sogenannten karitativen Werke, die gegenseitige Hilfe zur Erleichterung aller menschlichen Nöte, stehen deshalb in der Kirche besonders in Ehren«¹³.

¹⁰ Herder-Korrespondenz 19 (1965) 629.

¹¹ Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (Kirche), Art. 42; ferner Art. 8, 13, 41. *Kirche/Welt*, Art. 21, 24, 27, 38, 41, 42.

¹² *Kirche*, Art. 8. Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius* (PrAusb.), Art. 8.

¹³ Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (Laienap.), Art. 8; ferner Art. 3, 4, 16, 31c.

III. Caritas in der Gegenwartssituation

1. Kennzeichen der Gegenwartssituation

Da sich die Pastoraltheologie mit dem ganzen Selbstvortrag der Kirche und der Heilssorge in der Gegenwart befaßt, kommt ihr auch die Aufgabe zu, sich mit der Verwirklichung der Caritas entsprechend den sozialen Erfordernissen der heutigen Zeit und der verschiedenen Regionen auseinanderzusetzen. Eine gründliche Analyse der Gegenwartssituation, insbesondere der aktuellen sozialen Verhältnisse und deren Auswirkungen auf das soziale Verhalten des einzelnen und der sozialen Gruppen, ist Voraussetzung für sachgerechte und wirksame Caritasarbeit.

Eine treffliche, knappe Skizzierung der Situation unserer heutigen Zeit stellt die Pastoralkonstitution ihren Ausführungen über die Kirche in der Welt von heute voraus¹⁴. Eingehender befaßt sich das Handbuch der Pastoraltheologie mit der Analyse und theologischen Deutung der Gegenwartssituation¹⁵. Beide Zeituntersuchungen stellen fest, daß sich beinahe sämtliche Lebensstrukturen in einer tiefgreifenden Wandlung befinden. Die bisher weitgehend *statische* Lebensordnung wird von einer mehr und mehr *dynamischen* abgelöst. Diese Veränderung ist durch verschiedene Ursachen bedingt. Eine der bedeutendsten ist die *Industrialisierung* mit ihren vielfältigen Auswirkungen auf das soziale Leben. Sie fördert eine freizügige *Mobilität* horizontaler und vertikaler Art. Der häufige Wechsel des Wohn- und Arbeitsortes, die Trennung von Wohn- und Arbeitsstätte sind zur Selbstverständlichkeit geworden. Wirtschaft und Industrie begünstigen die Aufstiegschancen begabter und strebsamer Menschen ohne Rücksicht auf deren soziale Herkunft und Prägung. Mit der Industrialisierung hängt auch die zunehmende *Verstädterung* als Kennzeichen unserer Zeit zusammen. Diese wirft ihrerseits eine Menge politischer, wirtschaftlicher und sozialer Probleme auf und führt zur Bildung eines besonderen städtischen Lebensstils, der auch die Landschaft zunehmend beeinflußt. Die Umschichtung und gewaltige Entwicklung der Wirtschaft und der Bevölkerungsagglomerationen hat den Ausbau und die Spezialisierung der Verwaltung zur Folge. Die *soziale Verflechtung* der Menschen nimmt auf wirtschaftlichem, sozialem, kulturellem und politischem Gebiet ständig zu, ohne zu persönlicheren Bezügen der Menschen untereinander zu führen. Dagegen wird die Abhängigkeit des einzelnen und einzelner Gruppen von Superorganisationen und -institutionen immer größer. Die Industrie ermöglicht durch vermehrte Rationalisierung und Automation gesteigerte Leistungen und dadurch ein viel breiteres Angebot an Konsumgütern. Sie gestattet trotz höherer Produktion eine Verkürzung der Arbeits-

¹⁴ *Kirche/Welt*, Art. 4–10.

¹⁵ *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 178–276.

zeiten, so daß man heute unsere Gesellschaft als *Konsum- und Freizeitgesellschaft* kennzeichnet. Ein weiteres Merkmal unserer Gesellschaft ist der *Pluralismus*. Es gibt heute kaum mehr weltanschaulich geschlossene Regionen, sondern die verschiedenen Wertordnungen und -auffassungen stehen sich überall gegenüber. Die modernen Informations- und Kommunikationsmittel bahnen unterschiedlichen Lebens- und Weltanschauungen den Weg zu den Menschen und zwingen zur Auseinandersetzung.

Der Fortschritt der Technik, die zunehmende Industrialisierung, die modernen Kommunikationsmittel, der Ausbau der Verkehrsverbindungen in alle Teile der Welt tragen dazu bei, daß sich in vielen Bereichen eine *einheitliche Entwicklung der Menschheitsgeschichte* anbahnt. Die Zusammengehörigkeit der Völker, aber auch ihre wirtschaftliche, kulturelle und politische Abhängigkeit nimmt ständig zu.

Alle diese Aspekte der heutigen dynamischen Gesellschaft üben auch einen starken, verändernden Einfluß auf das soziale Verhalten der Menschen und auf die sozialen Verhältnisse der Gesellschaft aus, die es zu beachten gilt, wenn über soziale Bedürfnisse und Hilfe gesprochen werden soll.

Bis in die jüngere Zeit hinein hatte die kirchliche Fürsorge und Wohlfahrtspflege auf dem Feld der sozialen Hilfe weitgehend dominiert. Die sozialen und soziologischen Veränderungen brachten auf dem Gebiet der Sozialeinrichtungen umwälzende Neuerungen. Heute steht die Kirche großen, gut ausgebauten *profanen Hilfsinstitutionen* gegenüber. Die größere soziale Verflechtung und wirtschaftliche Umschichtung verstärkten das Bedürfnis nach neuen sozialen Sicherungen. Vom Staat wurde die Schaffung eigener fürsorglicher und vorsorglicher Sozialeinrichtungen verlangt. Diese sind je nach Ländern verschieden. In der Schweiz sind als wichtige eidgenössische, kantonale und kommunale Sozialinstitutionen z. B. zu erwähnen: die Alters- und Hinterlassenenversicherung, die Invalidenversicherung, die Familienausgleichskassen, die Stipendienfonds, die Spitäler, Psychiatrischen Kliniken, Altersheime, kantonale und kommunale Beratungs- und Fürsorgestellen usw. Daneben gibt es noch eine größere Anzahl halböffentlicher und privater Sozialeinrichtungen: Krankenkassen, SUVA, diverse Unfall-, Katastrophen- und Schadenversicherungen, ferner viele Hilfsorganisationen wie z. B. das Rote Kreuz, Pro Infirmis, Pro Juventute, Pro Senectute usw. Alle diese außerkirchlichen Institutionen tragen dem Bedürfnis einer pluralistischen und sozial hochentwickelten Gesellschaft Rechnung, die nach Sozialhilfestellen ohne bestimmte weltanschauliche und konfessionelle Prägung verlangt.

In der Pastoralkonstitution nimmt die Kirche eine positive Haltung zu den weltlichen Institutionen ein, die der gei-

2. Strukturwandel der Sozialinstitutionen und Sozialaufgaben

A. Institutionen

stigen und sozialen Hebung des Menschen dienen¹⁶. Sie anerkennt nicht nur die Eigengesetzlichkeit des weltlichen Bereiches¹⁷, zu dem auch die soziale Hilfe gehört, sondern muntert die Christen zur Mitarbeit auf: »Die Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe wird immer mehr gerade dadurch erfüllt, daß jeder gemäß seinen eigenen Fähigkeiten und den Bedürfnissen der Mitmenschen zum Gemeinwohl beiträgt und auch die öffentlichen und privaten Institutionen, die der Hebung der menschlichen Lebensverhältnisse dienen, fördert und unterstützt«¹⁸.

Die Kirche kann sich über die Entwicklung der Profanhilfe nur freuen. Sie wird durch die staatlichen und privaten Sozialinstitutionen von vielen Aufgaben entlastet, die sie früher selbst tragen mußte und für deren Bewältigung ihr heute die erforderlichen Mittel fehlen würden. Sie kann sich jetzt anderen, von keiner Hilfsstelle aufgegriffenen Aufgaben zuwenden.

B. Aufgaben

Durch den Wandel der sozialen Verhältnisse in den wirtschaftlich hochentwickelten Ländern ist auch eine Veränderung der *Sozialhilfeaufgaben* eingetreten. Bis in die jüngere Zeit ging es vor allem darum, bedürftigen Einzelpersonen, Familien und Gruppen *materielle* Hilfe zu bieten. Durch die wachsende Konjunktur sowie durch den Ausbau der staatlichen Sozialmaßnahmen verminderte sich die materielle Not beträchtlich. Die heutige Entwicklung der Gesellschaft hat aber zunehmend *persönliche, geistige, psychische Not* zur Folge. Die intensive Mobilität, die Verstädterung, die Anonymität der heutigen Gesellschaft drängen viele Menschen in eine Vereinsamung und Entwurzelung, die das seelische Gleichgewicht zerstört. Dazu stellt das Leben gegenwärtig an jeden einzelnen hohe personale Anforderungen. Die dauernden Auseinandersetzungen mit den verschiedensten Weltanschauungen und Ideologien in der pluralistischen Gesellschaft, die sozialen und beruflichen Aufstiegschancen bei persönlichem Einsatz, die Eigenverantwortung für die Gestaltung der verlängerten Freizeit, die geforderte kritische Selbstbehauptung gegen den Ansturm der verschiedensten Einflüsse der Kommunikationsmittel, der Marktpropaganda und der Mode usw. liefern viele Menschen einer unablässigen personalen Überforderung aus. Die enorme, vielseitige Beanspruchung des heutigen Lebens führt daher oft zu sozialem Versagen einzelner oder einzelner sozialer Gruppen. Diese Tatsache ist in unseren Verhältnissen so kennzeichnend, daß die heutige Sozialarbeit wesentlich als *Integrationshilfe* bezeichnet wird, die nach den Erkennt-

¹⁶ *Kirche|Welt*, Art. 42, 69, 71, 84–90. Vgl. H. SCHUSTER, *Die profane Sozialhilfe und die Stellung der Kirche dazu*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, a. a. O. 398–402.

¹⁷ *Kirche|Welt*, Art. 36.

¹⁸ *Kirche|Welt*, Art. 30; ferner Art. 43, 57, 90.

C. Mentalität

nissen der heutigen wissenschaftlichen Sozialarbeitsmethoden zu leisten sei¹⁹.

Es haben sich in der Gegenwartssituation nicht nur die Sozialinstitutionen und -aufgaben verändert, sondern auch die *Mentalität der Hilfebedürftigen* und die Art und Weise der Hilfeleistungen. Die Hilfesuchenden fordern *allgemeine Sozialleistungen*, denen jeder Makel eines Almosens abgeht. Jene Unterstützungen, bei denen die Hilfe von der Prüfung der Situation oder vom persönlichen Entscheid des Gewährenden abhängig ist, werden weitgehend abgelehnt. Die Hilfeleistungen sollen möglichst *anonym* und rechtlich geordnet sein. Andererseits kann man besonders bei der vorherrschenden persönlichen, seelischen Not nicht mit schematischen, verrechtlichten und verbürokratisierten Maßnahmen helfen, sondern nur mit individueller und persönlicher Hilfe. Aber auch diese moderne Methode der Einzelfallhilfe (Casework) zur Überwindung der Desintegration²⁰ nimmt peinlichst auf die Personwürde des einzelnen Rücksicht. Die leichte Verletzlichkeit der Hilfebedürftigen zeigt sich übrigens nicht nur in unseren Verhältnissen, sondern auch bei jenen Nationen, die sich um Entwicklungshilfe bemühen. Sie bitten nicht um Almosen, sondern fordern von den reichen Ländern Hilfe, auf die sie aus Gründen der Gerechtigkeit Anspruch erheben und die sie ohne jede weitere Verpflichtung und Kontrolle frei verwenden wollen.

3. Folgerungen für die Caritasarbeit

Zeitgemäße Planung und Verwirklichung der Caritas muß sich mit den veränderten Verhältnissen auseinandersetzen. Man darf allerdings aus den oben angeführten Veränderungen nicht allgemeine Schlußfolgerungen ziehen, da diese Wandlungen und Zeitkomponenten nicht in allen Regionen gleich wirksam wurden. Daher müssen die je zuständigen Caritasinstanzen die konkrete soziale Situation untersuchen und entsprechend die Aufgaben und Methoden überprüfen und bestimmen. Es sind daher auf pfarreilicher, diözesaner, nationaler und gesamtkirchlicher Ebene die Fragen zu überdenken: Ist die heutige Struktur und Organisation der Caritas noch zeit- und sachgemäß (klerikale Leitung, ehrenamtliche Hilfskräfte, Sammlungen und Aktionen)? Sind die Aufgaben, die man zu erfüllen sucht, noch aktuell oder durch die soziale Entwicklung und die Hilfe anderer Institutionen hinfällig geworden? Gibt es soziale Nöte und Bedürfnisse, die von der Caritas neu wahrgenommen werden sollten? Sind die bisher angewandten Mittel und Methoden den heutigen Erfordernissen angepaßt oder sind sie zu erneuern?

Die folgenden Ausführungen möchten einige Anregungen zur Überprüfung der Caritasarbeit in der heutigen Sozial-

¹⁹ HUNZIKER/ZILTNER, *Strukturplan der Sozialarbeitswissenschaft*, a. a. O. 221–226.

²⁰ R. BLUM, *Soziologische Konzepte der Sozialarbeit*, Luzern 1964.

A. Die Pfarreikaritas

struktur geben. Für die konkrete Ausformung steht der Intuition ein weites Feld offen.

Die Pfarrei ist und bleibt ein bedeutsames Prinzip der Pastoration, da sich in ihr die Christen unter der Führung eines Amtsträgers zur Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaft zusammenfinden. Die Strukturen der heutigen Gesellschaft durchbrechen allerdings den gemeindlichen Charakter der Pfarrei auf vielfache Weise. Deshalb wäre Seelsorge ohne überpfarreiliche Planung und Betreuung nicht mehr zu verantworten²¹.

Diese allgemeine pastorale Feststellung hat ihre Gültigkeit auch für die Verwirklichung der Karitas in der Pfarrei²². Die folgenden Überlegungen möchten der notwendigen Anpassung der Pfarreikaritas an die heutigen Erfordernisse dienen.

a) Karitas – ein Gemeindeglied

Im Vertrauen auf das Verständnis und die christliche Liebe tragen auch heute noch viele Gläubige ihre menschliche Not ins Pfarrhaus, um von der Fürsorgerin oder vom Seelsorger Hilfe zu erbitten. Das kommt aber mehr sporadisch vor. Eine objektive *Registrierung der vorhandenen Bedürfnisse* ist in den unüberblickbar groß gewordenen Pfarrgemeinden weder dem Pfarrer noch der Fürsorgerin möglich. Einige Gruppen von Pfarreiangehörigen, die situationsbedingt besondere Aufmerksamkeit und Betreuung verdienen (alleinstehende alte Leute, kinderreiche Familien, Witwen und Witwer usw.), lassen sich zwar aus der Pfarreikartothek ermitteln. Daneben kann es aber noch viel seelische und materielle Not geben, die verborgen bleibt, wenn nicht die Gemeindeglieder aus Mitverantwortung die vorhandenen Bedürfnisse zu entdecken suchen und auf Abhilfe sinnen. Dies setzt allerdings eine lebendige, tätige Bruderliebe voraus, die ein Auge für die Not der Mitmenschen und der Gemeinde hat. Diese Bruderliebe durch Wort und Beispiel zu wecken oder wachzuhalten, ist Aufgabe des Pfarrers als Verkünder des Wortes Gottes, als Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft und als Leiter der Gemeinde. Andererseits sollen die Laien bei der konkreten Lösung der vorhandenen Aufgaben tatkräftig und eigenverantwortlich mithelfen²³. Die Überprüfung der Karitastätigkeit in der Pfarrei kann ein wichtiges Traktandum der neugegründeten Pfarreiräte sein.

b) Materielle Hilfe

Der Karitas auf pfarreilicher und überpfarreilicher Ebene wird vorgeworfen, sie habe ohne Rücksicht auf die Veränderungen unserer dynamischen Gesellschaft bisher fast ausschließlich materielle Hilfe geleistet. Durch die soziale Entwicklung sei diese aber weitgehend hinfällig geworden.

²¹ F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965, 69–100. F. BENZ, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg - Basel - Wien 1967.

²² H. ZEIT, *Caritas heute*, in: *Informatio* 11 (1966) 76–80.

²³ *Laienap.*, Art. 3, 4, 8, 10, 11, 16, 18, 30, 31c.

Es stimmt, daß die Gesuche um materielle Hilfe in unseren Verhältnissen nicht mehr so zahlreich und dringlich sind wie früher. Es gibt zwar auch bei uns, wie die Karitastellen vielfältig belegen, aus vielerlei Ursachen (Krankheit, Unglücksfall, Kinderreichtum, sozial benachteiligte Berufszugehörigkeit, charakterliches oder haushälterisches Versagen der Familienvorstände) noch viel Not und Entbehrung. Wichtiger aber ist die Beachtung der Tatsache, daß sehr oft die materielle Not nur ein Symptom einer inneren persönlichen oder familiären Not ist, die es in erster Linie zu beheben gilt.

c) Integrationshilfe

Da in der heutigen Gesellschaft seelische Konflikte häufig Ursache sozialen Versagens sind, muß moderne Caritasarbeit wie die profane Sozialarbeit durch die Methode der Einzelfallhilfe (Casework) die soziale Integration der Desintegrierten erstreben. Sie ist dazu in besonderer Weise geeignet, weil die Achtung und das Verstehen der Person Grundpfeiler echter Bruderliebe sind. Es mehren sich auch die Fälle, in denen die Not letztlich auf religiöses Versagen, religiöse Haltlosigkeit und Sinnentleerung des Lebens zurückgeht. Der Mangel an überweltlichem Lebensziel kann der Grund von Ausweglosigkeit und personaler Überforderung sein. Letztere kann auch bei überspitzter Betonung personaler Frömmigkeit eintreten. Bewußt neutrale Integrationshilfe wird diesen geistig-religiösen Verursachungen nicht gerecht, so daß in solchen Fällen eine konfessionelle Beratung durch den katholischen Sozialarbeiter oder den Seelsorger notwendig ist²⁴. Leider sind die Geistlichen für diese Aufgabe meist ungenügend ausgebildet. Integrationshilfe erfordert methodisch geschulte Fachleute. Erfreulicherweise arbeiten aber in vielen größeren Pfarreien schon seit langem fachlich ausgewiesene Pfarrefürsorgerinnen, die in ungezählten Beratungen ganzheitliche, personale Hilfe leisten.

d) Partnerschaftliche Hilfe

Der veränderten Mentalität der Hilfebedürftigen hat die Caritas durch die Umstellung von der paternalistischen zur partnerschaftlichen Sozialarbeit Rechnung zu tragen. Alles, was die Freiheit der Person, deren Würde und Selbständigkeit verletzen könnte, ist zu meiden²⁵. Im allgemeinen sollten daher keine persönlichkeitskränkenden Sicherheitsmaßnahmen mit der Gewährung von materieller oder geistiger Hilfe verbunden werden. In diesem Zusammenhang wäre wohl die Methode der Verteilung von Lebensmittelgutscheinen, Transportgutscheinen, die Verteilung gebrauchter Kleider usw. neu zu bedenken, wenn sie auch nicht generell zu verwerfen ist. Die Hilfe darf auch nicht an bestimmte religiöse Verpflichtungen geknüpft werden. Im Dekret über das Laienapostolat ist diese For-

²⁴ K. HEMMERLE, *Personale Hilfe in einer technisierten und rationalisierten Welt*, in: *Caritas* 43 (1965) 367–376. *Kirche|Welt*, Art. 41.

²⁵ *Kirche|Welt*, Art. 12–19, 26, 27, 41.

derung ausdrücklich erwähnt: »Damit die Übung dieser Liebe über jeden Verdacht erhaben sei und als solche auch in Erscheinung trete, muß man im Nächsten das Bild Gottes sehen, nach dem er geschaffen ist, und Christus den Herrn, dem in Wahrheit all das dargeboten wird, was einem Bedürftigen gegeben wird. Man muß auch in tiefer Menschlichkeit auf die personale Freiheit und Würde dessen Rücksicht nehmen, der die Hilfe empfängt. Weder das Suchen des eigenen Vorteils noch Herrschsucht dürfen die Reinheit der Absicht beflecken. Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, daß sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können«²⁶.

e) Hoffnungslose Fälle

Die Tätigkeitsberichte profaner Sozialhilfestellen und die Erfahrungen der Pfarreikaritas zeigen, daß es stets auch materiell und seelisch notleidende Menschen gibt, die sich nicht in die Gesellschaft integrieren lassen *wollen*. Ist es nicht gerade Aufgabe der Karitas, solche Menschen nicht einfach der Hoffnungslosigkeit und Härte preiszugeben, sondern ihnen in verständnisvoller Liebe und mit Geduld so gut als möglich zu helfen?

Zum Schluß müssen die Fragen aufgeworfen werden: Ist die bestehende Organisation der Pfarreikaritas noch zeitgemäß? Entsprechen die karitativen Vereine in der Pfarrei den heutigen Bedürfnissen? Drängt es sich auf, die Pfarreikaritas ausgebildeten Fachkräften anzuvertrauen? Kann der Pfarrer ohne spezielle Ausbildung in der bisherigen Weise Leiter der Pfarreikaritas sein? Die Gegenwarts-situation stellt diese Fragen und fordert eine den Verhältnissen angepaßte Beantwortung.

B. Überpfarreiliche Strukturen im Dienste der Karitas

Die Pfarrei ist Ausgangspunkt und Kraftzentrum für die Betreuung der Hilfebedürftigen. Ihre Karitatsarbeit darf aber nicht innergemeindlich beschränkt bleiben. Sowohl das Wesen der Kirche als Liebesgemeinschaft als auch die gegenwärtige soziale Struktur der Welt verlangen gemeinsame, wenigstens regionale Planung und Zusammenarbeit der Pfarreien. Die pastorale Aufgabe, die Gesinnung echter Karitas und die Mitverantwortung aller Gläubigen durch die Verkündigung und durch entsprechende Aktionen (Karitaswochen, -opfer) zu fördern, erhält erst durch regionale Koordination die erhoffte Durchschlagskraft. Die Kirchenbesucherzählungen haben erwiesen, daß eine große Anzahl Katholiken den Sonntagsgottesdienst nicht mehr in ihren Pfarrkirchen besucht. Durch weiträumigere Planung, besonders in städtischen Siedlungsgebieten, ließen sich auch von diesen noch viele für ge-

meinsame Karitasaufgaben erreichen und engagieren. Zudem ist eine gemeinsame Werbung für Karitatsaktionen, wie es vielerorts bereits geschieht, einfacher und wirkungsvoller. Dieselbe Solidarität müßte aber auch für die *Verteilung der Sammelergebnisse* gelten. Dieser Forderung steht noch weithin ein Gemeinde-Egoismus entgegen, der dem Wesen der Liebe nicht entspricht. Ist es heute nicht oft so, daß reiche Pfarreien ihre ergebnigen Sammelerträge für die eigenen Karitasbedürfnisse behalten, während benachbarte ärmere Pfarreien mit viel geringeren Mitteln mehr Bedürfnisse und größere Not zu überwinden haben? Trotz Pfarreiprinzip ist in dieser Hinsicht ein brüderlicher Ausgleich wünschenswert.

Noch viel wichtiger ist die Zusammenarbeit der Pfarreien für die Schaffung neuer *karitativer Institutionen*. Je nach den Bedürfnissen ist ein Zusammenschluß aller Pfarreien einer Stadt oder mehrerer Landpfarreien anzustreben, um z. B. Krankenschwesternstationen zu ermöglichen, deren Schwestern Hauskranke, Gebrechliche oder alleinstehende alte Leute betreuen. Dasselbe gilt für die zeitgemäße Einrichtung der Familienhelferinnenstationen.

Für sachgerechte, persönliche Hilfe bei sozialer Desintegration stehen den größern Pfarreien meist hauptamtliche Fürsorgerinnen zur Verfügung. Durch Zusammenarbeit wäre diese Hilfe vielleicht auch kleineren Pfarreien möglich. Die modernen Bedürfnisse der Gesellschaft rufen aber zusätzlich nach neuen Institutionen, die in den wenigsten Fällen eine Pfarrei allein tragen kann. Es sind vermehrt *Beratungsstellen* vor allem für Ehe-, Familien- und Erziehungsfragen notwendig, bei deren Lösung der konfessionelle Standpunkt eine wichtige Rolle spielt. Wären regional solche Beratungsstellen mit fachkundiger Leitung vorhanden, so könnten die Pfarreien viele Ratsuchende an diese Fachstellen verweisen.

C. Diözesane und nationale Caritasarbeit

Eine der wichtigsten Aufgaben kann die Einzelgemeinde unmöglich selbst lösen: die *Ausbildung von Fachkräften* für die einzelnen Sparten der Caritasarbeit. Die diözesanen und nationalen Caritasverbände müssen daher um die Werbung und Schulung der erforderlichen Fachkräfte besorgt sein. In der Schweiz leistet eine größere Zahl solcher Schulen, z. B. die Abteilung für *Sozialarbeit des Heilpädagogischen Instituts* an der Universität Freiburg, die Schule für Sozialarbeit in Luzern, das Sozialpädagogische Seminar des Seraphischen Liebeswerkes in Solothurn usw., beste Dienste. Dazu kommen die vielen Fachschulen für Kranken- und Säuglingspflege, für Familienhelferinnen usw., die z. T. von Ordensgemeinschaften geleitet werden.

Als Zukunftsaufgabe der nationalen Caritasverbände muß auch die Werbung von Ordens- und Laienkräften für den Karitatsdienst und die Planung eines sinnvollen Einsatzes bezeichnet werden. Wegen des Nachwuchsmangels, be-

sonders bei den weiblichen Ordensgemeinschaften, können viele Aufgaben nicht mehr im bisher gewohnten Rahmen aufrechterhalten werden. Gemeinsam mit den Ordenshäusern wären daher die aktuellen Bedürfnisse und die Priorität der Dienste und Institutionen neu zu überdenken. Eine Koordination der vorhandenen Kräfte ist unumgänglich.

Mit Recht erwartet man heute von den Caritaszentralstellen auch *Impulse für die Caritasarbeit* in den Pfarreien. Es genügt nicht, daß sie einige Spezialaufgaben übernehmen und größere Caritasaktionen organisieren. Sie müssen mehr und mehr geistige Strahlungszentren werden. In Zusammenarbeit mit den Schulen für Sozialarbeit sind Anregungen und Wegleitungen für moderne Caritas-tätigkeit auszuarbeiten und zeitgemäße Methoden zu fördern, wie es in bescheidenem Maß durch die Zeitschrift *Caritas* angestrebt wird.

Es gibt aber auch viele *unmittelbare Karitatanliegen*, die nur auf diözesaner oder nationaler Ebene zu lösen sind, weil sie große finanzielle Mittel oder ein größeres Einzugsgebiet bedingen. Es seien erwähnt: die Errichtung und der Unterhalt von Erziehungsheimen, Müttererholungsheimen, von Schulen für geistig behinderte Kinder, Pflegeheimen, Trinkerfürsorgestationen usw., soweit die bestehenden Institutionen nicht genügen oder nicht befriedigen. Die Bedürfnisfrage ist je nach der Veränderung der sozialen Verhältnisse immer wieder neu zu prüfen.

Die schon bisher wahrgenommenen Aktionen der nationalen Caritaszentralen zur Linderung der *Not in der Welt* (Auslandhilfe, Flüchtlingshilfe, Katastrophenhilfe usw.) behalten ihre Aktualität. Die heutige soziale Situation zwingt sogar zu noch größerem Einsatz. Die nationalen Caritasstellen müßten sich an der weltweiten Planungsarbeit beteiligen, für koordinierte Aktionen werben, dafür Mittel sammeln und Leute ausbilden und so ihren zugeordneten Anteil im Rahmen der gesamtkirchlichen Hilfe leisten.

D. Weltweite Karitasaufgaben

Angesichts der Tatsache, daß der größere Teil der Menschheit von Hunger, Krankheit, materiellem und geistigem Elend gepeinigt ist, appellierte das Konzil an das Gewissen aller Christen und an die begüterten Staaten, mit ihrem Besitzum und ihren Erfahrungen den notleidenden Menschen und Völkern energisch zu helfen und Hilfe zur Selbsthilfe zu bieten²⁷. Das Dekret über das Laienapostolat erhebt diese Forderung aufgrund der Gegenwartssituation: »Heute, da die Kommunikationsmittel immer vollkommener arbeiten, die Entfernungen unter den Menschen sozusagen überwunden sind und die Bewohner der ganzen Erde gleichsam zu Gliedern einer einzigen Familie wurden, sind jene Tätigkeiten und Werke

zur Erleichterung aller menschlichen Nöte viel dringlicher und umfassender geworden. Das karitative Tun kann und muß heute alle Menschen und alle Nöte umfassen. Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und Trank, an Kleidung, Wohnung, Medikamenten, Arbeit, Unterweisung, notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheiten gequält werden, Verbannung und Haft erdulden müssen, muß die christliche Hilfe sie suchen und finden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern. Diese Pflicht obliegt in erster Linie den einzelnen Menschen wie den Völkern, die in Wohlstand leben«²⁸.

Diese Forderung greift Papst Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* vom 23. März 1967 noch eindringlicher auf: »Heute ist die soziale Frage weltweit geworden ... Die Völker, die Hunger leiden, bitten die Völker im Wohlstand dringend und inständig um Hilfe. Die Kirche erschauert vor dem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilfeschrei des Bruders in Liebe zu antworten ... Es ist die Pflicht der Kirche, sich in den Dienst der Menschen zu stellen, um ihnen zu helfen, dieses Problem in seiner ganzen Breite anzupacken, und sie in diesem entscheidenden Augenblick der Menschheitsgeschichte von der Dringlichkeit gemeinsamen Handelns zu überzeugen«²⁹. Er stellt an das Gewissen des Christen die Frage: »Ist er bereit, mit seinem Geld die Werke und Aufgaben zugunsten der Ärmsten zu unterstützen? Mehr Steuern zu zahlen, damit die öffentlichen Stellen ihre Entwicklungshilfe intensivieren können? Höhere Preise für die Importe auszurichten, damit die Erzeuger gerechter verdienen? Falls die Not drängt, seine Heimat zu verlassen, wenn er jung ist, um den jungen Nationen in der Entwicklung zu helfen?«³⁰ Die Bereitstellung von Geldmitteln und die Ausbildung von Entwicklungshelfern muß im Rahmen der Gesamtplanung organisiert werden, wobei der »Caritas internationalis« und den diözesanen und nationalen Caritasstellen große Bedeutung zukäme, wie es die Pastoralkonstitution erwähnt³¹. Die Beseitigung dieser überwältigenden, weltweiten Not »verlangt Programme, die aufeinander abgestimmt sind. Ein Programm ist mehr und besser als eine Hilfe, die zufällig zustande kommt, die dem guten Willen der einzelnen überlassen ist. Das setzt vertiefte Studien voraus, Festlegung der Ziele, Bestimmung der Mittel, Zusammenfassung der Kräfte, um den augenblicklichen Nöten und den voraussehbaren Erfordernissen zu begegnen. Mehr noch: Ein Programm übersteigt die Gesichts-

²⁸ *Laienap.*, Art. 8, 14.

²⁹ Enzyklika *Populorum progressio* Nr. 1, 3; ferner Nr. 16, 17, 33, 44, 49, 65, 81–85.

³⁰ *Populorum progressio* Nr. 47.

³¹ *Kirche/Welt*, Art. 88.

punkte des rein wirtschaftlichen Wachstums und sozialen Fortschritts. Es gibt dem Werk, das getan werden soll, Sinn und Wert. Indem es sich um die Strukturen der Welt kümmert, bringt es den Menschen erst recht zur Geltung«³².

Die heutige Not in der Welt ist eine Herausforderung der christlichen Gerechtigkeit und Liebe zur Bezeugung ihrer Echtheit. Ohne die vielen Schwierigkeiten bei der Lösung dieser Fragen verkennen zu wollen, muß eine intensive Mit- und Eigenarbeit der Kirche zur Beseitigung der geistigen und materiellen Not in der Welt als vordringliche Pflicht bezeichnet werden. Die am 6. Januar 1967 gegründete päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden soll diesem Anliegen dienen³³. Ihre Aufgaben liegen auf verschiedenen Ebenen: Einerseits soll sie zur Klärung der Lehre von der Gerechtigkeit unter den Völkern beitragen, andererseits die baldige Anwendung dieser Lehre auf die konkreten Erfordernisse der heutigen Welt fördern. Sie wird sich also in Zusammenarbeit mit den Weltorganisationen mit der Planung der Hilfe entsprechend der rechtlichen und völkischen Eigenart der Entwicklungsländer und der Einberechnung der Hilfsquellen der christlichen Länder befassen.

Zusätzlich zur internationalen Entwicklungshilfe kann die Kirche aber auch einen eigenen Beitrag zur Lösung dieser Frage leisten. Sie scheint dazu besonders berufen und geeignet zu sein, da sie in beinahe allen Ländern Missionsstationen unterhält, die bei der Abklärung der Bedürfnisse und der geeigneten Mittel sowie bei der Verwirklichung mancher Projekte mithelfen können. Zudem ließen sich bei Vorliegen eines durchdachten Hilfsprogramms in unserer Glaubensgemeinschaft beachtliche Mittel und Kräfte freimachen, die die wahre Katholizität der Bruderliebe erweisen und vertiefen würden. Durch diese neuen Aufgaben erhielte die bisher schon geleistete Hilfe für Flüchtlinge, Katastrophengeschädigte, Spitäler, Schulen, Universitäten und Anstalten in den Missionen und der Einsatz der vielen Tausenden von Missionaren, Schwestern und Laienhelfern eine zeitgemäße Ergänzung.

Seit der Zeit der Urkirche sind die Bischöfe die hauptverantwortlichen Träger der Caritas. Noch heute gehört es zu ihren Amtspflichten, für den Geist und die Verwirklichung der Caritas in ihren Diözesen und in der Gesamtkirche zu sorgen³⁴. In Teilnahme am bischöflichen Hirtenauftrag steht diese Aufgabe den Pfarrern und Priestern für die

IV. Allgemeine Anforderungen an die heutige Caritas

1. Caritasarbeit erfordert fachkundige Leiter

³² *Populorum progressio* Nr. 50.

³³ *Motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam* vom 6. Januar 1967, in: *AAS* 59 (1967) 25–28. Vgl. *Kirche/Welt*, Art. 90.

³⁴ Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* (Bisch.), Art. 13, 16, 17. Vgl. *Kirche*, Art. 27.

L. SCHALLER, *Geist und Gestalt der Caritas*, in: A. FUCHS (Hrsg.), *Im Dienste der Caritas*, Luzern 1952, 22–24.

einzelnen Gemeinden zu³⁵. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche sieht vor, bei Wiederherstellung des Diakonatsamtes den Diakonen konkrete Aufgaben der Gemeindekaritas zu übergeben³⁶. Die gewandelte soziale Struktur und die veränderte Gegenwartssituation stellen heute an die verantwortlichen Träger der Caritas in unseren Verhältnissen und in der weltweiten Planung hohe fachliche Anforderungen, so daß sich folgende Maßnahmen aufdrängen.

A. Die Ausbildung und Weiterbildung des Klerus für die Karitasaufgaben

Eine Einführung in die grundsätzliche Bedeutung der Caritas im Gesamt der Pastoral und in die Probleme moderner Sozialarbeit und ihrer Methoden gehört notwendig zu einer zeitgemäßen Pastoralbildung. Dies wird einschlußweise auch im Dekret über die Priesterbildung gewünscht, wenn dort die Unterrichtung der Priesterkandidaten im richtigen Gebrauch der pädagogischen, psychologischen und soziologischen Hilfsmittel und deren Erprobung in entsprechenden Praktika gefordert wird³⁷. Solche Unterweisung müßte deutlich herausstellen, welches die eigentlich priesterlichen Aufgaben in diesem Sektor kirchlichen Lebens sind und welche Bereiche nach Möglichkeit von ausgebildeten Laien, später zusätzlich vielleicht von speziell ausgebildeten Diakonen, betreut werden sollten. Es wäre zugleich zu wünschen, daß die Priesterkandidaten und die im Amte stehenden Seelsorger mit der Arbeitsweise moderner Sozialarbeit bekannt gemacht würden.

B. Der Einsatz von ausgebildeten Laien

Der Fortschritt der Sozialarbeitswissenschaft und die Komplexität modernen Soziallebens erfordern unbedingt für viele Aufgaben hauptamtliche Laienfachkräfte³⁸. In größeren Gemeinden ist dieses Postulat schon weitgehend verwirklicht. Dort stehen den Hilfebedürftigen geschulte Sozialfürsorgerinnen auf pfarreilicher und überpfarreilicher Ebene zur Verfügung. Auch in Beratungs- und Fürsorgestellen, in Heimen und Anstalten sind eine große Zahl von fachlich tüchtigen Laien im Einsatz. Ihnen soll der Klerus »vertrauensvoll Aufgaben ... übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen«³⁹. Ebenso wichtig ist die Beziehung von ausgewiesenen Fachkräften für die Planung und Arbeit der diözesanen und nationalen Caritasstellen. In diesem Zusammenhang muß ernsthaft gefragt werden, ob die heute noch geltende hierarchische Struktur der Caritasarbeit nicht überholt ist, da eine sachgerechte Beurteilung der

³⁵ *Bischof*, Art. 30. Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* (Priest.), Art. 5, 17. *PrAusb.*, Art. 8. Vgl. L. SCHALLER, *Geist und Gestalt der Caritas*, a. a. O. 24–26.

³⁶ *Kirche*, Art. 29.

³⁷ *PrAusb.*, Art. 19, 21. Vgl. *Kirche/Welt*, Art. 62.

³⁸ *Laienap.*, Art. 8, 22, 24, 28. Vgl. *Kirche/Welt*, Art. 43.

³⁹ *Kirche*, Art. 37. Vgl. *Priest.*, Art. 9.

2. Karitastätigkeit
erfordert bereitwillige
Zusammenarbeit
A. Zusammenarbeit
mit profanen
Sozialhilfeinstitutionen

sozialen Problematik den Bischöfen und Priestern ohne die notwendige Ausbildung meist nicht möglich ist. Wäre es nicht an der Zeit, gerade in diesem Gebiet kirchlichen Lebens qualifizierten Laienkräften mehr Selbständigkeit und Verantwortung zu übertragen?

Das Konzil ermuntert die Christen zur Mitarbeit in den zahlreichen sozialen Institutionen und zur Zusammenarbeit der kirchlichen und weltlichen Hilfsorganisationen zum Wohl des einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft⁴⁰. Auf gemeindlicher Ebene ist dieses Anliegen vielerorts schon erfüllt. Die pfarreilichen und überpfarreilichen Karitasstellen stehen mit den profanen Fürsorge- und Beratungsstellen privater und öffentlicher Art in Verbindung. Sie weisen je nach den Verhältnissen Hilfebedürftige an die Gemeinde-, Industrie- oder andere Fachfürsorgestellen, profitieren auch von weltlichen Fürsorgefonds und den bestehenden Heimen, Anstalten und Institutionen. Umgekehrt ist es wünschenswert, daß die profanen Sozialarbeitsstellen auch mit den kirchlichen in Kontakt stehen, besonders wenn konfessionelle Gesichtspunkte für die Integrationshilfe mitzuberücksichtigen sind. Ebenso bedeutsam ist die Zusammenarbeit auf nationaler und internationaler Ebene. »Denn in unserer Zeit sind sowohl zum Erfolg von Aktionen als auch zu dem notwendig gewordenen Dialog gemeinsame Bemühungen erforderlich. Solche (internationale) Vereinigungen tragen nicht wenig dazu bei, den Sinn für die Weltprobleme zu entwickeln, was den Katholiken gemäß ist, und das Bewußtsein wahrhaft weltweiter Solidarität und Verantwortung zu wecken«⁴¹. In der Enzyklika »*Populorum progressio*« schreibt Papst Paul VI.: »Von ganzem Herzen ermutigen wir die Organisationen, die die Zusammenarbeit in der Entwicklungshilfe in die Hand genommen haben, und wir wünschen, daß ihre Autorität wachse«⁴².

B. Zusammenarbeit
der Christen

Eine intensivere Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen zur Bekämpfung der vielseitigen Nöte bietet die Möglichkeit, aus der alle verpflichtenden Liebe Christi die Nächstenliebe durch gemeinsame Aktionen zu verwirklichen, wie es das Dekret über den Ökumenismus betont: »Da in der heutigen Zeit die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sehr weit verbreitet ist, sind alle Menschen ohne Ausnahme zu gemeinsamem Dienst gerufen, erst recht diejenigen, die an Gott glauben, am meisten aber alle Christen, die ja mit dem Namen Christi ausgezeichnet sind. Durch die Zusammenarbeit der Christen kommt die Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellerem Licht zutage. Diese Zusammenarbeit, die bei vielen Völkern schon besteht, muß

⁴⁰ *Kirche/Welt*, Art. 21, 43, 90. *Laienap.*, Art. 8, 26.

⁴¹ *Kirche/Welt*, Art. 90; ferner Art. 42, 84.

⁴² *Populorum progressio* Nr. 78. Vgl. Nr. 46.

mehr und mehr vervollkommen werden, besonders in jenen Ländern, wo die soziale und technische Entwicklung erst im Werden ist. Das gilt sowohl für die Aufgaben, der menschlichen Person zu ihrer wahren Würde zu verhelfen, für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geiste, wie auch für die Bereitstellung von Hilfsmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird«⁴³.

V. Schlußgedanken

Die Caritasarbeit ist heute so dringlich wie je. Die Not der Menschen ist nicht kleiner geworden. In unseren Verhältnissen hat sie sich von der materiellen mehr auf die geistige, personale, religiöse Ebene verlagert, so daß personale Hilfe durch mitmenschliche Beratung vordringlich ist. In vielen anderen Ländern aber fehlt es ungezählten Menschen am Lebensnotwendigsten. Wir hören täglich von dieser Existenznot und dürfen uns ihr gegenüber nicht verschließen. Die Glaubwürdigkeit der Kirche wird heute gerade durch diese verschiedenen gelagerte Not herausgefordert. »Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ›Christen‹ tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden. Denn der Geist der Armut und Liebe ist Ruhm und Zeugnis der Kirche Christi«⁴⁴.

Das Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Weltnot und die Bereitschaft zur Caritas scheint in der Kirche zu wachsen. Die veränderten sozialen Verhältnisse unserer Zeit verlangen aber neue Dispositionen und Methoden zur Linderung und Beseitigung der aktuellen Nöte. Es gilt die neuen Aufgaben zu sehen und nach den Erkenntnissen moderner Planung und zeitaufgeschlossener Arbeitsweisen zu lösen. Einige Ansätze für die Überprüfung und Umgestaltung der Caritasarbeit auf parrochialer, diözesaner, nationaler und gesamtkirchlicher Ebene sind vorhanden. Die Konkretisierung der zeitgemäßen Hilfe und der dafür notwendigen Anpassung der Strukturen und Institutionen der Caritas bietet den ausgebildeten Fachleuten und den Initiativen charismatischer Art ein weites Betätigungsfeld. Letztlich geht es bei all diesen Bemühungen um die Erfüllung des Gebotes Christi: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe!« (Jo 13,34).

⁴³ Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, Art. 12; ferner Art. 4, 23. *Laienap.*, Art. 26, 27. *Kirche/Welt*, Art. 88, 89, 90.

⁴⁴ *Kirche/Welt*, Art. 88; ferner Art. 21, 24.

Franz Franzen

Der Gottesdienst des Wortes · Überlegungen zur Reform der Wortliturgie

Das Zweite Vatikanische Konzil hat während seines Verlaufes und erst recht nach seinem Abschluß sehr verschiedene Beurteilungen und Bewertungen erfahren. In *einer* Hinsicht aber dürften diese Stellungnahmen übereinstimmen: in der Feststellung nämlich, daß dieses Konzil als eine der dynamischsten aller Kirchenversammlungen in die Geschichte eingehen wird. Freilich hat sich diese Dynamik weniger in spektakulären Auftritten und dramatischen Unternehmungen gezeigt, durch welche die Versammlung zwar auch und nicht gerade spärlich gekennzeichnet war. Vielmehr ging die eigentliche und entscheidende Dynamik dieser Kirchenversammlung von einem inneren Ereignis aus: von der entschlossenen Anerkennung der Dignität des Gotteswortes, die als solche zwar nicht völlig neu war, jedoch in ihrer Ausdrücklichkeit die christliche Welt aufhorchen ließ.

Vielleicht ist die unmittelbar religiöse und kultische Relevanz des Dienstes am Wort Gottes noch niemals mit einer so betonten, feierlich verpflichtenden lehramtlichen Autorität hervorgehoben worden, wie dies im Rahmen und Verlauf dieses Konzils der Fall war.

Damit war zweifellos ein entscheidender Weg zur liturgischen Neugestaltung des sogenannten Wortgottesdienstes gewiesen, der dann allerdings in der kirchlichen Praxis des Alltags noch nicht im Sinne einer wirksamen Reform der Wortliturgie angemessen und zielstrebig genug beschritten wurde. Dazu bedarf es noch einer entsprechenden und umfassenden Vorarbeit. Wenn nämlich die fundamentale Neubesinnung und Neu-Orientierung innerhalb der Problematik des Wortgottesdienstes nicht in gelehrter Theorie oder bloßem Formalismus erstarren soll, ist eine gründliche, kontinuierliche und pastoraltheologisch bestimmte Hinführung der Gläubigen zum liturgischen Verständnis und kultischen Vollzug unerlässlich. Das aber müßte bedeuten: wenn die tatsächliche, religiöse Tragweite des Wortgottesdienstes erfaßt werden und zur Darstellung gelangen soll, wäre eine wenigstens allgemeine sprachphilosophische und sprachtheologische Beschäftigung mit dem Phänomen des Wortes und der Sprache angezeigt und zwar für den Priester als Exponenten des liturgischen Dienstes genauso wie für das gesamte Volk Gottes.

Es wäre ein Mißverständnis der notwendigen Reform der Wortliturgie, davon ausgehen zu wollen, daß sich die spezifische, kultische Bedeutung des Wortgottesdienstes etwa schon aus technischen Veränderungen und taktischen Maßnahmen in der Planung und Durchführung des Gottesdienstes in der rechten Weise ergäbe und dadurch gewürdigt wäre; so, als stellte schon die Aufstellung eines gewichtigen Lesepultes oder die Auslage einer Bibel in Großformat gewissermaßen automatisch das richtige Verhältnis zu Gottes Wort her. Selbstverständlich gehören

derartig technisch-praktische Vorgänge auch zum Prozeß der Erneuerung und dürfen in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden. Vor allem aber ist zu bedenken, daß es bei der Erneuerung des Wortgottesdienstes in erster Linie um eine grundsätzliche Verlagerung der einzelnen wesentlichen Elemente bzw. der kultischen Akzente der Wortliturgie gehen muß.

Wenn, wie oft erklärt wird, das »Ende der Gegenreformation« durch kräftige Markierungen gekennzeichnet sein sollte, dann könnte das vorzüglich durch eine in Theorie und Praxis ausdrückliche Betonung des liturgischen und existentiellen Eigenwertes erfolgen, der dem Dienst am Wort Gottes zukommt. Apologetische Einseitigkeit hat zur Verkümmern des Verhältnisses zum Gotteswort beigetragen. Zwar hat die katholische Kirche in ihrer amtlichen Glaubenslehre nie ausdrücklich bestritten, daß zwischen Gottes Wort und Sakrament eine Art von geistiger Symbiose bestehe; schließlich ist ja auch für die katholische Kirche eine fundamentale Glaubensaussage, was im Prolog des Johannesevangeliums erscheint: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort ... und das Wort ist Fleisch geworden« (Jo 1, 1ff). Das hat aber nicht verhindern können, daß im Laufe der Zeit Formalismus und Funktionalismus dazu beitrugen, daß man die sprachtheologisch bedeutsame dynamische Einzigartigkeit dieser Offenbarungswahrheit im Glaubensbewußtsein und in der liturgischen Praxis mehr oder weniger aus dem Auge verlor.

Allerdings hatte sich schon dank der liturgischen Bewegung seit einiger Zeit immerhin ein verheißungsvoller Wandel im Verhältnis zu Sprache und Wort angebahnt, so daß man für das theologische und kultische Verständnis des sprachlichen Elementes von einem neuen und vertieften Erfassen der Wirklichkeit des Wortes sprechen kann. So erklärt es sich, daß die gleich zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils sich abzeichnenden liturgischen Reformen keineswegs unvermittelt in ein theologisches und kultisches Vakuum hinein verkündet und angeordnet wurden; vielmehr konnten diese zunächst vielleicht mit einer gewissen Enttäuschung aufgenommenen, für den geistigen Verlauf des Konzils jedoch bahnbrechenden Ergebnisse einer allgemein-kirchlichen liturgischen Neubesinnung sich an bereits seit geraumer Zeit vorliegende theologische und philosophische Vorarbeiten anschließen. Zu diesen Vorarbeiten gehören nicht zuletzt jene philosophischen und theologischen Bemühungen um eine in der Sprache fundierte, personal orientierte Anthropologie, die mit den Namen Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Karl Barth und Joseph Ratzinger, um nur einige zu nennen, verknüpft sind. In diesem Zusammenhang muß freilich besonders auf Theodor Steinbüchel ver-

wiesen werden, der vor allem mit seiner Schrift *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*¹ maßgeblich zum Ausbau einer personalen, weitgehend von der Sprache bestimmten Anthropologie beigetragen hat und dessen geistige Tiefe und dynamische Entschlossenheit zu einer radikalen Neu-Orientierung des theologischen Denkens auch die einschlägigen Arbeiten unter anderem von Theodor Kampmann und Theodor Filthaut zumindest implizit kennzeichnen dürften. Was diese »Bedenker des Wortes«, wie Ferdinand Ebner sie nennen würde, für die Gewinnung bzw. Vertiefung eines existentiellen Sprachverständnisses geleistet und damit, wenigstens mittelbar, für eine kultische Erneuerung auch des Wortgottesdienstes getan haben, kann kaum hoch genug bewertet werden. Erst auf dem Hintergrund der geistigen Vorarbeiten dieser oben erwähnten Sprachphilosophen und Sprachtheologen wird es verständlich, daß die Kirche endlich wieder den Anschluß an die zwar theoretisch gültige, weithin aber verschüttete theologische Anthropologie finden konnte, die, wie inzwischen eruiert wurde, alle Dimensionen des Seins grundsätzlich anthropozentrisch versteht und die Wirklichkeit des Menschen so aus und mit der Sprache interpretiert, daß der Mensch schlechthin als »Hörer des Wortes« erscheint. Unter anderem wurde durch solche sprachtheologische Neubesinnung die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die erste Phase der Eucharistiefeier, die in der Bezeichnung und im Bewußtsein der Gläubigen zur bloßen »Vormesse« abgesunken und verfälscht war, ihre urchristliche Bedeutung als »Wortgottesdienst« wiedererlangen konnte. Diese neu gewonnene Bedeutung spiegelt sich unverkennbar wider in der betont differenzierenden Anerkennung von Wert und Würde des Wortgottesdienstes in seinen verschiedenen Formen, in der liturgisch neu durchgeführten Koordinierung von Wortgottesdienst und Mahlgemeinschaft innerhalb der Eucharistiefeier und in dem kürzlich freigegebenen Vollzug beider Phasen in der jeweiligen Landessprache.

Man darf jedoch nicht verkennen, daß die intensive Neubesinnung auf die anthropologische Bedeutung des Wortes und insbesondere dessen dialogische Kommunikationskraft zunächst außerhalb der offiziellen Theologie und ohne unmittelbare Mitwirkung der Kirche eingesetzt hat. Die Erneuerung des Wortgottesdienstes im Rahmen der katholischen Liturgie würde man mithin wohl kaum voll zu verstehen und zu würdigen vermögen, wenn man nicht wenigstens die Grundzüge jener sprachphilosophischen und sprachkritischen Vorgänge erfaßt hätte, die das neue

¹ T. STEINBÜCHEL, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Darmstadt 1966.

Sprachverständnis – das übrigens auch durch Karl Kraus vor allem im journalistischen und literarischen Sinn stark mitgeprägt wurde – bestimmt haben. Der nivellierende Mißbrauch der Sprache, der quer durch die Bevölkerungsschichten zu beobachten war, hatte immer deutlicher werden lassen, daß, abgesehen von verhältnismäßig wenigen Hütern einer betonten Sprach- und Sprechkultur, die Sprache weithin zur oberflächlichen Konsumware abgesunken war, die mehr und mehr nach den Gesetzen der Konsumwirtschaft produziert, offeriert und konsumiert wurde und einem auszehrenden funktionalistischen Verschleiß anheimfiel.

In Erkenntnis dieses sprachlichen Niederganges, der weithin als Symptom eines allgemein menschlichen Niederganges verstanden werden mußte, wiesen die wahren Bedenker und Hüter des Wortes auf die personale Ursprünglichkeit des Wortes hin und betonten die elementare Schlüsselfunktion der Sprache für das Verständnis der anthropologischen Wirklichkeit. Dabei verstanden sie es, im einzelnen bewußt zu machen, daß die Sprache sich nicht wie ein Mosaik gewissermaßen aus Wortatomen zusammensetzt, sondern die organische Entfaltung des im Keim schon satzhaft angelegten Wortes darstellt, das die logische, psychologische, grammatische und syntaktische Welt der geistigen Verständigungsmöglichkeit enthält und aus sich entläßt. Die Bedenker des Wortes, hier vor allem Ebner und Buber, wiesen mit geradezu leidenschaftlichem Nachdruck des weiteren darauf hin, daß erfüllte Sprachlichkeit sich als dialogische Grundbestimmung der Sprache jenseits bloß logischer und psychologischer Sprachfunktion präsentiert und dem Wort in erster Linie der Sinn für personale Kommunikation eigen ist, d. h. daß die entscheidende Funktion der Sprache zunächst nicht unbedingt darin besteht, das allzu oft überbetonte Sachwissen zu vermitteln, sondern sich in der personalen Polarität von »ich« und »du« zum geistigen Bogen der Liebe zu runden und auszuweiten.

Im Lichte dieses Sprachverständnisses erfaßten die Bedenker des Wortes immer klarer, daß auch und vor allem der Mensch selbst in seiner sinnlich-geistigen Ganzheit worthaft existiert und sich nach dem Funktionsmodell des Wortes verhält, das die geheimnisvolle Grundgestalt seines Seins bildet. Es gilt als fundamentale Wahrheit christlichen Glaubens, daß Gott selbst als absolutes Urwort existiert und sich in der Struktur von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als Ursprung dialogaler Wirklichkeitsverfassung präsentiert.

Derartige sprachtheoretische Erkenntnisse und Perspektiven wirken sich naturgemäß, wenn auch zunächst nur zögernd, auch auf das Verständnis des sprachlichen Elementes im Gottesdienst aus. Gerade hier darf die Sprache keinesfalls als bloßes Instrumentarium aus Laut- und

Schriftzeichen verwendet werden, das dazu dient, die fälschlich als monadische Einsamkeit verstandene Existenz des Menschen um pragmatischer, sozialer Notwendigkeiten willen aufzubrechen. Mit der Problematik der Sprachlichkeit ist im Grunde nämlich die anthropologische Problematik schlechthin gegeben, die im Phänomen der sogenannten Wortung kulminieren dürfte. Diese wiederum kann wohl kaum als biologisches Entwicklungsprodukt aus einer hypothetischen Vorsprachlichkeit des Menschen abgeleitet werden, um an der widersprüchlichen Konzeption eines vorsprachlichen bzw. sprachlosen Zustandes der Menschheit festhalten zu können.

Nur die Annahme einer letztlich metaphysisch angelegten Sprachlichkeit, der im Licht der Offenbarung die theologische Konvergenz aller Elemente dieser Sprachlichkeit entspricht, vermag den Sinnraum der Sprache zu erschließen, und so vermag eine sich dynamisch verstehende Selbstausslegung der Theologie, eben diese »theologia« als die vom Menschen reflektierte Selbstdarstellung des göttlichen Logos zu bestimmen, der die Sprachgestalt aller Dimensionen des Seins begründet.

Im Rahmen einer dergestalt theologisch fundierten Sprachauffassung, die auf die Transzendenz eines dialogischen Ursprungs verweist, erhält die Reformarbeit des Konzils bezüglich der Neuordnung des Wortgottesdienstes erst ihr entscheidendes Profil. Aber die einzigartige Bedeutung dieses liturgischen Neubeginns müßte sich letztlich als illusorisch erweisen, wenn sie nicht in einer entsprechenden Praxis zur anschaulichen Verwirklichung innerhalb des Gottesdienstes selbst gelänge. So muß es beispielsweise als eine Verkennung der originären Bedeutung der Wortliturgie bezeichnet werden, wenn der Wortgottesdienst nur als nebensächliche Einleitung oder Einführung zur Mahlgemeinschaft mit dem Herrn verstanden und gehalten würde, die bezeichnenderweise immer noch da und dort als die sogenannte eigentliche Eucharistiefeyer angesehen wird. Für eine dermaßen schiefe Betrachtungsweise mag die Phase des Wortgottesdienstes allenfalls den Charakter eines beiläufigen »Pultgottesdienstes« erreichen; ein dem Namen entsprechender wirklicher Dienst im und am Wort Gottes kann sich dabei nicht entfalten. Es gilt vielmehr, in unermüdlichen Belehrungen und in würdigen Formen des praktischen Vollzugs die volle liturgische Eigenständigkeit und Würde auch *der* Gottesdienste herauszuheben, die auf eine besondere Weise, sozusagen buchstäblich im Mysterium des Gotteswortes selbst begründet sind und sich in einer besonders profilierten kultischen Verehrung dieses Gotteswortes realisieren. Hier wäre nicht nur an den Wortgottesdienst zu denken, der die Eucharistiefeyer eröffnet, sondern auch an die weiteren Möglichkeiten und Formen der Wortliturgie überhaupt.

Wenn man die universale Worthaftigkeit des Seins gemäß

seiner christlichen Interpretation ernst nimmt, wenn man die personale Präsenz Gottes in seinem Wort anerkennt und auch die Zeichenhaftigkeit des Sakramentes in der Transzendenz des göttlichen Wortes begründet sieht, stellt sich nicht zuletzt auch das Mysterium der Inkarnation als absoluter Gipfel und als äußerste Vollendung jener göttlichen Wesensstruktur dar, die man in Anlehnung an die Worttheologie des Alten und des Neuen Testaments vielleicht mit dem Ausdruck »christologische Verbalität« umschreiben könnte. Innerhalb einer so verstandenen Verbalität christlichen Glaubens und christlichen Gottesdienstes müßte vor allem in Hinsicht auf unsere fast ausschließlich an sachlichen Informationen interessierte Zeit verdeutlicht werden, daß der zweifellos wichtige, rein informatorische Gehalt des Gotteswortes dennoch keinesfalls gleichgesetzt werden darf mit jenem personalen und kommunikativen Verschmelzungsvorgang, in den der Mensch als Hörer dieses Wortes bereits beim bloßen »Verlauten« der göttlichen Rede hineingerufen wird, falls er sich auf den im Heilswort angebotenen Dialog mit Gott einläßt.

Freilich bedarf es dazu einer nicht leicht zu gewinnenden Überwindung jenes neueren, typisch abendländischen Denkmodells, wonach die als solche gepriesene Leistungstat eine ungleich höhere Bewertung erfährt als das »bloße« Wort. Nach biblischer Auffassung hingegen gilt gerade das Wort nach seiner Herkunft von Gott bereits als Tat, und das Sein in allen seinen Denominationen wird so sehr als einziges, totales Wort verstanden, daß sein Wesen geradezu mit Sagbarkeit identisch ist. Auf dieser passiven und aktiven Sagbarkeit, die sich als Hören und Sprechen manifestiert, beruht des weiteren alle Zeichen-, Bilder- und Symbolsprache, deren Sinnhaftigkeit im Urwort Gottes begründet ist. Über den griechischen Logosbegriff hinaus bringt das christliche Verständnis von Wort und Sprache jene für den christlichen Glauben in einzigartiger Weise charakteristische Erweiterung bzw. Vertiefung, die sich in der dialogischen Grunddimension des Wortes erschließt. Das Wort nur als linguistisches Material oder als grammatische Partikel zu betrachten entspricht zwar einer weitverbreiteten, vordergründigen Betrachtungsweise, erfaßt dabei aber das dynamische und personale Wesen des Wortes nicht. Dieses dynamische Sprachverständnis kann man freilich wohl kaum von einer statischen Ontologie erwarten; denn nur eine dynamische Ontologie, welche die Ursprünglichkeit des Seins nicht als dinghafte, systematisierbare Eigenheit einer statischen »Seinssubstanz« begreift, wird die funktionale und dialogische Signatur des Wortes in ihren Blick bekommen.

In der dialogischen Grundverfassung des Wortes ist auch jene personale Relation angelegt, die in der *Begegnung* erscheint und die für den richtigen Verlauf des

Wortgottesdienstes von ausschlaggebender Bedeutung ist. Wenn Begegnung das dynamische, geistige Gegenüber der Partnerschaft auf der würdegleichen Ebene der Persönlichkeit verwirklicht, ist es für den Wortgottesdienst christlicher Prägung geradezu konstitutiv, daß er im Zeichen einer effektiven dialogischen Begegnung zwischen Gott und dem Menschen steht. Dazu muß allerdings die oft genannte Intersubjektivität sich zur umfassenden Interpersonalität ausweiten bzw. vertiefen. Es müßte sich daher von selbst verstehen, daß der christliche Wortgottesdienst in Aufbau und Verlauf den Geist und die Form der dynamischen Begegnung aufweist. In dieser Hinsicht scheint freilich der Wortgottesdienst noch manchen Momentes der partnerschaftlichen Verlebendigung durch Wort und Antwort in Gebet und Gebärde fähig und bedürftig zu sein.

Im Grunde macht ja die unmittelbare Kommunikation des Wortes im Gespräch zwischen dem personalen Gott und dem personalen Menschen den Sinngehalt der gesamten Eucharistiefeier aus und bestimmt das für das christliche Gottesverhältnis entscheidende Phänomen der dialogischen Partnerschaft, die mit der personalen Selbsterschließung Gottes in seiner Offenbarung des tathaftigen Wortes und der werthaften Tat eine nicht zu überbietende Gemeinsamkeit von Schöpfer und Geschöpf bedeutet.

Mit der Hervorhebung der dialogischen Struktur des Seins überhaupt vermag christliche Theologie, die als solche primär Offenbarungstheologie ist, den ausgeprägten Begegnungscharakter des Wortgottesdienstes in eine immanente Relation zur natürlichen Dialogalität der Geschöpflichkeit zu stellen. Von daher eröffnet sich schon innerhalb eines natürlichen Verständnishorizontes bereits im »weltlichen« Wort und in der Sprachlichkeit des Alltags zumindest potentiell jene dialogische Begegnung mit dem Gott des Heils, die als existentielle, je und je neue personale Vereinigung zwischen dem »Du« Gottes und dem »Ich« bzw. »Wir« des Menschen erscheint.

In der von der Gnade getragenen Dimension des göttlichen Kündens und menschlichen Hörens reicht freilich eine intellektualistische Aktivität von seiten des Menschen nicht dazu aus, den eigentlichen Heilsraum der dialogischen Gottbegegnung zu gewinnen. Dazu bedarf es unbedingt jener pneumatologischen Perspektive für das Heilsgespräch Gottes mit dem Menschen, die besonders Ferdinand Ebner in seiner dialogischen Interpretation der »geistlichen Wirklichkeiten« von »Ich« und »Du« wegweisend umschrieben hat.² Für ihn war das Wort, zumal

² F. EBNER, *Schriften*, hrsg. v. F. SEYR, München 1963–1965; diese dreibändige Neu- bzw. Erstausgabe der sprachtheoretischen Werke des lange Zeit kaum beachteten österreichischen Denkers bietet eine bei weitem noch nicht ausreichend erschlossene Fundgrube sprachtheologischer und sprachphilosophischer Denkansätze, die u. a. in jüngster Zeit von B. CASPER in seiner Schrift *Das dialo-*

im Gottesdienst, die buchstäbliche »Repräsentation« der alle Wirklichkeit tragenden, lebendigen Polarität, in der die Existenz des Menschen sich vollzieht. So wird begreiflich, daß dieser einzigartige »Bedenker des Wortes« in manchem Routine-Gottesdienst seiner Zeit nur ein verabscheuungswürdiges »Ärgernis der Repräsentation«³ zu erblicken vermochte, das allerdings auch nach einem Zweiten Vatikanischen Konzil keineswegs automatisch überwunden und ausgeschlossen ist.

Wenn das Konzil von Anfang an erklärte, im Heilswort der göttlichen Offenbarung erscheine in Wahrheit die lebendige Präsenz Gottes, dann muß sich doch daraus mit Notwendigkeit ergeben, daß die Christen diesem Wort mit einem Höchstmaß an Ehrfurcht und mit der nie erlahmenden Bereitschaft zur »Ver-Antwortung« begegnen, d. h., daß sie auch und vor allem im Gottesdienst des Wortes eine Hochform der Gottesverehrung und ihrer eigenen Heilsverwirklichung sehen. Gerade der Christ darf sich in der Hochschätzung des Wortes und in der Ehrfurcht vor der Sprache von niemandem übertreffen lassen. Wenn schon bei einer philosophischen Analyse des Wortes bzw. der Sprache etwa Walter F. Otto erklärt: »Die Sprache ist nicht eine Nachahmung der seienden Dinge, sondern dieses Sein selbst. Die Sprache ist Wesen und Herz der Welt«⁴, dann muß erst recht das christliche Verständnis der Sprachlichkeit in deren Rückführung auf den personalen Gott vom unmittelbaren Heilswert des göttlichen Wortes durchdrungen sein.⁵

Eine Theologie des Wortes dürfte von ihrem Selbstverständnis her in besonderer Weise dazu bestimmt sein, auch

gische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Freiburg - Basel - Wien 1967, untersucht und gewertet wurden. Auf das besondere Verdienst um die wissenschaftliche Erschließung des Ebnerschen Denkens, das sich vor allem T. Steinbüchel bereits in den dreißiger Jahren erworben hat, wird m. E. nicht immer ausdrücklich genug hingewiesen.

³ So überschreibt F. Ebner eine einschlägige Betrachtung über gewisse Auswüchse und Mißstände in Gottesdiensten seiner Zeit, a. a. O. I, 506–521.

⁴ W. F. OTTO, *Sprache als Mythos*, in: *Die Sprache*, München 1959, 176–178.

⁵ Um dieses Verständnis haben sich u. a. in hervorragender Weise Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar bemüht, die in ihren Schriften und Vorträgen immer wieder auf die Notwendigkeit einer expliziten Sprachtheologie hinweisen und selbst bereits wertvolle Ansätze zu einer solchen Theologie bieten; vgl. etwa: K. RAHNER, *Priester und Dichter*, in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1959, 349–375; ders., *Hörer des Wortes*, München 1963; H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960. Einen dankenswerten Versuch einer systematischen Theologie des Wortes unternahm in neuester Zeit L. SCHEFFCZYK mit seiner Schrift *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966. Dort findet sich im Personen- und Sachregister eine Fülle einschlägiger Hinweise, auf die hier nur verwiesen werden kann. Wertvolle Anregungen finden sich auch in dem Buch von D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957.

die Tiefendimensionen der Gnade neu zu beleuchten und den praktischen Vollzug aller Formen des Wortgottesdienstes in die richtigen Bahnen zu lenken; insbesondere wäre es ihre Aufgabe, mit den aus christlichem Glauben gewonnenen sprachtheologischen Einsichten darauf hinzuwirken, daß Wortgottesdienst und Mahlgemeinschaft im Rahmen der Eucharistiefeyer noch eindeutiger koordiniert und neue Möglichkeiten der Gestaltung von Wortgottesdiensten aus sprachtheologischer Perspektive erschlossen würden. Hier ist auch an die Notwendigkeit eines neuen Verständnisses für den theologischen Begriff des »Dienstes« gedacht, das auch für die richtige Einstellung zum Wortgottesdienst konstitutiv sein dürfte. Bekanntlich herrscht in der heutigen Zivilisation einerseits eine permanente Abwehrhaltung gegenüber allem, was einen angeblich entwürdigenden Dienst bedeuten könnte; andererseits wird dagegen innerhalb der modernen Wohlstands- und Dienstleistungsgesellschaft die Redensart vom »Dienst« bzw. vom amerikanischen »service« aller Arten bis zur Sinnlosigkeit strapaziert, so daß für ein religiöses bzw. ethisches Verhältnis zum Dienst im christlichen Sinn kaum die rechte Voraussetzung gegeben ist. Am Modell des dialogischen Sprachverständnisses, das die dienende Bereitschaft zur Anerkennung der Gegenseitigkeit in sich schließt, könnte die fundamentale theologische Bedeutung des Dienstes in der Weise verdeutlicht werden, daß im recht verstandenen Dienst vor Gott die freiwillige Einordnung in die gottgewirkte dialogische Struktur der Wirklichkeit und die persönliche Vereinigung mit dem Liebeswillen Gottes erscheinen. So steht jeder Dienst, der an Christus orientiert ist, vor allem jedoch der aufrichtige Dienst im und am Wort Gottes im erlösenden und verklärenden Licht einer personalen Gottunmittelbarkeit, die dann ihrerseits den in Gott begründeten Bruderdienst am Menschen und an der Welt bestimmt und bereichert. Gerade im liturgischen Wortgottesdienst kann die Bereitschaft zum Dienst vor Gott und zum Dienst am Menschen immer aufs neue begründet und geweckt werden und dem Menschen zum beglückenden Bewußtsein gelangen, daß, wie ein Gebet der Wortliturgie es ausdrückt, »Gott dienen herrschen bedeutet«.

Damit allerdings Gottesdienst zumal auf die Menschen unserer Zeit anziehend wirken kann, muß über die theologische Vertiefung des Dienstmomentes hinaus vor allem die statische Verfestigung überwunden werden, die sich schon seit langem auch des Verlaufs des Wortgottesdienstes in Stundengebet und Eucharistiefeyer bemächtigt hat. Nach dem geisterfüllten Vorbild urchristlicher Spontaneität in der Gestaltung der gottesdienstlichen Feier muß auch jeweils für die Menschen der Gegenwart die Möglichkeit einer schöpferischen Mitgestaltung des Gottesdienstes offen bleiben. Diese Möglichkeit ist bei der

minutiösen amtlichen Reglementierung des liturgischen Verlaufes äußerst eingeschränkt. Ein Grund dafür dürfte auch darin zu suchen sein, daß die amtliche Liturgie fast ausschließlich einem Schema antiker kultischer Formen verhaftet ist und der explosionsartigen psychologischen und soziologischen Entwicklung so gut wie keine Rechnung trägt. Darüber können die zwar begrüßenswerten, aber im Grunde belanglosen kleinen Änderungen der Rubriken und andere harmlose Konzessionen nicht hinwegtäuschen. Unsere Gottesdienste sind einfach zu sehr vorgeformt und genormt. Sie bieten daher kaum Gelegenheit zu einer schöpferischen Aktivität sowohl der Priester als auch der Laien. Ja, gerade die Tatsache einer derartigen Unterscheidung zwischen liturgischer Amtspriesterschaft und Laienschaft bedeutet bereits in gewissem Sinne eine Belastung für die liturgische Dynamik schlechthin. Dazu kommt, daß den Gläubigen jedwede Erfahrung und Übung in der eigenverantwortlichen Mitgestaltung amtlicher Gottesdienste abgeht. So bleibt ihnen fast ausschließlich der routinemäßige Nachvollzug von oft bis zum Überdruß vertrauten Haltungen, Gebärden und Gebeten, so »sicher wie das Amen in der Kirche«. Wo bietet die Liturgie heute noch Raum für spontane Reaktionen, für aus dem Augenblick stammende, lebensechte Improvisationen, für die freie Formung aktueller Gebete? Ist der gottesdienstliche Dialog zwischen dem Priester und den Gläubigen nicht zu einseitig auf Hören und zu wenig auf Sprechen und Antworten zugeschnitten? Könnte nicht gelegentlich wenigstens in gewissem Umfang auch die Predigt einen buchstäblich dialogischen Verlauf nehmen? Sicherlich bedeuten derartige Versuche ein Wagnis, aber ein notwendiges und heilsames Wagnis, ohne das der auf Dynamik und Aktivität eingestellte Mensch unserer Tage keinen unmittelbaren Kontakt zur Feier des Gottesdienstes finden kann, der ohnehin durch seinen positiv-gesetzlichen Pflichtcharakter dem modernen Menschen keineswegs unproblematisch ist.

Von manchem Gottesdienst, insbesondere dem Wortgottesdienst der Gegenwart, kann man wohl zu Recht behaupten, er realisiere kaum einen wirklichen Vollzug des Heilsdialoges zwischen Gott und den Menschen, dies um so weniger, als der zelebrierende Priester durchwegs zu ausschließlich als der wesentliche Träger der liturgischen Handlungen erscheint und die Gläubigen immer noch zu sehr als passive Statisten einer gottesdienstlichen Prozedur zuschauen müssen. Solange der Priester innerhalb der Liturgie so autoritär wie bisher agiert und seine liturgischen Texte in eine scheinbar unprofilierte Menge von Gläubigen hineindeklamiert, sind die Voraussetzungen für einen partnerschaftlichen Dialog nicht gegeben, der im Zeichen der biblisch verstandenen Subjektivität steht. Wie kann ein dialogisches Fluidum zustande kommen, wenn

der Litur­ge das Wort Gottes mehr oder weniger lauthals in die Kirche hineinruft und es der Gemein­de vor Hall und Widerhall buch­stäblich die Sprache verschlägt? Auch ein gelegentliches »Amen« oder »Dank sei Gott« bedeutet alles andere als eine tatsächlich mitgestaltende Funktion von seiten der Gemein­de, und der Einwand, man stoße sowieso bei den Gläubigen auf mangelndes Interesse, trägt deshalb nicht, weil diese Gläubigen eben jahrhundertlang im Wartestand verharren mußten und die wirkliche Konformität aller Getauften, des Priesters ebenso wie der Gläubigen, im Grunde bestenfalls »fromme« Theorie bedeutete.

Trotz aller Einwände mit dem Hinweis auf Personal­mangel und Finanznot muß als weiterer, nicht zu unterschätzender Grund für die Passivität der Gemein­den das Phänomen der Anonymität unserer Gottesdienste erwähnt werden. Trotz der mancherorts zahlenmäßig rapide anwachsenden Pfarrgemein­den gilt es, unverdrossen nach Mitteln und Wegen zu suchen, um der bedrückenden Anonymität der bisweilen nach Tausenden zählenden »Gottesdienstteilnehmer« zu entrin­nen. Es darf nicht ohne weiteres als utopische Phantasterei angesehen werden, wenn man Überlegungen darüber anstellt, wie die Kirche als Volk Gottes wieder in etwa nachbarschaftlichen Charakter annehmen kann, wie also überschaubarere, kleinere Gruppen von Gläubigen sich in der persönlichen Atmosphäre fast familiärer Bekanntheit zu Gottesdiensten versammeln, die abseits von Routine und steifer Feierlichkeit den Hauch des Unmittelbaren und Aktuellen tragen. Viel dazu beitragen könnte die rasche Durchfüh­rung der Anerkennung eines hauptberuflichen Diakonates, das freilich nicht nur als Lückenbüßertum gelten darf. In dem Maße, wie die historisch belasteten Formen des Feudalkirchentums schwinden, müssen die immer klarer sich abzeichnenden soziologischen Konturen mit ihrer wohlthuenden Nüchternheit und ihrer freiheitlichen Dynamik auch das Profil des Gottesdienstes bestimmen und dabei insbesondere die dialogische Formkraft lebendiger Wortgottesdienste in das religiöse Leben einbeziehen. Wenn freilich im Zuge der liturgischen Erneuerung nicht auch die Texte und Formen der Liturgie dem modernen Sprachverständnis und Lebensgefühl angepaßt werden, bleibt jede Reform auf halbem Wege stecken. Die Anpassung der Heilsbotschaft an das soziologische und psychologische Klima der jeweiligen Epoche ist ebenso dringlich wie die Anerkennung und Einbeziehung charismatischer Impulse in den Gottesdienst selbst. Bekanntlich war die Möglichkeit zu einer charismatischen kultischen Initiative der Gemein­de lange Zeit hindurch praktisch »auf Eis« gelegt, während oft genug teilweise anachronistische Liturgieformen durch Jahrhunderte hindurch weitergeschleppt wurden und Treue zur Tradition nicht selten mit

geistiger Sterilität verwechselt wurde. Nunmehr ist der Mut zum liturgischen Experiment gefordert, an dem aber auch die Laien maßgeblich beteiligt werden müssen.

Die pneumatologische, d. h. in der Personalität des Heiligen Geistes begründete und sich verwirklichende dialogische Grundbeschaffenheit der Sprache, die in diesem Sinne konstitutiv für jeden christlichen Gottesdienst, in Sonderheit für den christlichen Wortgottesdienst ist, gebietet es, daß Priester und Laien sich intensiv mit dem letztlich religiösen Phänomen der Sprache befassen. Das schließt aber nicht nur ein theoretisches Interesse an den Funktionen der Sprache ein und darf sich nicht in rein ästhetischen oder philologischen Bemühungen um das Wort erschöpfen, sondern muß zu einer sorgfältigen, persönlichen Pflege der Sprache und des Sprechens führen und so dokumentieren, daß dem Wort in all seinen positiven Erscheinungsformen eine »göttliche Seele« zuerkannt wird.

Daß für die Qualität des Wortgottesdienstes nicht zuletzt auch die sprachliche Beschaffenheit der Bibelübersetzungen von großer Bedeutung ist, muß wohl kaum eigens betont werden. Die Übertragung des Alten Testaments durch Franz Rosenzweig und Martin Buber könnte hier, was ihre kongeniale Sprachkraft betrifft, als wegweisend auch für die Übersetzungsversuche angesehen werden, die sich mit dem Text des Neuen Testaments befassen.

Ein Teil der Aphorismen Ferdinand Ebners trug in einer früheren Ausgabe den Titel *Das Wort ist der Weg*; in Anlehnung an diesen programmatischen Titel könnte die vorliegende Betrachtung über den Gottesdienst des Wortes durch eine Maxime charakterisiert werden, die besagen würde: »Das Wort ist die Wende«. Damit soll angedeutet werden, daß nur durch ein wesenhaft spirituelles und nicht durch ein intellektualistisches Sprachverständnis jene radikale Wende im Denkprozeß und Selbstverständnis des Menschen zu erreichen ist, die auch entscheidend für die Einstellung zum christlichen Wortgottesdienst ist; denn in einem Gottesdienst, der auch im Wort die wahre *epiphania Domini* realisiert und zelebriert, dokumentiert sich in einzigartiger Weise die für das Christentum fundamentale Wahrheit der Inkarnation, wobei die Sprachgestalt dieses Gottesdienstes im Zeichen der Menschwerdung des *verbum Divinum* steht. Angesichts dieses inkarnatorischen Kriteriums kann wohl kaum behauptet werden, daß die augenblicklich geltende Struktur und die geläufige Handhabung unserer Wortgottesdienste, besonders innerhalb der Eucharistiefeier, das »non plus ultra« der *epiphania Domini* darstellen; im Gegenteil, die mancherorts auch heute noch rein routinemäßige »Erledigung« des Pensums an »Wortgottesdienst« legt die Frage nahe, ob es letzten Endes ein glückliches Unterfangen gewesen ist, die allzu lange als »Vormesse« apostrophierte und traktierte Ein-

leitungszeremonie der Eucharistiefeier nun ohne weiteres in den unserer Zeit angemessenen Rang des elitären Wortgottesdienstes zu erheben, indem man glaubt, mit einigen rubrizistischen bzw. raumtechnischen Änderungen den Charakter eines genuin christlichen Wortgottesdienstes schaffen zu können.

Hier bedarf es grundsätzlicher Neubesinnung und Neugestaltung, weil das überkommene Verständnis der »Vormesse« das Neuverständnis des Gotteswortes zu blockieren droht und einen tatsächlichen Neuvollzug der Wortliturgie kaum erwarten läßt. Solange der Wortgottesdienst nur als Vorspann und in seiner jetzigen Stereotypie erscheint, besteht kaum die Hoffnung, daß er im Glaubens- und Kultbewußtsein des Gottesvolkes die ihm eigene Bedeutung gewinnt.

Da indessen Wortgottesdienst und eucharistische Mahlgemeinschaft eine umfassende kultische Symbiose realisieren, wäre zu überlegen, ob statt der gewohnten linearen Struktur des Kulturlaufes nicht eine konzentrische Anordnung der beiden großen kultischen Elemente sinnvoller sei. Eine sinngemäße Reform wäre auch dann nicht von der Hand zu weisen, wenn in Anlehnung an die bisherige lineare Struktur der Wortliturgie diese im Sinne ihrer eröffnenden und wegweisenden Funktion eine vollständig neue und unbedingt variable Gestalt erhalten würde, wie sie im übrigen auch für den Vollzug der Mahlgemeinschaft, insbesondere für den Kanon, um der Lebendigkeit willen wünschenswert erscheint. Gerade die Dynamik und Offenheit des Gotteswortes implizieren die ständige Bereitschaft seines Hörers und Vollziehers, jedweder Erstarrung des Gottesdienstes zu widerstehen.

Die unmittelbar christliche Relevanz des Wortgottesdienstes ist von einer derartig zentralen Bedeutung, daß dieser Gottesdienst eine fortdauernde theologische, liturgische und pastorale Aufgabe bleibt. Somit können und wollen auch die einschlägigen Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils keineswegs einen Schlußstrich unter die theologische und liturgische Entwicklung ziehen. Immerhin steht fest, daß vor allem mit dem liturgischen Reformwerk dieses Konzils ein verheißungsvoller neuer Anfang für eine zeitgemäße Verlebendigung christlichen Gottesdienstes, insbesondere des Wortgottesdienstes gelungen ist. Die Theologie der letzten Jahrzehnte versteht sich weitgehend als christliche Anthropologie, die in einer an Christus ausgerichteten Phänomenologie der Personalität beruht. Einer solchen Anthropologie dürfte ein dialogischer Vollzug des Gottesdienstes in besonderer Weise entsprechen, der nicht zu seelenloser Routine absinkt, sondern personale Betroffenheit bedeutet. Hier kommt die »geistige Existenz« des Menschen – um einen Schlüsselbegriff aus dem Werk Ferdinand Ebners zu verwenden – in der Dimension christlich verstandener Sprachlichkeit

zu der Entfaltung, die ein konstitutives Element des personalen Gottesdienstes bildet. Freilich vermag im letzten nur eine religiöse Wertschätzung der Sprache den Zugang zu einem Verständnis des Gottesdienstes aus dieser Perspektive freizulegen. Das scheint grundsätzlich auch Michael Schmaus andeuten zu wollen, wenn er schreibt: »Reden und Hören gehören zu den Grundbestimmungen des Menschen. Durch diese Doppelfähigkeit unterscheidet sich der Mensch vom Tier... In der Bestimmung und in der Begabung des Menschen für den Dialog zeigt sich sein Personsein. Das Wort seinerseits enthüllt den Menschen als Person... Da der Mensch ein Bild Gottes ist, ist sein Wort ein Bild des himmlischen Wortes. Im göttlichen Wort wird das Urwort gesprochen, welches in allen menschlichen Worten erscheint.«⁶

Es wäre ein folgenschwerer Irrtum, wollte man die im Zweiten Vatikanischen Konzil verkündete Reform der Liturgie etwa als bloß taktische Maßnahme gegenüber unbequemen Zeitforderungen verstehen, die ohnehin nur zu schnell der Vergangenheit angehören werden. Den unmittelbaren theologischen und anthropologischen Sinnzusammenhang dieser Reform nachdrücklich hervorzuheben ist deshalb wohl die erklärte Absicht des Konzilstheologen Joseph Ratzinger, der in einer kritischen Betrachtung über die erste Sitzungsperiode des Konzils schreibt: »Die Entscheidung für den Vorrang des Liturgieschemas war nicht nur von technischen Gesichtspunkten her richtig. Ihre Bedeutung führt weit tiefer: Sie war ein Bekenntnis zu dem, was die wahre Mitte der Kirche ist... Es wird auf jeden Fall zu einer stärkeren Hervorhebung des Wortes als einer eigenberechtigten Größe neben dem Sakrament kommen... Nur wer ermißt, wie tief die Bedeutung der Sprache in den menschlichen Dingen geht, wie wenig Sprache bloß oberflächlicher und zufälliger Ausdruck, sondern vielmehr Inkarnation des Geistes ist, der als menschlicher nur sprechend denkt und in und von der Sprache lebt, kann das Ausmaß des Umbruchs ermessen, der sich hier anbahnt.«⁷ Gemessen an dieser prägnanten Wesensschau des personalen Sprachvollzuges scheint freilich manche neueste »Praxis« einer überaus geschäftigen Reform des Wortgottesdienstes bereits wieder fragwürdig zu werden, da sich ihrer nunmehr eine neue Art von Stereotypie und legalistischem Formalismus zu bemächtigen droht und man allzu rasch wieder auf einen »beruhigenden« Konformismus bedacht ist. Um so mehr sind deshalb alle diejenigen zu ermutigen, die in ihren liturgischen Bestrebungen davon durchdrungen und geleitet sind, daß Gottes Wort »Geist und Leben« ist.

⁶ M. SCHMAUS, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964, 22–24.

⁷ J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, 25, 34f.

Touristenseelsorge

Der Tourismus spielt eine immer größer werdende Rolle im menschlichen Leben und in der Gesellschaft. Daß der Tourismus nicht nur ein ökonomischer Faktor ist, sondern auch einen Einfluß auf sozialem, politischem, pädagogischem, kulturellem und ideologischem Gebiet hat, wird niemand abstreiten. Es kann nicht ohne Auswirkung bleiben, wenn über immer längere Zeitstrecken Völkerwanderungen stattfinden, Grenzen verwischt werden und die Menschen, was Land, Charakter und Ideen betrifft, einander kennenlernen. Es ist eine eigene neue Welt entstanden mit neuen Werten und Möglichkeiten. Wenn es in der Seelsorge darum geht, diesen konkreten Menschen, nicht den Menschen im allgemeinen, zu begleiten, so muß der Seelsorger wissen, unter welchem Einfluß dieser Mensch steht. In der Vergangenheit hat man oft zu spät den Einfluß der verschiedenen Faktoren wie der profanen Wissenschaften, der industriellen Revolution, des Sports und der Arbeit erkannt oder als negativ abgewiesen. Das darf mit dem Einfluß des Tourismus nicht geschehen, darum müssen wir uns zeitig genug damit befassen. Im Hintergrund der Überlegungen steht die Betriebsseelsorge, das Betriebsapostolat; da wird, durch die Automatisierung hervorgerufen, der Einfluß der Freizeitgestaltung nicht weniger deutlich.

Dieser Beitrag ist sehr begrenzt, weil er nur aus der Erfahrung einer Person – einmal als Nicht-campingbewohner (die Betonung lag dabei besonders auf der sonntäglichen Eucharistiefeier) und ein anderes Mal als Campingbewohner auf einem Campingplatz im Ausland (es war ein Platz für 2500 Personen) – stammt, wobei das Mitarbeitersein nicht geheimgehalten wurde und mitgeholfen wurde, die Dienste zu versehen. Auch ist Camping nur eine Form des Tourismus. Unsere Überlegungen betreffen zunächst:

- I. das Phänomen Camping,
- II. seine Einordnung in das Ganze der Seelsorge.

I. Beschreibende Typisierung der touristischen Campingwelt

In dieser Welt werden gesellschaftliche Gegensätze – durch Funktion und Aufgabe innerhalb der Gesellschaft begründet – außer Betracht gelassen, wodurch die Möglichkeit entsteht, die eigene Menschlichkeit und Freiheit mehr zu erleben.

1. Wenn man auch gerne nach Herkunft, Land, Gegend und Stadt fragt, so verlangt doch die

Unbefangenheit und Offenheit, daß alle anderen Fragen, die im gesellschaftlichen Leben die Trennungen zwischen den Menschen hervorgerufen, unterbleiben. In dieser funktionslosen Touristenwelt erfüllen jedoch einige Menschen ganz deutlich eine Funktion: diejenigen, die diese Welt ermöglichen (z. B. die Leiter der Campingplätze).

Die Touristen selbst haben überhaupt keine Rolle, sie können sich »normal« benehmen, alle Statussymbole sind weggefallen. Es liegt ein Gerichtet-Sein auf die Person, auf den Menschen vor, das auch das Kriterium bei den Touristen bildet: ein guter Mensch sein, angenehm, hilfsbereit, bescheiden, erfinderisch, vernünftig usw. Dieses selbe Gerichtet-Sein entwickelt sich gegenwärtig in der Gesellschaft überhaupt; man will sich immer mehr als Mensch begegnen, nicht in Funktion. Der gesellschaftliche Schein und die Äußerlichkeit werden immer mehr durchschaut. Vielleicht könnte man wagen, die These aufzustellen, daß gerade diese Erfahrung in der touristischen Campingsituation stark entdeckt und stimuliert wird.

2. Die bestimmte Erfahrung der menschlichen Freiheit

Die Kleidung, die Tagesgestaltung, die Zeiten des Essens, Trinkens und Schlafens regelt man selbst. Jedem wird seine eigene Freiheit gelassen, nicht gegeneinander, auch nicht ohne weiteres miteinander, sondern man erfährt die Freiheit aneinander. Zusammen lebt man seine eigene Freiheit. Es entsteht eine natürliche Atmosphäre, man spricht eine andere Sprache als sonst und doch mit denselben Worten. Es liegt eine Unverbindlichkeit in der gegenseitigen Hilfe. Diejenigen, die imstande sind, eine Karnevalsfeier zu schätzen und zu erleben, erfahren etwas Ähnliches: allgemeine Menschlichkeit, Herzlichkeit, Gleichheit, vielleicht etwas von dem, wie man immer sein möchte.

3. Menschliche Werte, die erlebt werden

Auf diesem Hintergrund können wir einige menschliche Werte nennen, die während eines Campingaufenthaltes deutlich erfahren werden:

- a) Eine Anregung und Einladung zur Entdeckung und Entfaltung echter Menschlichkeit. Zunächst geht es darum, das Leben wieder als angenehm zu empfinden, Kräfte zu sammeln, um gerne wieder an die Arbeit zu gehen, aber letztlich ist es doch mehr: das stand-lose sich als Mensch begegnen, die glückhafte Erfahrung des Menschseins, die Entdeckung der gemeinsamen Basis jeder menschlichen Existenz und der Wunsch, in Zukunft mehr von dieser Basis aus zu leben.
- b) Die Relativität vieler Dinge. Durch alle möglichen Nebensächlichkeiten, so entdecken wir, lassen wir uns im Leben ablenken.
- c) Eine andere Erfahrung der Welt, der Zeit, des Kosmos, der Geschichte. Durch die Erholung

wird die Besinnung angeregt. Die Fragen: woher, wohin, wozu werden wieder wach.

d) Man lernt alle und alles zu nehmen, wie es ist. Das Dirigieren der Welt, der Umgebung, läßt nach. Man entdeckt, daß die Eigenschaft, sich den Umständen anzupassen, sich nach dem, was man vorfindet auszurichten, auch glücklich macht.

Ob diese Werte während oder nach den Ferien stärker zum Bewußtsein kommen, ist nicht so leicht auszumachen.

Für die Seelsorge wäre es wichtig, das zu wissen, besonders für die Touristenseelsorge, die von einer Pfarrgemeinde aus geleitet wird.

II. Seelsorge und Tourismus

1. Vorbemerkung: Wir gehen davon aus, daß der Tourismus Einfluß auf den Menschen hat, der daran teilnimmt; auf sein Denken, Handeln, auf seine Haltung im Leben, auf seine Bildung. Nimmt man dies nicht an, so braucht man nicht weiterzulesen, denn dann gibt es keinen Nexus zwischen Seelsorge und Tourismus, und dann hat die Kirche kein Recht, sich mit dem Tourismus zu beschäftigen. Wir meinen aber, daß der Mensch von vielen Lebensgebieten, die sich zum Teil überschneiden und zum Teil nebeneinander stehen (z. B. Familie, Arbeitsplatz, Sport, Hobby usw.) sehr beeinflußt wird. Der Seelsorger muß sich um diesen Einfluß Gedanken machen, wenn er effektiv seine Begleitung in der Seelsorge vollziehen will. Die Frohbotschaft wird Farbe bekommen, wenn sie auf die Einflüsse abgestimmt ist, die den Menschen bestimmen, sie wird ohne Erfolg bleiben, wenn sie sich nicht danach richtet.

Die Welt des Tourismus kann durch Literatur entdeckt werden, man kann auch selbst darin untertauchen. Mit der richtigen Offenheit für das Campingleben die Werte dieses Lebens zu entdecken und zu erleben und diese mit oder bei anderen zu verifizieren, zu korrigieren und in dem größeren Rahmen zu sehen, da liegt die Aufgabe; wie auch das Arbeiten in einer Fabrik allein noch nicht das Kennenlernen dieser Atmosphäre bedeutet.

2. Seelsorge im allgemeinen

Was tun wir von der Seelsorge her mit dieser Welt des Tourismus, die soviel Einfluß auf den Menschen hat? Die Frage ist nur zu beantworten, wenn man sich erst die Frage stellt, was Seelsorge denn eigentlich ist.

Kann man Seelsorge hauptsächlich als »Dienst der Verkündigung und Sakramentenspendung« verstehen und alles andere von diesem Kriterium her beurteilen? Oder negativ ausgedrückt: als ein »Christlich-Machen« oder ein Abschirmen »gegen«; positiv ausgedrückt: als ein Gerichtet- und Abgestimmt-Sein auf Wort und Sakrament; beides würde dann als »Endeffekt« von allem gesehen.

Seelsorge muß man vor allem sehen als eine

bewußte Hilfe zum Glauben und zu der Erfahrung, daß diese Welt mit den ihr eigenen Werten eine Schöpfung ist, in der sich Gott finden läßt. Diese Erfahrung kann zu gewissen Zeiten und unter geeigneten Umständen auch zu einer sakramentalen und liturgischen Feier führen, die nach Form und Inhalt eine Einheit mit der ersten Erfahrung bildet.

Diese zwei Auffassungen von Seelsorge haben verschiedene Ausgangspunkte, durch die sich in der Praxis Konsequenzen für die Möglichkeiten und Formen der konkreten Touristenseelsorge ergeben.

Die unterschiedliche Beurteilung der innerweltlichen Werte läßt Begriffe wie Seelsorger, pastorale Absichten, Priester, priesterliche Funktion mehrdeutig werden. Beim Gespräch über Touristenseelsorge kommt das immer wieder zum Ausdruck und führt zu Mißverständnissen.

Wir haben den Eindruck, daß man bei dem Problem der Touristenseelsorge oft zu exklusiv vom Dienst des Wortes und der Sakramentenspendung ausgeht und einer Begegnung, die nicht auf Verkündigung und Belehrung, auf ein geistliches Gespräch, auf eine liturgische Feier zielt und nicht mit einer Sakramentenspendung endet, keine seelsorgerische Bedeutung zugesteht. Das hat wohl seinen Grund darin, daß wir uns zu ausschließlich als *gläubige Priester* für die Touristenwelt interessiert haben. Die Frage ist (bei der Seelsorge überhaupt und bei der Touristenseelsorge insbesondere), ob alles notwendig seinen Ausgangspunkt oder seinen Endpunkt im Dienst des Wortes und der Sakramentenspendung haben muß. Kann das Beschaffen einer Wohnung, die Hilfe bei Spannungen in der Familie, die Sorge für ein angenehmes Camping nicht auch echte Seelsorge sein? Auch wenn diese Menschen weiter nichts mit der Kirche zu tun haben? Die Aufmerksamkeit für die Welt und für den Menschen wächst, aber der gläubige Mensch will diese Welt nicht nur technisch und rational deuten. Er sieht in der Welt die Schöpfung Gottes und weiß, daß Gott nicht eine Konkurrenz für den Menschen bedeutet. Soll diese Hilfe zum Verständnis einer gläubigen Interpretation der Welt – besonders in der Touristenseelsorge – keine Seelsorge sein?

Der Seelsorger wird seine Aufgabe darin sehen, in der Welt eines jeden Menschen die richtigen religiösen Dimensionen finden zu helfen. Sein Dienst in einem kirchlichen Rahmen und dessen Erleben wird die Einheit der beiden Welten erweisen.

Man muß sich bewußt sein, daß von diesem Gesichtspunkt her ein großes Feld seelsorglicher Aktivität offen liegt, zu dessen Bearbeitung man nicht unbedingt die Priesterweihe braucht. Die Welt bewohnbarer und lebenswerter zu machen und die religiösen Dimensionen in der Welt aufzuzeigen, stellen sich auch viele Nicht-Priester als Aufgabe. Dieses sich gegenseitig das Leben

lebenswert machen, ist Gottes- und Nächstenliebe zugleich; beides dürfen wir nicht voneinander trennen.

3. Anwendung auf die Touristenseelsorge

Wenn wir mit diesem Hintergrund die Literatur über die Touristenseelsorge lesen, bekommen wir den Eindruck, daß theoretisch zwar die menschlichen Werte (Freiheit, Offenheit, Menschlichkeit, Dienstbereitschaft, Bildung) und die Chancen, die hier für die Botschaft liegen, gesehen werden. Das alles ist aber nicht mehr so deutlich, wenn man die weiteren Reflexionen über diese Seelsorge liest oder die Richtlinien in concreto befragt. Die Konkretisierung scheint die Sache schwer zu machen. Unsere gläubige Interpretation der gewöhnlichen, menschlichen Werte im Tourismus bleibt mit der reinen Feststellung, daß die Kirche »ihre Aufmerksamkeit darauf richtet«, daß »hier Möglichkeiten für sie liegen« und daß sie »stimulierend in dieser Sache arbeiten will«, noch zu sehr am Ausgangspunkt stehen. Praktisch wird in allem zu exklusiv von Wort und Sakrament ausgegangen und alles darauf bezogen. Hierüber macht man sich die meisten Gedanken. Die Bedeutung eines Priesters auf dem Campingplatz wird zu ausschließlich in der Tatsache gesehen, daß er durch seine ständige Anwesenheit besser und ansprechender die liturgischen Dienste ausüben kann. Das mag sein. Wir meinen etwas mehr und etwas anderes. Wir verfehlen den Sinn des Campinglebens – und damit auch den der Seelsorge –, wenn wir ihre Bedeutung allein im Dienst der liturgischen Feier sehen und danach beurteilen. Wir haben noch keine klaren Vorstellungen, wir stehen erst am Anfang; die richtigen, konkreten Seelsorgeformen für den Tourismus müssen noch entdeckt werden. Die Spannung zwischen den üblichen Formen der Seelsorge und der Touristenwelt wird gespürt. Die beiden zu vereinigen wird als erzwungen und unecht empfunden. Wie in der Seelsorge überhaupt gibt es auch hier eine übermäßige Konzentration auf Erneuerung und »Anpassung« in Wort und Sakrament, so daß man die Bedeutung dieser Erneuerung überschätzt, während man größere Fragen nicht mehr hört und Probleme übersieht. Wie neu eine Erneuerung der Liturgie auch sein mag, sie wird nicht alle Werte liturgisch bestimmen können. Die eigenen religiösen Werte, das Verlangen nach Gott, alles, was bei dem sich erholenden Menschen wieder aufbricht, kann man nicht nur vom Wort und Sakrament her deuten und irgendwie liturgisch übersetzen wollen. Diese Werte brauchen keine Übersetzung in die Religiosität! Es ist nicht unmöglich, daß das Bedürfnis nach einer liturgischen Feier bei der Einsicht in die innerweltlichen Werte in der Campingsituation abnimmt – ich meine nicht: aufhört – und spontan neue Formen des kirchlichen Zusammenseins sich entfalten. Hier müssen Übertreibung und Verurteilung vermieden werden.

Nun wollen wir uns konkret mit der Camping-Seelsorge beschäftigen, wobei wir unterscheiden zwischen Touristenseelsorge von der Pfarrgemeinde aus und der Seelsorge durch einen Priester, der selbst auf einem Campingplatz wohnt. Beide Formen schließen sich gegenseitig nicht aus und machen sich gegenseitig nicht überflüssig.

4. Touristenseelsorge vom Campingplatz selbst aus

Wir haben bis jetzt gefragt, *was* wir eigentlich seelsorgerisch beeinflussen wollen; auch die Frage, *wer* in dieser Touristenwelt seelsorglich begleitet werden soll, ist wichtig: der Campingplatzbewohner oder die Leitung bzw. diejenigen, die eine Funktion auf dem Campingplatz haben. Anders gesagt: die Gäste oder die Gastgeber. Daraus ergibt sich eine weitere Frage: *Wie* will man das tun, diese seelsorgliche Funktion ausüben – als Gast oder als Gastgeber. So bekommen wir vier Möglichkeiten:

a) als »Gastgeber für die Gäste«

Man kann zusammen mit jenen, die die Campingleitung haben, helfen, den Gästen die Zeit so angenehm wie möglich zu machen. Aus der Selbstlosigkeit heraus werden von selbst die Aufgaben deutlich: Entspannungsmöglichkeiten für die Kinder wie für die Erwachsenen aufzeigen (Besonderheiten in der Umgebung, Sorgen für Lektüre usw.). Alles, was dem Menschsein dient, ist wichtig. In diesem Zusammenhang kann man völlig frei, als »service«, am Sonntag und abgestimmt auf die Campingsituation, Gelegenheit zur Mitfeier der Eucharistie bieten. Hier liegen die Möglichkeiten zum Experiment, um die beiden Welten miteinander in Verbindung zu bringen und als Einheit erleben zu lassen.

Weiter wird man in der Funktion als Gastgeber wenig tun können; nach Urlaubern suchen, die zu einem geistlichen Gespräch bereit sind, wird nicht akzeptiert. Es kommt also darauf an, gemeinsam mit der Leitung des Campingplatzes alles so zu organisieren, daß alle, die sich hier aufhalten, zu sich selbst kommen können und sich wirklich erholen. Die Kontakte sind hier funktional, in diesem Zusammenhang steht auch dieser sonntägliche »service«.

b) als »Gastgeber für die Gastgeber«

Gleichzeitig könnte man diejenigen, die eine Funktion auf dem Campingplatz haben, seelsorglich begleiten und darin eine Aufgabe der Touristenseelsorge sehen. Mit ihnen wird gemeinsam die Atmosphäre auf dem Campingplatz geschaffen. Man könnte sie spüren lassen, daß *sie* es in der Hand haben, ob viele Menschen sich wohl fühlen. Sind sie gläubig, so liegt darin für sie deutlich ein christlicher Auftrag. Die menschliche Atmosphäre ist von größter Bedeutung. Das bedeutet auch: gute Bademöglichkeit, Wasserbesorgung, Toiletten; wirkliche Ruhe, menschliche und gerechte Behandlung. Es soll deutlich werden, daß es den »Gastgebern« nicht

nur ums Geldverdienen geht. In einem guten Gespräch könnte man auf die Verantwortung hinweisen.

c) als »Gast unter Gästen«

Diese Form ist total anders als die unter a und b genannten. Es geht nun darum, als Camping-Bewohner Dienst am Mitmenschen zu leisten. Dazu muß man selbst die menschlichen Werte dieser Situation richtig verstehen und mit den anderen erleben, sonst soll man es sein lassen. Vor allem darf man nicht zum fremden Subjekt werden, das doch wieder funktional als Priester anwesend sein will. Die Seelsorgsmöglichkeiten lassen sich so realisieren, daß der Priester vor den Augen der anderen Campingleben und Glauben in einer Einheit vorlebt, um die Gegensätzlichkeit, die bei vielen vorhanden ist, in der Praxis zu überwinden. Er soll durch sein Leben die innerweltlichen Werte gläubig deuten. In dieser Übergangszeit ist dies eine wichtige Aufgabe und für viele eine positive Erfahrung. Die Schwierigkeit ist, daß man diese Form der Seelsorge nicht incognito ausüben kann, was viele Priester in ihren Ferien möchten. Die Kombination mit der sonntäglichen Eucharistiefeier ist gerade noch möglich, alles andere Funktionelle wird unterbleiben müssen. Der Priester auf dem Campingplatz kann an eine sich ändernde Glaubenshaltung anknüpfen oder zu einer veränderten Haltung aufrufen. Dabei sind gewiß nicht nur positive Reaktionen möglich, aber im allgemeinen werden die Menschen die normale Menschlichkeit begrüßen. Die Laien könnten hierzu ein Wort sagen. Außerdem kann auch durch eine negative Reaktion etwas ans Licht gebracht werden.

Es mag sein, daß diese Form der Touristenseelsorge nur in unserer Übergangszeit ihre Existenzberechtigung hat. Deutlich soll aber werden, daß sinnvolle Seelsorgsmöglichkeiten sich nicht in Wort und Sakrament erschöpfen.

d) als »Gast für die Gastgeber«

Sich als Mithelfer bei der Leitung des Campingplatzes zur Verfügung zu stellen, wird geeigneter sein, denn als Campingbewohner funktionell den Kontakt mit der Leitung zu pflegen. Um Erlaubnis für die Eucharistiefeier zu bitten ist wohl die Grenze in der Härte der Saison. – Außerhalb der Saison sich für diejenigen, die eine Funktion auf dem Campingplatz haben einzusetzen, wird sinnvoller sein als während der Saison.

5. Pfarrgemeinde – Touristenseelsorge

Die Touristenseelsorge – in welcher Form auch immer – wird am besten von einer Pfarrgemeinde aus geschehen.

a) für die Gastgeber:

Außerhalb der Saison auf die Aufgabe vorbereiten, persönlich oder in der Gruppe. Ihre menschlich-christliche Aufgabe, den Dienst an den Mitmenschen deutlich machen.

b) für die Gäste des Campings:

Man muß die Menschen seelsorgerisch auch be-

gleiten, indem man ihnen bei der Vorbereitung auf die Ferien hilft, die Möglichkeiten zeigt, ihre menschliche Freiheit zu erleben und aufmerksam macht auf all diese menschlichen Werte, die gläubig erfahren und gelebt werden sollen. Der Einfluß auf die Zeit nach den Ferien ist groß, denn in den Ferien lernen sie die gläubige Interpretation des Alltagslebens. In Gesprächsstunden müßte man das in der Pfarrgemeinde deutlich machen und auf die liturgische Feier hindeuten.

c) die Pfarrgemeinde als Gastgeber:

Viele Pfarrgemeinden werden von Touristen überströmt. Hier liegt eine Aufgabe. Oft wird diese Aufgabe nur als eine Last gesehen, die Gäste als Fremdkörper behandelt, für die man nur schnell eine Messe zelebriert. Auch hier müßte eine auf die Gäste abgestimmte gute Eucharistiefeier stattfinden.

Es gibt wenig Lebensgebiete, auf denen die Menschlichkeit, die Freiheit, die Kunst des Lebens, besser geübt werden können als gerade in dieser Touristenwelt. Je mehr der Mensch Mensch wird, um so günstiger kann sich das Glaubensleben entfalten und zu neuen kirchlichen Formen des Dienstes am Wort und Sakrament seinen Beitrag liefern.

Aus *Theologie en Zielsorg*, April 1967

A. C. Zijerveld OFM

Ein Modell christlicher Erwachsenenbildung

Zehn Jahre Soziale Seminare in der Schweiz

I. Ein wenig Geschichte

Im Herbst 1957 wurde in Zürich das erste Soziale Seminar der Schweiz mit 51 Teilnehmern eröffnet. Der von deutschen Vorbildern inspirierte und vor allem von Leuten um die Soziale Arbeiterschule der KAB vorbereitete Kurs sollte während zweier Jahre Grundfragen der christlichen Soziallehre, der Familie, des Betriebs und der Wirtschaft, der Kirche und des Staates behandeln und die dargelegte Theorie durch praktische Übungen veranschaulichen. Das Soziale Seminar unterschied sich von Anfang an wesentlich von anderen Bildungsstätten: als Seminar (im Sinne der praktischen Übungen an Hochschulen, nicht etwa im Sinne der Priester- und Lehrerseminare) war es methodisch klar gegen die Volkshochschulen abgegrenzt; das Wort »sozial« sollte nicht auf den Bereich der Sozialarbeit und Fürsorge eingeeengt sein, sondern die Gesamtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen meinen, wenn auch – wie es aus der Entstehungsgeschichte verständlich ist – ein Schwergewicht auf der jeweiligen Sozialen Frage lag.

Noch während dieses ersten Zürcher Kurses wurde einerseits die Gründung weiterer Seminare in Luzern, Winterthur und St. Gallen, andererseits die Schaffung eines Schweizerischen Sozialen

Seminars als Dachorganisation vorbereitet. Man hielt »den Zeitpunkt für gekommen, um für die Führung der Sozialen Seminare einheitliche Richtlinien aufzustellen und die Grundlagen für eine fruchtbare Zusammenarbeit im Rahmen eines Schweizerischen Sozialen Seminars zu legen«¹. Mit der Gründung dieses Dachverbandes am 16. März 1960 war die Basis für die Verbreitung und Stärkung der Sozialen Seminare in der Schweiz geschaffen.

In den folgenden Jahren folgte eine Neugründung der andern, und die Zahl der Teilnehmer stieg stetig an. Im Herbst 1967 bestanden an 23 Orten der deutschen Schweiz Soziale Seminare. Die Gesamtzahl der Teilnehmer liegt bei 800. Das Schweizerische Soziale Seminar sorgt für die Schulung der Kursleiter an Tagungen und eigenen Kursen, veröffentlicht Kursunterlagen, Referentenlisten und eine eigene Schriftenreihe und besitzt für die stets wachsenden Aufgaben seit 1966 einen vollamtlichen Zentralsekretär, dem auch die Kontakte zu andern Bildungsorganisationen obliegen.

Der Rückblick auf das in den ersten zehn Jahren Geschaffene soll veranschaulichen, auf welches Bedürfnis und auf welch fruchtbaren Boden die Idee der Sozialen Seminare in der Schweiz fiel. Die gute Entwicklung wiegt um so mehr, als ein sehr vielfältiges Angebot an Bildungs- und Freizeiteinrichtungen bereits besteht und die Sozialen Seminare an ihre Teilnehmer während längerer Zeit harte Anforderungen stellen. Wir möchten im folgenden zu zeigen versuchen, welche Bedürfnissituation die Sozialen Seminare in der Schweiz vorfanden und noch finden und wie sie ihr gerecht zu werden suchen. Manche der folgenden Gedanken – dessen sind wir uns bewußt – treffen nicht nur auf die Sozialen Seminare, sondern auf viele weitere Organisationen zu, was eine ausführlichere Darlegung rechtfertigen dürfte. Die Sozialen Seminare können deshalb als ein Modell heutiger christlicher Erwachsenenbildung gelten, weil es sich um eine junge, überblickbare und dynamische Institution ohne das belastende Gewicht allzulanger Traditionen handelt. Den Ausdruck »Modell« möchten wir dabei nicht wertend als »Vorbild«, sondern als »eine mögliche Form« verstanden wissen.

II. Zielsetzung im Wandel der Jahre

In einem Vortrag im Januar 1959 nannte einer der Mitbegründer des Zürcher Seminars, der inzwischen verstorbene Dr. Andreas Klein SJ, als Zweck des Seminars kurz die »Schulung zum Sozialapostolat«, die »Schulung der Laienapostel im Wirtschaftsleben«, wie sie Papst Pius XII. vor dem II. Weltkongreß für das Laienapostolat 1958 gefordert hatte. Die Teilnehmer sollten durch die Beurteilung von Fällen aus ihrem Arbeitsalltag nach der Cardijn'schen Dreischrittmethode »voir-juger-agir« sich einen bestimmten Wissensstoff erarbeiten und dadurch

Anleitung zum konkreten Einsatz in den verschiedenen sozialen Bereichen, vor allem in der Pfarrei, im Verein und am Arbeitsplatz erhalten. Dieses Anliegen wurde im ersten Rahmenprogramm des viersemestrigen Grundkurses, welches vom Schweizerischen Sozialen Seminar im Frühjahr 1961 gutgeheißen wurde, aufgenommen: »Die Sozialen Seminare erstreben, aufgeschlossene Werk tätige zu befähigen, ihre Umwelt in Familie, Beruf und Gesellschaft aufbauend zu beeinflussen und an der Lösung der sozialen Aufgaben des heutigen Christen tatkräftig mitzuarbeiten.« Grundlage für dieses »jugement«, für die Einflußnahme und die Aktion und damit für die Schulungsarbeit war die katholische Soziallehre², womit die wiederholten Forderungen der Päpste aufgenommen wurden.

Es ist im Hinblick auf die spätere Entwicklung interessant, hier die Zielschwerpunkte aus der Anfangszeit kurz festzuhalten. Sie ergeben sich einmal aus der Tatsache, daß wir uns noch in der Zeit vor dem Konzil befinden³, dann aber auch aus dem großen Anteil christlich-sozialer Organisationen (vor allem der KAB) am Entstehen der Sozialen Seminare in der Schweiz. Es fallen vor allem zwei Elemente auf: Die Seminare werden als Schulen des Laienapostolats im Sinn der Katholischen Aktion, also unter Führung der kirchlichen Hierarchie, verstanden; es geht ihnen darum, die Lehren der Kirche zu sozialen Fragen in die von den Laien zu gestaltende Welt hinauszutragen. Ein thematisches – vielleicht nicht überall bewußtes – Schwergewicht lag auf wirtschaftlichen Problemen, ging es doch vor allem darum, den Teilnehmern zur Bewährung am Arbeitsplatz und im Betrieb zu verhelfen. Damit hängt eng zusammen, daß sich die Seminare, an manchen Orten heute noch, vorwiegend an die Arbeitnehmer wandten. Die starke Bindung an die Christliche Sozialbewegung⁴ mag Ursache und Folge dieser Ausrichtung zugleich sein.

¹ Protokoll der 1. Sitzung des Initiativkomitees für ein Schweizerisches Soziales Seminar vom 16. Februar 1960 in Zürich.

² Vgl. für die deutschen Soziale Seminare die *Lehrplaneläuterungen für Dozenten Sozialer Seminare*, Münster 1963, 5: »Das Bildungsziel besteht ... darin, ihnen (den Teilnehmern) die soziale Grundproblematik aus der Sicht der katholischen Gesellschaftslehre deutlich und bewußt zu machen...«

³ Das wird so richtig deutlich, wenn wir beispielsweise im Programm des ersten Semesters des Seminars Zürich 1957–1959 lesen: »Ausgewählte Kapitel aus *Quadragesimo Anno*«. Die Enzyklika von 1931 war damals tatsächlich das »aktuellste« soziale Rundschreiben der Päpste – von *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Ecclesiam suam*, *Gaudium et spes* oder *Populorum progressio* sprach noch niemand.

⁴ Das Schweizerische Soziale Seminar ist seit dem Mai 1960 eine der Institutionen der CSB; personell bestehen Verbindungen zur KAB, zum Christlich-nationalen Gewerkschaftsbund (CNG) und zur Christlichsozialen Parteigruppe, aber auch zur Vereinigung Christlicher Unternehmer (VCU).

Seither haben sich manche Voraussetzungen, die 1957 zur Gründung der Sozialen Seminare führten, in so einschneidender Weise verändert, daß die Auswirkungen auf die Zielsetzung und Arbeitsweise der Seminare nicht ausbleiben konnten. Führen wir hier nur folgende Entwicklung kurz an:

Die Arbeiten und Ergebnisse des Konzils⁵ haben dem Begriff des Apostolats einen bedeutend weiteren Sinn gegeben und fordern deshalb auch neue oder angepaßte Formen der Bildung zum Apostolat; insbesondere wurde auf dem Weg von der in Vereinsstrukturen erfaßten zu der in Kernzellen sichtbar werdenden Kirche ein bedeutender Schritt getan; für die Sozialen Seminare bedeutet dies, daß ihre Bildungsarbeit aus dem organisierten Katholizismus heraus in grundsätzlich alle Bereiche des katholischen Volkes – ja darüber hinaus – wirksam werden muß.

Der vielbemühte »mündige Laie« ist zwar nur schwer zu finden, hat aber seit dem Konzil theoretisch seinen festen Platz im Volk Gottes. So finden wir bereits die Umschreibung, das Soziale Seminar müsse »mithelfen, jenen Laienchristen heranzubilden, den das Konzil bereits voraussetzt«; dazu gehört wesentlich, daß die Seminar Teilnehmer nicht einfach Hörer der Amtskirche (in diesem Fall des geistlichen Seminarleiters), sondern aktive Mitarbeiter sind, die ihr Teil an Erfahrungswissen in die Bildungsarbeit hineintragen.

Die »Katholische Soziallehre« in der überkommenen Form und Formulierung wird zusehends fragwürdiger. Sie kann jedenfalls nicht mehr als eine Doktrin festgefügtter Lehrsätze verstanden werden, sondern wird immer mehr als ein »dynamisches Gefüge offener Sätze« aufgefaßt und hört damit auf, eine »Lehre« zu sein, die gelehrt, beigebracht, vermittelt werden kann. Daher kann es nicht die Aufgabe der Sozialen Seminare sein, »die katholische Gesellschaftslehre zu vermitteln«, sondern höchstens, das auf der Grundlage der exakten Sozialwissenschaften Erkannte unter dem Gesichtswinkel sozialetischer Grundsätze (deren Zahl, sofern sie sich direkt aus dem Glaubensgut ableiten lassen, jedenfalls weniger groß ist als gemeinhin angenommen) zu beurteilen und Wege möglichen Handelns zu zeigen⁷.

Hand in Hand mit dem Gesagten gehen die fortschreitenden Erkenntnisse der andragogischen Methodik: Erwachsenenbildung, die fruchtbar sein will, kann nicht nur als einseitige Wissensübertragung, sondern vor allem als gemeinschaftliches Erasten, Bemühen und Erarbeiten geschehen⁸. Wahrheitsfindung in einer Bildungsgemeinschaft: So müßte man das heutige Ziel der Seminare umschreiben.

Man kann den Wandel, der uns in der Zielsetzung der Sozialen Seminare – und zweifellos so mancher anderer Bildungseinrichtungen – begegnet, mit den beiden Stichworten »Öffnung« und »Entideologisierung« kennzeichnen. In allererster Linie muß es den Seminaren gelingen, ihre

Teilnehmer zu einem vorurteilslosen Erfassen der gesellschaftlichen Wirklichkeit anzuleiten. In gemeinsamer Arbeit unter Führung der jeweiligen Fachleute sollen sie ihre Kenntnisse über die verschiedenen Gesellschaftsbereiche erweitern und ihre Stellung und Aufgabe in dieser Gesellschaft genauer begreifen. Das Erkennen von Problemen und die Frage nach der konkreten Tat folgen als nächste Schritte⁹. Daß sie diese ganze Bildungsarbeit als Christen tun, macht den christlichen Charakter der Sozialen Seminare weit eher aus als jede noch so überzeugend dargelegte »christliche« Lehre.

III. Zur Arbeitsweise der Seminare

Es kann hier nicht darum gehen, die didaktische Gestaltung der Seminarabende, wie sie etwa in der Anwendung technischer Hilfsmittel zum Ausdruck kommt, näher zu beschreiben. Wichtiger ist uns ein Blick auf die grundsätzliche Methode. Diese scheint sich nun auf den ersten Blick seit Anbeginn gleich geblieben zu sein: Die Sozialen Seminare sollten nicht Vortragsreihen oder Volkshochschulen, sondern Arbeitsgemeinschaften sein. Schon Pater A. Klein postulierte im erwähnten Vortrag weniger ein deduktives als ein induktives Vorgehen: »... von der konkreten Wirklichkeit, einem Fall des Alltags ausgehend zur Doktrin aufsteigen«. Demgegenüber macht das erste Rahmenprogramm wieder einen Schritt zurück zur Deduktion, indem es fordert, »daß man den Stoff jeweils von drei Seiten her verarbeitet: theoretische Darlegung, Einübung anhand praktischer Beispiele (Erarbeitung in Gruppen), Verwertung und Verwirklichung durch Stellen von bestimmten Aufgaben«. Die Theorie kann jedoch auch mittels Beispielen zuerst eingeübt werden (Induktion).

Eine derart weitgehende Verlagerung in der Zielsetzung, wie sie im vorhergehenden Abschnitt beschrieben wurde, konnte aber natürlich nicht ohne Auswirkungen auf die Methode bleiben¹⁰. Die oben erwähnte Methode ordnet das praktische Beispiel, die Fallstudie, den Einstieg beim konkreten Alltag eindeutig dem erklärten Ziel des Sozialen Seminars unter: die Grundsätze der Soziallehre der Kirche zu vermitteln und deren (Einübung) Anwendung in der Praxis einzuüben.

⁵ Dabei denken wir nicht nur an das – in diesem Punkt mißverständliche – Dekret über das Apostolat der Laien, sondern an das Gesamt der Konzilstexte in ihrer »Sinnspitze«.

⁶ H. J. WALLRAFF, in: *Die Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke*, Mannheim 1965, 11–29.

⁷ Dasselbe läßt sich in kirchlichen Äußerungen zu sozialen Fragen feststellen; vgl. etwa: *Neue Akzente in der katholischen Gesellschaftslehre*, in: *Herder-Korrespondenz* 21 (1967), 201–208.

⁸ Vgl. F. PÖGGELER, *Methoden der Erwachsenenbildung*, Freiburg 1964.

⁹ Vgl. das neue *Rahmenprogramm für den Grundkurs* 1967.

Sobald aber dieses letzte Ziel – oder mindestens eine derartige Formulierung – in Frage gestellt wird, muß auch die Methode neu durchdacht werden. Solange man eine Lehre an die Teilnehmer herantragen will, behält die Darlegung (der Vortrag, die Einweg-Methode) einen beherrschenden Platz. Sobald es sich eine Bildungsorganisation aber zum Ziel setzt, den Teilnehmer zunächst einmal mit seinem eigenen Ich und mit seinen vielfältigen Sozialbezügen vertraut zu machen, kurz, ihn mehr sich selbst werden zu lassen, um ihn von dort her zu eigenständigem, sachlichem und verantwortbarem Urteilen, Entscheiden und Handeln zu führen, in diesem Augenblick muß der Teilnehmer in einem ganz andern Maß persönlich in der Bildungsarbeit an sich selber engagiert werden, ja er muß den Hauptteil leisten. Methodisch ist das nur möglich, wenn die Arbeit des einzelnen und der kleinen Gruppe in den Mittelpunkt der Seminar-tätigkeit gestellt wird. Dort, und nur dort, kommt die wertvolle Erfahrung jedes einzelnen zum Zug, dort kann er mit seinen Ideen heraus-treten, findet er Bestätigung oder Kritik, kommt er überhaupt in Beziehung zu den andern Teilnehmern. Er soll seine Persönlichkeit ja nicht in der Isolation, sondern im Kontakt und im Dialog entwickeln¹¹. In dieser »kleinen« Bildungsarbeit liegt die einzige Chance, daß wir den Teilnehmern nicht wieder irgendeine Ideologie auf-pfropfen, sondern ihnen ihre eigene Persönlichkeit ein Stück entfalten helfen. Gewiß behalten der Vortrag und andere Methoden ihren Platz, etwa dort, wo es um die Darlegung objektiver (soziologischer, wirtschaftlicher und anderer) Tatbestände geht. Das Wesentliche, Unersetz-bare der persönlich-dialogischen Bildung, wie die Sozialen Seminare sie versuchen, liegt aber nicht in dieser Darlegung (Bücher leisteten denselben Dienst), sondern im lebendigen Austausch von Mensch zu Mensch und im gemeinsamen Weiter-suchen.

IV. Bildungszellen in Staat und Kirche

Die verantwortliche Mitarbeit in Staat und Kir- che ist seit der Gründung das oberste und unver- änderte Ziel, zu dem die Teilnehmer durch den Besuch eines Sozialen Seminars geführt werden sollen. Das Seminar soll weder bloße theoretische Wissensvermittlung bieten noch zu einem leeren Aktivismus auffordern, sondern zu dem durch das Wissen als notwendig erkannten Engage- ment drängen. Wo sich dieser Einsatz vollzieht, muß dem einzelnen überlassen bleiben¹². Ob er sich engagiert oder ob er sich in seine Privatsphäre zurückzieht, daran läßt sich wohl nicht zuletzt die Qualität der Seminarschulung ablesen. Die Sozialen Seminare sehen es als ihre Aufgabe an, für die staatliche Gemeinschaft ver- antwortungsbewußte Bürger und für die Kirche einsatzbereite, überzeugte und »mündige« Chri- sten heranzubilden. Auch wenn sie nur einen verschwindend kleinen Teil aller Bürger und

Christen ansprechen können, vertrauen sie dar- auf, daß diese Bildung weiterwirken wird durch die ungezählten Kanäle sozialer Kommunika- tion und Information, in welche ihre Teilnehmer eingeschaltet sind.

Wie christliche Erwachsenenbildung überhaupt, verstehen sich auch die Sozialen Seminare als Ergänzung zur Seelsorge, eine notwendige und durchaus eigenständige Ergänzung allerdings¹³. Sie übernehmen jenen Bildungsauftrag, den die Seelsorger aus verschiedenen Gründen einfach nicht erfüllen können, dessen Erfüllung aber beispielsweise für das Wachsen einer Pfarreige- meinschaft entscheidend sein kann. Sie stoßen aber auch zu Leuten und in Räume vor, die der üblichen Seelsorge normalerweise verschlossen bleiben, und können so eine wichtige Vorfeld- arbeit leisten. Die Sozialen Seminare genießen denn auch bei vielen Seelsorgern, die ihre Bedeu- tung erkannt haben, nachhaltige Unterstützung. Im Unterschied zu den deutschen Sozialseminaren, welche bischöfliche Institutionen sind und ein bischöfliches Diplom, die »Missio socialis« verleihen, sind die Schweizer Seminare jedoch keine kirchliche Bildungseinrichtung.

V. Ein Bündel Probleme

Daß eine junge, aufstrebende Bildungsinstitution, die zudem auf manchen Gebieten (vor allem in der Organisationsform) neue Wege zu beschrei- ten sucht, mit zahlreichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, kann nicht erstaunen. Die mit der Zielverlagerung zusammenhängenden geistigen Grundprobleme haben wir erwähnt. Es mag – auch hier im Sinne eines Modellfalles – aufschluß- reich sein, kurz von einigen organisatorischen und strukturellen Fragen zu sprechen, mit denen sich die örtlichen Seminare und besonders das Schweizerische Soziale Seminar gegenwärtig befassen müssen.

Es sind zunächst drei interne Probleme. Die oben skizzierte Schulungsarbeit verlangt von den Kursleitern und Mitarbeitern ganz besondere fachliche und methodische Fähigkeiten, die früher in der Bildungsarbeit nur in geringem Maß

¹⁰ Über den Zusammenhang zwischen Menschen- bild, Bildungsinhalt und Methode vgl. z. B. F. PÖGGELE, *Folgerungen aus der modernen Anthro- pologie für die Methode der Erwachsenenbildung*, in: *Erwachsenenbildung* 2/1967, 82–98.

¹¹ Vgl. die Arbeiten der V. Internationalen Konfe- renz katholischer Erwachsenenbildner, Luxemburg 1965, die gerade diesem Thema *Bildung als Dialog* gewidmet war (= *Beiträge zur Erwachsenenbildung* 10, Osnabrück 1966).

¹² Die gelegentlich vertretene Auffassung, die Sozia- len Seminare seien eine Art »Nachwuchsschule« der CSB, scheint uns eine bedauerliche Verkürzung des umfassenden Bildungsauftrags der Seminare zu sein.

¹³ Zum Verhältnis Seelsorge-Erwachsenenbildung vgl. A. EXELER in: *Erwachsenenbildung* 4/1966, 193–208.

erforderlich waren. Die Suche nach geeigneten und bereitwilligen Mitarbeitern wird deshalb nie aufhören. Die weitaus meisten heutigen Kursleiter sind Priester, weil sich Laien mit der bisher als notwendig und zentral betrachteten sozial-ethischen Ausbildung nicht finden ließen oder aber neben dem Beruf die notwendige Zeit nicht erübrigen konnten. Zweifellos wird sich mit der Hinwendung zu einer mehr von den sozialen Sachwissenschaften her geprägten Bildung das Verhältnis allmählich zugunsten der Laien verschieben. Ebenso zweifellos wird ein Priester im Leitungsteam eines Seminars immer unentbehrlich sein. Noch allzuoft aber müssen unsere Seminare heute mit Not- und Übergangslösungen arbeiten. – Der »Personalangel« ist deshalb besonders spürbar, weil es sich bei der beschriebenen um eine sehr »personalintensive« Methode handelt. Während bei Vortragsveranstaltungen auf einen Referenten Hunderte von Zuhörern entfallen können, braucht es bereits für ein Seminar mit der optimalen Zahl von 30 Teilnehmern mindestens drei Kursleiter, von der Verwaltung und Organisation ganz abgesehen.

Das wiederum hat einschneidende finanzielle Konsequenzen. Die Methode der Seminare ist wohl sehr nachhaltig und fruchtbar, aber materiell denkbar unrentabel und immer auf Unterstützung und Wohlwollen von außen angewiesen. – Seit dem Einsetzen der »Entideologisierung« taucht an manchen Orten das konkrete Problem der Ökumene auf. Es ist in der Tat nur noch schwer einzusehen, warum diese soziale Bildungsarbeit nicht auf einer sehr weiten Wegstrecke gemeinsam geleistet werden kann. Erfahrungen größeren Ausmaßes fehlen den Sozialen Seminaren noch, so daß ein abschließendes Urteil verfrüht wäre. Verschiedene Seminare zählen aber seit langem reformierte Mitchristen zu ihren Teilnehmern¹⁴.

Zu den inneren kommen die äußeren Probleme. Die Frage, ob die Sozialen Seminare eine »bloß« katholische (oder christliche) oder aber eine kirchliche Institution sein sollten, gab in den ersten Jahren einiges zu reden, dürfte aber heute wohl endgültig zugunsten der Unabhängigkeit von der Hierarchie entschieden sein. Mit den übrigen Bildungsorganisationen, die auf dem gleichen Gebiet arbeiten, vor allem mit der KAB und deren Sozialinstitut, strebt das Schweizerische Soziale Seminar eine enge Zusammenarbeit auf partnerschaftlicher Basis an, die bereits erste Früchte gebracht hat. Auch mit den andern Erwachsenenbildungs-Organisationen steht es in Verbindung¹⁵. Eine gewisse Spannung hat sich aus der Tatsache ergeben, daß die Sozialen Seminare keine neuen Vereine, sondern reine Bildungsmöglichkeiten sein wollten, welche die bestehenden Organisationen unterstützen wollten, ohne sie zu konkurrenzieren, daß aber das Gewicht der eigenen Arbeit doch an einigen Orten zur Bildung einer festen Organisation

neben all den andern Vereinen geführt hat. In der Organisationsform spiegeln sich so die verschiedenen Auffassungen von der Aufgabe des Seminars. Das Nebeneinander der verschiedensten Bildungseinrichtungen stellt jedenfalls immer wieder Koordinationsprobleme, zwingt andererseits aber auch zu einem unablässigen Durchdenken der eigenen Aufgabe und hilft so mit, eine Isolierung und Verkrustung der Bildungsarbeit zu verhindern.

Einen besonderen Fragenkreis stellt das Verhältnis des Staates zur Erwachsenenbildung dar. Die Kulturhoheit der Kantone brachte es mit sich, daß sich der Bund bis in die jüngste Zeit hinein überhaupt nicht um die Erwachsenenbildung kümmerte. Den Kantonen aber, welche diese Bildung grundsätzlich zu fördern hätten, stehen in den wenigsten Fällen kantonale Gebilde der Erwachsenenbildung gegenüber: Diese ist lokal und regional gegliedert und dann in gesamt-schweizerischen Organisationen zusammengefaßt – so auch die Sozialen Seminare. Erst in jüngster Zeit sind die Bestrebungen zu einer direkten Förderung der Erwachsenenbildung auch durch den Bund energischer in die Hand genommen worden¹⁶. Hier tauchen aber für eine mit einem bestimmten religiösen Bekenntnis verbundene Institution – ob katholisch oder reformiert ist nebensächlich – neue Schwierigkeiten auf, ist doch die Unterscheidung zwischen »gebundener« und »freier«, neutraler Bildung aus dem schweizerischen Sprachgebrauch noch keineswegs verschwunden¹⁷. Dabei spielen seltensamerweise wohl konfessionelle, nicht aber parteipolitische oder wirtschaftliche Bindungen eine Rolle. Es ist Aufgabe der christlichen Bildungsstätten, durch eine in erster Linie fachlich einwandfreie, nicht von Interessen oder Ideologien gesteuerte Bildungsarbeit jedem noch vorhandenen Mißtrauen ihnen gegenüber den Boden zu entziehen. Wenn sich die oben beschriebene Neubesinnung in Ziel und Methode der Sozialen Seminare durchsetzt, sind diese auf dem

¹⁴ Der Abschnitt der Statuten des Schweizerischen Sozialen Seminars »Das SSS steht auf dem Boden der katholischen Weltanschauung« müßte im Lichte dieser Entwicklung überdacht werden. Es scheint auch nicht die ursprüngliche Absicht gewesen zu sein, das Wort »katholisch« in den Statuten zu verankern.

¹⁵ Das Schweizerische Soziale Seminar ist Mitglied sowohl der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KAGEB) seit deren Gründung 1963 wie der Schweizerischen Vereinigung für Erwachsenenbildung (SVEB) seit 1966.

¹⁶ Vgl. den Bericht des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Stiftung PRO HELVETIA vom 28. Mai 1965 sowie die 1966 ins Leben gerufene »Stiftung für Erwachsenenbildung der Nationalen Schweizerischen UNESCO-Kommission«.

¹⁷ Vgl. z. B. den im Auftrag des Eidgenössischen Departement des Innern 1964 erstellten Bericht von Prof. Emil Walter, St. Gallen, über die Erwachsenenbildung in der Schweiz.

besten Weg zu einer allseits anerkannten, in einem tieferen Sinne christlichen Erwachsenenbildung.

Armand Claude

Predigt über Phil 2, 1–11*

Liebe Brüder und Schwestern!

Der heilige Paulus hat folgendes an die Gemeinde von Philippi geschrieben:

»Wenn eine Aufmunterung in Christus, wenn ein Zuspruch der Liebe, wenn Gemeinschaft des Geistes, wenn Herzlichkeit und Mitgefühl etwas bedeuten, dann macht meine Freude voll, indem ihr gleichen Sinnes seid und die gleiche Liebe habt und einmütig nach demselben strebt. Tut nichts aus Streitsucht oder törichtem Ehrgeiz; vielmehr achtet einander in Demut, indem jeder den anderen höher stellt als sich selbst. Jeder sei nicht auf sich und seine Sache bedacht, sondern auf die der anderen. Strebt in euch nach dem, was auch in Jesus Christus war (wie das Lied sagt):

Herrlich und mächtig wie Gott war er. Aber er behielt seine Macht nicht für sich und den Glanz seines göttlichen Wesens. Alles legte er von sich ab, er nahm die Gestalt eines Knechts an und wurde ein Mensch unter Menschen. Die arme Gestalt eines Menschen trug er und beugte sich tief hinab bis zum Tod, ja bis zum Tode am Kreuz. Darum hob ihn Gott über alles empor und setzte ihn über alles, was lebt, über Menschen und Mächte. Denn den Namen Jesus sollen sie nennen und ihre Knie beugen im Himmel und auf der Erde und unter der Erde. Und mit allen Stimmen sollen sie rufen: »Jesus Christus ist Herr!« und Gott, den Vater, rühmen und preisen.«

(Phil 2, 1–11)

Auf den ersten Blick und auf das erste Hören hin mag uns die Mahnung des Paulus an die Christen von Philippi und noch mehr das preisende Lied auf den bis in den Tod hinein erniedrigten und dann zum Weltenherrscher erhöhten Menschen Jesus Christus sehr fremd vorkommen. Der Übergang vom ganz persönlich gehaltenen mahnenden Zuspruch – Paulus bittet ja die Gemeinde, ihm eine Freude zu machen – zum Christushymnus, den der Apostel aus dem Liedgut der frühen Kirche übernommen hat und mit dessen Aussage er seine Mahnung an die Gläubigen begründet, scheint völlig unvermittelt zu sein.

* Die Ansprache wurde gehalten am 9. 2. 1968 in einem Wortgottesdienst von Laientheologen, der unter dem Thema »Menschwerdung und Nächstenliebe« stand. Die Übersetzung des Hymnus stammt von JÖRG ZINK (*Das Neue Testament*, Stuttgart 1965).

Doch unterscheidet sich unsere Situation so gründlich von derjenigen der Christen von Philippi, daß nicht zumindest der Ansatz einer Antwort auch auf unsere Unzulänglichkeiten, Fragen und Probleme in dieser Mahnung und Preisung stecken könnte? Sind *wir* etwa gleichen Sinnes? Können *wir* von uns behaupten, in der Liebe einander gleich zu sein? Doch wohl nicht. Höchstens in der Lieblosigkeit! Wann zeigen *wir*, die wir den *einen* Namen Christi tragen, uns einmütig? Ertappen nicht auch *wir* uns, wenn wir es nur ehrlich und nüchtern eingestehen wollen, immer wieder bei törichtem Ehrgeiz, bei Rechthabereien großen und kleinen Stils, bei Besserwisserei und Geltungssucht, bei Neid und Herabsetzung der anderen – geschehe das alles offen oder vergifte es unsere Gesinnung.

Dies und der Mangel an Herzlichkeit und Mitgefühl, was alles jeder einzelne für sich als Kleinigkeit und Bagatelle anzusehen und abzutun geneigt ist, multipliziert und potenziert sich auf der Ebene der Gesellschaft, der Völker und Nationen, der Rassen und Religionen zu zügellosem Machtstreben, zu Unterdrückung, Krieg, Hunger, Vertreibung und Völkermord. Wohin wir auch schauen: auf die Auseinandersetzungen an den Universitäten bei uns in der Bundesrepublik oder in Spanien, auf den Sprachenstreit in Belgien oder den grausamen Stammeskrieg in Nigeria und Biafra, auf den Rassenkampf in den USA oder auf die Spannungen zwischen der besitzenden und der ausgebeuteten Klasse in Lateinamerika, auf den Nahen oder den Fernen Osten – überall ist man nicht auf die Sache des anderen bedacht, sondern auf die eigene. Überall stellt man sich selbst und seine Interessen höher als den anderen und dessen Ansprüche und Rechte und deklariert diese Haltung als sein »gutes Recht«.

Kaum einer *beabsichtigt ausdrücklich* die verheerenden Folgen, die das unnachgiebige Bestehen auf der eigenen Interessenposition nach sich zieht, und will sie *bewußt* herbeiführen. Aber in einem unheimlichen Prozeß der Steigerung und Wucherung bringt der individuelle Egoismus dämonische Früchte hervor, wenn er sich in kollektiven Egoismus umsetzt. Und auch wir Christen behalten dabei keine sauberen Hände. Ja, unsere Hände werden sogar schmutziger als die anderer, weil wir uns nicht entschieden genug an Jesus Christus halten.

Hört sich angesichts dieser Lage des Menschen und der Welt der Christuspreis, den Paulus der Gemeinde von Philippi vorlegt, nicht weltfremd, ja fast wie ein Hohn an, wenn es dort heißt, daß Gott Jesus Christus über alles emporgehoben und ihn über alles gesetzt habe, was lebt, über Menschen und Mächte; daß im Namen Jesu die ganze Menschen- und Kosmoswelt sich beugen und ihn als Herrn, als Kyrios, bekennen und Gott, den Vater, rühmen solle? Scheint es nicht eher so zu sein, daß Jesus Christus durch seine Erhöhung der Welt unendlich ferngerückt ist,

daß er keinen Bezug mehr hat zum Elend des Menschen und der Welt? Kommt es nicht häufig vor, daß wir – die wir uns nach diesem Jesus Christus nennen, die wir an ihn glauben und seine Heilstat annehmen und zum Fundament unseres Lebens zu machen suchen, von dem wir uns eine Lebenschance erhoffen über die für uns sonst undurchdringliche Grenze des Todes hinaus – uns von diesem Jesus Christus verlassen glauben und seine Nähe nicht befreiend erfahren? Finden wir uns nicht manchmal in der Versuchung, sein Leben und seine Lebendigkeit nur als eine Episode aufzufassen, als einen kurzen Durchgang durch das Menschsein aus der Herrlichkeit der präexistenten Gottgleichheit hin zur Herrlichkeit des Kyrios des Kosmos? Ist dieser Jesus Christus im Grunde unberührt geblieben vom Menschsein mit all seinen Nöten und Ausweglosigkeiten bis hin zur eigentlichen und äußersten des Todes, in den wir von uns aus keinen Sinn hineinzubringen vermögen?

So aber ist es nach der Überzeugung des Paulus und der Aussage dieses frühkirchlichen Hymnus gerade nicht. Im Gegenteil: Gerade weil Jesus Christus sich bis in den Tod hineinbegeben hat, und zwar in seinen eigenen und einmaligen Tod am Kreuz, deshalb ist er erhöht worden. Er war ganz Mensch, und deshalb konnte und wollte er sich dem äußersten grausamen Schicksal des Menschen, nämlich dem Tod, nicht entziehen. Das aber bedeutete für ihn Entäußerung, Kechtsdasein, Erniedrigung, Gehorsam. Er sah von sich und seinen Möglichkeiten ab und machte die Not und die Bedürfnisse des anderen, des Menschen, zum Maßstab seines Handelns, indem er sich ganz und bis zur Todeskonsequenz mit dem Menschen identifizierte.

Im alltäglichen Gang unseres Lebens aber bedrängt uns normalerweise mehr als der Zwang und die Gewißheit, sterben zu müssen, die Unzulänglichkeit des menschlichen Zusammenlebens. Wir verletzen den anderen durch Lieblosigkeit und Arroganz, durch Nachlässigkeit und Geltungssucht, durch Gier und Verachtung – und wir leiden auch selber darunter. Homo homini lupus! Es scheint, als sprächen mehr Erfahrungen für als gegen diese Kennzeichnung des Menschen, als wollten sich die Menschen mehr übel als wohl.

Auch Paulus hat diese Erfahrung machen müssen, auch mit der Gemeinde von Philippi. Auch dort zerstritt man sich eher, als daß man zueinander fand. Aber Paulus resigniert nicht, er baut auf die »Aufmunterung in Christus«, er verweist die Gemeinde auf das Vorbild Jesu Christi, des Inkarnierten, dessen, der ganz Mensch geworden ist aus der Dynamik der Liebe heraus, aus dem Verzicht auf die Ausnutzung vorhandener eigener Möglichkeiten; der sich niedriger gestellt hat, als er gemußt hätte. Menschwerdung und Dasein für die Menschen wurden bei ihm eins.

Wenn aber Menschwerdung nicht einfach nur Annahme der menschlichen Natur ist, sondern

liebende Zuwendung zum Menschen, Dynamik des Helfens und des Heils, dann sind wir, die wir von Jesus Christus angenommen und in sein Heil hineingenommen sind, nicht schon Menschen, vielmehr müssen wir es in der Liebe, in der Offenheit und Bereitschaft für den anderen erst werden. Den Menschen lieben heißt dann Mensch werden, weil Jesus Christus aus Liebe zum Menschen Mensch wurde. Das heißt aber zugleich, daß wir von unserer *Natur* und *Gattung* her zwar Menschen sind, daß wir es aber zugleich von unseren *personalen* Möglichkeiten her erst werden müssen. Und diese Menschwerdung vollzieht sich im immer entschiedeneren, deutlicheren, selbstloseren Ja-Sagen zum anderen und im anderen zugleich zu Jesus Christus, der dieses Ja ohne jeden Vorbehalt gesprochen hat.

Wenn wir versuchen, dieses Ja zum anderen zu sprechen, uns selbst an die zweite Stelle zu setzen, den anderen mit seinen Fragen und Sorgen, seinen Erwartungen und Hoffnungen zum Maß unseres Verhaltens und Handelns zu machen, dann gehen wir nicht nur im anderen auf Jesus Christus zu, sondern wir handeln zugleich aus Jesus Christus und seiner Gesinnung heraus. Seine Menschwerdung war und ist bleibende Liebe. In seiner Liebe ist uns die Chance gegeben, selber Menschen zu werden und anderen dazu zu verhelfen. Weil er uns ernst genommen hat und ernst nimmt und nicht verkommen läßt, können auch wir es wagen, uns auf die »Verführung zur Güte«, wie es BERTOLT BRECHT in seinem *Kaukasischen Kreidekreis* nennt, einzulassen. Und das trotz des Anscheins der Aussichtslosigkeit und trotz Verzweiflung angesichts allen Unfriedens, Hasses und Elends in der Welt.

Uns ist dabei wie den Christen von Philippi nur ein Weg offen: der des Dienstes und der Demut. Und auch die Gemeinde, an die das Matthäusevangelium sich wendet, stand vor der Wahl zwischen Herrschen und Dienen, zwischen Machtanspruch und Brüderlichkeit. Lassen wir uns mit den Christen dieser Gemeinde mahnen:

»Ihr aber, laßt euch nicht ›Meister‹ nennen: einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch ›Vater‹ nennt keinen auf Erden: denn einer ist euer Vater, der himmlische; noch ›Lehrer‹ laßt euch nennen: denn einer ist euer Lehrer, Christus. Der Größte aber von euch sei euer Diener! Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.« (Mt 23, 8–12)

Alwin Hanschmidt

Die Fremdheit der Psalmen

Die Schwierigkeit der Psalmen zeigt sich auf verschiedene Weise: Die Psalmen prägen zu wenig die Frömmigkeit katholischer Christen, wenn man bedenkt, welches Ausmaß sie in der Liturgie einnehmen. Auch heute wird noch selten über Psalmen gepredigt. Zeiten im Jahr der Kirche bieten sich an, fortlaufend eine Einführung zu versuchen. Es wird kaum festzustellen sein, wie vielen Priestern das Stundengebet gerade wegen der Psalmen zur Last wurde oder wird.

Zwischen den Psalmen und uns steht die Fremdheit einer anderen Welt, jener Welt der Bibel, aus der auch Jesus und das Neue Testament leben. Die Frage lautet: Wie werden wir dieser Welt vertrauter?¹

Die Liturgie ist durch die Psalmen geprägt. Mögen wiederholt in der Geschichte der Christenheit Gruppen und Bewegungen offen oder uneingestanden das Alte Testament abgelehnt haben, die Liturgie ließ sich von ihnen nicht beeinflussen. Sie bietet Hinweis und Möglichkeit für jede Weise der Einübung. Wir bezweifeln nicht, daß einzelne auf die Psalmen gehört und sie sich angeeignet haben. Wir werden nachdenklich, wenn wir beachten, wie selten über Psalmen gepredigt wird, wie eine Katechese als Vorbereitung auf ihre Welt zu den Ausnahmen gehört. Wohl sind die Psalmen aus dem Stundengebet, aus der Feier der Feste und Sonntage bekannt. Kennen wir sie lebendig aus einem vertrauten Umgang, daß wir aus ihnen zu empfinden und zu denken vermöchten? Kennen heißt vertraut-werden. Sind uns in demselben Maße wie manche Lieder die Psalmen vertraut? Die Vorbereitung auf die Psalmen wird ähnlich wie der Umgang mit dem Alten Testament durch »Atmosphärisches«, kaum zu Greifendes, erschwert. Die »Stimmung« in der Christenheit ist dem Alten Testament und den Psalmen gegenüber nicht günstig. Ein Wandel würde wohl erst durch Predigten und Katechesen vorbereitet, die uns jedoch fehlen. Der Katechet könnte das Stundengebet aufschlagen, sofort würde er eine Vielfalt von Psalmtexten und Zeugnissen aus den Propheten (im Advent Jesaias) finden. Doch diese Zeugnisse beginnen erst zu sprechen, wenn der einzelne getroffen ist und sich aus seiner Betroffenheit aufmacht, auf die Stimme des Alten Testaments und der Psalmen

zu hören. Daher sollten wir die Tatsache erkennen: Wir können nicht ohne weiteres unser Eigenstes in den Psalmen aussagen; wir vermögen es oft genug auch nach längerer Mühe noch nicht.

Erst nach einer geduligen Vorübung beginnt sich zu zeigen, wie nahe Psalmen werden können, wie die Fremdheit ihrer Welt sich lichtet. Erst dann sind Einwände, wie solche gegen die Fluchpsalmen, zu beantworten. Dann kann sich zeigen, wie wir derartige Einwände als einen Vorwand gebraucht haben, um die Mühen der Vorbereitung nicht auf uns nehmen zu müssen. Psalm 103 rühmt: »Herr, mein Gott, überaus groß bist du! / Mit Hoheit und Pracht bist du angetan; / wie in einen Mantel gehüllt in Licht. /« (1bf) Die Einwände wollen nicht verstummen, die sagen, in dieser Weise könne in einem Zeitalter, das von den Naturwissenschaften geprägt ist, nicht gesprochen werden. Diese Einwände sind nicht widerlegbar, solange derjenige, der sie erhebt, nicht aus einer Bemühung um die Welt des Alten Testaments heraus spricht. Zumeist haben Einwände dieser Art Bestand, solange jemand sich mit flüchtigem Lesen und flüchtigen Kenntnissen begnügt. Andere empfinden die Schönheit dieser Dichtung, ähnlich wie bei einem Gedicht von Hölderlin. Verpflichtet eine solche Empfindung, die möglicherweise Richtiges ahnt? Wohl sind wir angesprochen wie von Dichtung, wenn wir die folgenden Verse hören: »Du nimmst Dir die Wolken zum Wagen, / auf Flügeln des Sturmes fährst Du dahin. / Die Winde machst Du zu Deinen Boten, / zu Deinen Dienern das lodernde Feuer.« (3bf) Die Empfindung ahnt durchaus etwas von der Größe der Dichtung. Sie ist nicht ohne weiteres bereit, soweit Ernst zu machen, daß sie annimmt: In diesen Versen spricht sich gültige Erfahrung aus! Wie kann Gott auf Winden fahren und Feuer in seinen Dienst nehmen? Wie aber, wenn gerade diese Aussage dem gemäß wäre, der der Gott der Offenbarung ist? Dann wäre gegenüber einer solchen Dichtung, wie gegenüber jedem Zeugnis des Alten Testaments, Wandlung notwendig. Um diese und nichts sonst geht es in jeder Einübung und Vorbereitung. Beginnt sie, wird sie durchgehalten, dann lösen sich viele Einwände. Ohne Wandlung nützt keine, und sei es die beste, Antwort auf einen »Einwand«. Oft genug spricht durch ihn hindurch Unbelehrbarkeit, der gegenüber die gemäße Antwort Schweigen wäre. Zu der Wandlung, die der Umgang mit dem Alten Testament und den Psalmen vorbereitet, gehört auch die Wandlung in der Weise, wie wir Gott bedenken. Eine der nahezu unüberwindlichen Schwierigkeiten ist der Einwand, das Alte Testament stellte Gott anthropomorph, menschengestaltig vor. Wir müßten antworten: Das Alte Testament stellt gar nicht vor, sondern läßt den Unvorstellbaren sprechen und sucht ihn zu bezeugen als den Unvorstellbaren. Alle Bilder, die menschengestaltig erscheinen, sind erfüllt von der Andersartigkeit des Gottes der Offenbarung. Vorerst gilt es, diese Andersartigkeit,

¹ Als Einführung in die »fremde Welt der Bibel« sind meine folgenden Arbeiten gedacht: *Der größere Gott*, München 1960; *König ist ER. Einübung in den Psalter*, Donauwörth 1966; *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg 1966; *Die biblische Sage von Himmel und Erde*, Freiburg 1967.

die sich in Bildern vergegenwärtigt, zu erkennen und sich mit ihr zu befreunden. Einen Hinweis geben die Cantica im Stundengebet.

Als im Jahre 539 der Perser Kyros in Babylon einzog, dürfte der unbekannt Dichter-Prophet (Deuterjesaias) jenen Hymnus gedichtet haben, der in der Laudes des Freitag vorkommt: »Gewiß / du bist eine Gottheit, die sich verbirgt, / Jisraels Gott. / Befreier!« (Jes 45, 15) Verwandt ist die Verborgenheit Gottes mit jener Geschichtserfahrung, die wir die »Abwesenheit Gottes« genannt haben. Götter waren dem Menschen näher, der diese oder ähnliche Zeugnisse dichtete. Aus der Überwindung ihrer Macht ist der Vers entstanden: »Der den Himmel schafft, / er eben ist der Gott; / der die Erde bildet und sie macht, / er eben erhält sie.« (45)

In der zweiten Laudes des Freitags treffen wir auf einen Hymnus, der im Buch des Propheten Habakuk überliefert ist. Er bezeugt jene Tradition, deren erste Erfahrungen am Sinai gemacht wurden: »Ströme spaltest du zu Erdreich, / dich sahn und zittern die Berge, / der Wetterschwall des Wassers stürzt nieder, / ihren Hall gibt die Wirbelflut aus, / in der Höhe streckt ihre Hände die Sonne...« (3, 9) Hymnen wie dieser bieten an, sich mit der Andersartigkeit zu »befreunden«, was unerlässlich ist für den Umgang mit der Bibel. Sie sind Dichtungen, die nicht in den Psalter aufgenommen wurden, jedoch Erfahrungen verdichten, wie sie die Psalmen kennen. Die Cantica des Stundengebets und die Psalmen interpretieren sich gegenseitig. Wir kennen eine Anzahl Psalmen, die wohl im Alten Testament überliefert, aber nicht in den Psalter eingegliedert wurden. Das Siegeslied des Moses (2 M 15, 1–19), das in der zweiten Laudes am Donnerstag steht, könnte ebenso zum Psalter gehören, wie zu 2. Moses.

Die Andersartigkeit Gottes zuerst einmal zu »Kenntnis« zu nehmen, dazu ist ein Bekanntwerden mit den Psalmen und diesen Cantica notwendig. Eine Strophe aus dem *Meerlied* zeigt diese Andersartigkeit in einer bestürzenden Weise: »Vom Anbraus deiner Nase / ballten sich die Wasser, / standen wie Staudamm / die Strömenden, / die Wirbel gerannen / im Herzen des Meers.« (15, 9) Es braucht weite Wege oder Umwege, bis wir erkennen, daß wir in dieser Rühmung keinen »Anthropomorphismus« vor uns haben, der unverpflichtend ist, sondern genaue Bekundung des sich Offenbarenden.

Die zweite Laudes am Montag hat einen Hymnus übernommen, der zur Prophetie des Jesaias gehört. Die feiernde Gemeinde rühmt den Gott, dessen Tempel in ihrer Mitte steht; sie rühmt ihn als den Gott der Freiheit: »Da: der Gott meiner Freiheit! / ich verlasse mich, / ich verzage nicht, / denn mein Sieg und Saitenspiel ist oh er, / er! und ward mir zur Freiheit.« (12, 2f)

So künden auch die Kultlieder in den Psalmen denselben, andersartigen Gott. Versprochen wird die Heilszeit, gespendet werden Wasser des

Lebens: »Schöpfen sollt ihr Wasser mit Wonne / aus den Quellen der Freiheit.« (12, 3)

Umgang will Weg werden zu der Erfahrung desselben Gottes, zu dessen Rühmung dieses Lied auffordert: »Danket ihm, / ruft seinen Namen aus, / ... Jauchze, juble auf, / Sassenschaft Zions, / denn groß ist bei dir drinnen / der Heilige Jisraels.« (12, 6)

Tag für Tag, Woche um Woche werden die Überlieferungen des Alten Testaments dargeboten. Sie warten darauf, lebendige Stimme für den einzelnen und ganze Gemeinden zu werden. So künden die Psalmen, so kündet das Alte Testament den Gott Israels. So haben wir aus dem Umgang mit ihnen uns zu üben, seine Fremdheit anzunehmen. In der zweiten Laudes des Samstags findet sich die Abschiedsrede des Moses; sie gehört dem Reformkreis des Deuteronomium an. Verwandt sind ihre Aussagen denen des Dichter-Propheten aus dem Exil in Babylon. Wie bei Deuterjesaias wird die Fremdheit und Andersartigkeit dieses Gottes gerühmt und seine Unvergleichlichkeit bekannt: »–Sehet jetzt, / daß ich, ich es bin, / kein Gott neben mir! / Ich selbst töte und belebe, / ich zerschmettere, ich selbst werde heilen, / keiner entreißt meiner Hand.« (32, 29) Vierzehn Cantica sind als Rühmung im Morgenlob der Laudes dem Alten Testament entnommen, sie können Geleit über die Schwelle geben zum Umgang mit den Psalmen. Die Liturgie war in den Jahrhunderten biblischer als das allgemeine christliche Bewußtsein.

Fritz Leist

Symptome

Lesung aus dem Brief des heiligen
Apostels Paulus an die Galater

(Gal 5, 1–15)

Brüder,
zur Freiheit hat Christus uns frei gemacht; darum steht fest und laßt euch nicht wieder unter ein Sklavenjoch zwingen.

Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wenn ihr euch beschneiden laßt, dann nützt euch Christus gar nichts. Ich bezeuge noch einmal jedem Menschen, der sich beschneiden lassen will: Er ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu tun. Ihr seid von Christus weg und erledigt, wenn ihr durch das Gesetz gestützt werden wollt; aus der Gnade seid ihr

herausgefallen. Denn wir erwarten durch den Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. Denn in Christus Jesus hat weder die Beschneidung noch die Vorhaut eine Bedeutung, sondern allein der in der Liebe tatkräftige Glaube. Ihr wart ja so gut im Anlauf; wer hinderte euch daran, der Wahrheit weiter zu folgen? Diese Propaganda stammt nicht von dem, der euch berufen hat. Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig. Ich habe zu euch im Herrn das Vertrauen, daß ihr nichts anderes denkt. Wer euch verwirren will, wird sein Urteil finden, wer immer es sei. Ich aber, Brüder, wenn ich die Beschneidung predigen würde, warum werde ich dann noch verfolgt? Dann ist ja der Anstoß des Kreuzes beseitigt. Die euch aufwiegeln, sollen sich doch gleich kastrieren lassen!

Ihr jedoch seid zur Freiheit gerufen, Brüder! Allerdings nicht zur Freiheit, die dem Fleisch zum Vorwand dient –

Vielmehr:

Dienet einander durch die Liebe. Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst.

Wenn ihr euch aber gegenseitig beißt und freßt, dann gebt acht, daß ihr euch nicht gegenseitig verschlingt!

Liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen!

Liebe Brüder und Schwestern in Christus dem Herrn!*

Sie haben es wohl schon an den Texten zur Lesung und zum Evangelium gemerkt, daß mit ihnen eine besondere Absicht verbunden ist. Ich möchte Sie gleich zu Anfang bitten, Verständnis zu haben, wenn die Predigt etwas länger dauern wird; denn ich möchte heute an dieser Stelle ein Wort zur studentischen Situation, wie sie im Augenblick herrscht, sagen. Und zwar als eine christliche, am Evangelium orientierte Besinnung. Es geht mir nicht darum, Ihnen die eigene Stellungnahme abzunehmen oder die Entscheidung zu ersparen. Aber ich meine, es könnte gut sein, Ihnen einige Gedanken zu unterbreiten, die Ihnen zur eigenen Meinungsbildung dienlich sind. Und ich meine weiter, daß es gut ist, dies auch von dieser Stelle aus zu tun, damit Sie sich nicht ganz im Stich gelassen fühlen.

An unserer Würzburger Universität ging es bisher noch verhältnismäßig ruhig zu. Ob das ein gutes oder schlechtes Zeichen ist, ist hier nicht zu entscheiden. Es ist aber jedenfalls noch eine Zeit gelassen zum Überlegen, zum Nachdenken, die man nützen sollte, um darüber Klarheit zu gewinnen, was man will und was man nicht will; wo man mitmachen kann und wo man nicht mehr mitmachen kann. Als Christen sollten wir nicht hilflos dastehen und das Gesetz des Han-

delns uns von außen diktieren lassen, sondern schon vorher wissen, in welche Richtung wir tendieren. Es geht hier um das, was man in der Sprache der Tradition »Unterscheidung der Geister« nennt. Was ich Ihnen sage, sage ich Ihnen aus rein persönlichem Antrieb und in meiner ganz persönlichen Verantwortung. Ich habe dazu keinen anderen Auftrag als den, daß es mir richtig erscheint, Ihnen im Ringen um eigene Klarheit zu helfen, und zwar im Vertrauen auf die Kraft einleuchtender Argumente. Mehr habe ich nicht, aber ich denke, es könnte Ihnen helfen, wenn ich Ihnen dieses wenige mitteile.

Ausgehen möchte ich von dem, was der Apostel Paulus in der verlesenen Galaterbriefstelle sagt. Das ist freilich in eine andere Situation hineingesprochen. Aber das hat den Vorteil, uns für die Sache offener zu machen, um die es heute gehen könnte. Paulus spricht von der christlichen Freiheit, von der Freiheit, zu der die Christen durch Christus gerufen sind, die sie von ihm und durch den Geist empfangen. Er spricht zu Menschen, die im Begriffe stehen, diese Freiheit aufzugeben, und zwar zugunsten eines vom Gesetz bestimmten Lebens. Das jüdische Gesetz scheint diesen Menschen mehr zu versprechen als die Freiheit; es scheint ihnen offenbar eine größere Sicherheit zu bieten, eine bessere Ordnung, einen stärkeren Halt. Diese galatischen Christen waren wohl mit der Freiheit nicht fertig geworden, wenn sie sich lieber einer gesetzlich bestimmten Lebensform zuwenden. Aber der Apostel kann ihnen gar nichts anderes sagen als dieses: Gerade die Freiheit ist das besondere Geschenk Christi und des Glaubens; es kommt darauf an, bei ihr zu bleiben, sie unter allen Umständen festzuhalten. Die Verkünder alter oder neuer Ordnungen bringen nur eine neue Knechtschaft, ein neues Sklavengjoch. Denn ihnen ist es letztlich nicht um die Freiheit zu tun, sondern um ihre Leistung, ihre Meinung, ihre eigene Ordnung, ihren Lebensstil. Wer sich von der in Christus gegebenen Freiheit abbringen läßt, der kommt auf jeden Fall, so oder anders, wieder unter ein Gesetz. Und der Anspruch eines jeden Gesetzes ist im letzten totalitär; wer sich einem Gesetz unterwirft, der ist immer verpflichtet, »das ganze Gesetz zu tun«, dem Absolutheitsanspruch dieses Gesetzes zu genügen. Der ist dann eben nicht mehr frei. Wer dem Gesetz sich unterwirft, der ist im selben Moment von Christus weg und erledigt. Der verläßt den Stand der Freiheit und der Gnade. Er verläßt damit nämlich den Heilsort des Kreuzes Christi. Was Paulus der Gesetzlichkeit gegenüberstellt, wird von ihm so formuliert: Es ist der in der Liebe tatkräftige Glaube. Daß die Christen zur Freiheit gerufen sind, bedeutet, daß sie zu gegenseitigem Dienst durch die Liebe gerufen sind. In diesem gegenseitigen Dienst anein-

* Predigt im Studentengottesdienst zu Würzburg, 11. 2. 1968, von Universitätsdozent Dr. JOSEF BLANK.

ander und füreinander realisieren sie die ihnen geschenkte Freiheit. Sie realisieren diese in einer positiven Weise im Hinblick auf den Nächsten, den Mitmenschen; nicht in der negativen Form des Egoismus, der ein individueller Egoismus, aber auch einer der Gruppen, z. B. der verschiedenen Interessengruppen, sein kann. – Paulus sagt also ein unbedingtes Ja zur Freiheit und fordert die Christen dazu auf, dieses unbedingte Ja zur Freiheit mitzusprechen; sie sind als Glaubende zur Freiheit gerufen. Abfall von der Freiheit ist nach Paulus gleichbedeutend mit einem Abfall von Christus, und das ist immer ein Rückfall in eine Gesetzhlichkeit mit totalitärem Zwangsanspruch. Zugleich gibt der Apostel der Freiheit ihren positiven Inhalt: Dient einander durch die Liebe. Die Liebe, die hier ganz nüchtern als gegenseitiger Dienst verstanden wird, ist also die rechte Verwirklichung der Freiheit. Das ist die theologische Grundlage, von der ausgegangen werden kann.

Was ist von dieser Grundlage her zu sagen?

An erster Stelle ein Ja zur Freiheit im Raum der Universität. Ohne Sinn für die Freiheit, ohne den entschlossenen Willen dazu, ohne festes, unbeeinträchtiges Ja zur Freiheit ist die Freiheit nicht zu retten. Wenn nicht alle Glieder der Universität, Dozenten und Studenten, von der Notwendigkeit der Freiheit überzeugt sind, wenn sie nichts dafür tun wollen und die Probleme, die heute anstehen, nicht als ihre eigenen Probleme sehen und in die Hand nehmen, dann braucht man sich nicht darüber zu wundern, wenn andere, der Staat oder radikale Gruppen, dies tun. Die Freiheit muß allen etwas wert sein, zumindest soviel, daß man bereit ist, sich dafür zu engagieren. Als Christen müßten wir dafür ein äußerst waches Empfinden haben. Freiheit ist hier ganz nüchtern verstanden: als Abwesenheit von äußerem Zwang und von jedem Gesinnungsterror. Das Grundgesetz hat die Freiheit von Forschung und Lehre garantiert, ebenso die Freiheit der Berufswahl. Freiheit an der Universität meint aber wohl doch mehr, nämlich die Freiheit der Gesamtkörperschaft als solcher, der Lehrenden und der Studenten, und in diesem Sinne ist sie unteilbar, das heißt, sie geht alle an, auch die Studenten. Natürlich handelt es sich nicht um eine absolute Freiheit, sie ist nie unabhängig vom jeweiligen Stand der Gesellschaft. Das besagt nun aber nicht, daß diese Freiheit von der Gesellschaft her zu definieren wäre. Die Freiheit hängt grundsätzlich mit dem Erkenntnisauftrag der Universität zusammen und mit der Wirklichkeit des Geistes. Die Freiheit an der Universität soll und muß deshalb immer auch die Möglichkeit eines Gegenübers zur Gesellschaft enthalten, einer kritischen Instanz, die den Lehrenden und Lernenden erlaubt, *zwanglos* im wahren Sinne des Wortes sich mit Dingen zu beschäftigen, an denen die Gesellschaft augenblicklich kein Interesse hat oder die sogar deren Interessen

widersprechen. Kritik und Neinsagen können gehören zur Freiheit, und gerade dafür muß die Universität offen bleiben.

Wenn die Freiheit unteilbar ist, dann ist auch klar, daß sie nicht einseitig eine Freiheit der Professoren sein kann, sondern auch die der Studenten sein muß. Und zwar nicht nur in dem verbreiteten Verständnis von »akademischer Freiheit«, daß es im Belieben der Studenten steht, Vorlesungen zu besuchen oder nicht, das Studium in eigener Verantwortung zu gestalten. Im übrigen ist diese Seite der Freiheit inzwischen ja mehr als problematisch geworden. Heute geht es um die Frage der produktiven Mitarbeit der Studenten an den Verhältnissen der Universität. Hier liegt das entscheidende Problem: Wie hat diese produktive Mitarbeit auszusehen? Man spricht vom Abbau der hierarchischen Struktur zugunsten einer demokratischen Struktur. Wenn dieses Wort einen wahren Sinn haben und nicht reine Propaganda bleiben soll, dann kann es sich wohl nur darum handeln, unter Berücksichtigung der verschiedenen Funktionen aller Glieder der Universität einen gemeinsamen Freiheits- und Arbeitsraum zu schaffen, in welchem in gemeinsamer Arbeit produktive Ergebnisse möglich sind, in einer besseren Form als bisher. Das ist doch wohl das eigentliche Problem. Der entscheidende Gesichtspunkt dürfte darin liegen, daß die produktive Mitarbeit der Studenten mit den Assistenten, Dozenten und Professoren den Charakter einer dialogischen, von sachlichen Argumenten getragenen Form annimmt. Ein Programm dafür zu entwerfen, ist hier nicht der Ort. Nur die Richtung anzugeben. Dialog und Diskussion aber setzen die Freiheit voraus; auch Forschung, Lehre und Studium sind, soviel davon auch organisiert werden kann und heute organisiert werden muß, ohne Freiheit nicht zu realisieren. Das Ja zur Freiheit ist aber, darüber muß man sich klar sein, durch nichts anderes zu ersetzen; es muß immer neu spontan gesagt werden. Nur von daher ist es auch möglich, den Gefahren richtig zu begegnen, die letztlich darauf hinauslaufen, die Freiheit anderen Mächten zu unterwerfen, z. B. der Macht der Gesellschaft.

Wird die Freiheit grundsätzlich bejaht, dann ist mit ihr, dies ist leicht einzusehen, ein Terror, der mit materieller Gewalt die Verhältnisse zu ändern sucht, nicht vereinbar. Die Vertreter der radikalen Gruppen berufen sich da auf das Argument, daß ein autoritärer Terror eben nur durch Terror gebrochen werden könne. Den Satz »Terror kann nur durch Terror gebrochen werden« habe ich als Pennäler damals in Hitlers »Mein Kampf« gelesen, er gehört in den Bereich totalitärer Machtergreifung, nicht in den Raum der offenen, freiheitlichen Diskussion. Sagt man dagegen, der Terror richte sich ja gegen eine autoritäre Auffassung oder autoritäre Verhältnisse, dann ist dies ein ganz windiges Scheinargument. Denn indem man für sich selber den Terror in Anspruch

nimmt, ergreift man Partei für die Gewalt; und Gewalt ist auf jeden Fall autoritär im schlechtesten Sinne des Wortes. Gewalt will den eigenen Willen den andern aufzwingen, und wer das möchte, der hat sich eben damit schon den autoritären Mächten, die die Freiheit mißachteten, zugesellt, wenn auch mit anderem Jargon und unter anderen Vorzeichen. Anders gesagt, wenn man gegen ein autoritäres Gebaren zu Felde zieht, was durchaus seine Berechtigung haben kann, dann muß man es, um glaubhaft zu sein, so tun, daß man nicht selber dem Status, den man bekämpfen will, verfällt, also mit nicht-autoritären Mitteln; dazu gehören Diskussion, Meinungsbildung, Propaganda, auch Demonstrationen. Die ganze Sache wird jedoch in dem Augenblick falsch und unglaubwürdig, wenn man selber autoritäre Zwangsmittel dazu benützt, um autoritäre Verhältnisse beseitigen zu wollen, also wenn man zur Gewalt greift. Dann liefert man dem Staat und der Gesellschaft nämlich genau die Gründe, die es diesen erlauben, auch mit Gewalt zu reagieren, und nach der bestehenden Verfassung auch mit Recht. Dann ist nämlich aus einer demokratischen Auseinandersetzung ein Machtkampf geworden; und man sollte soviel Unterscheidungsvermögen haben, einen Machtkampf nicht mehr mit einer Diskussion zu verwechseln. Die Schwierigkeit in der Auseinandersetzung heute besteht darin, daß eine Auseinandersetzung im Raum der Hochschule stattfinden muß, daß es aber gleichzeitig darauf ankommt, diese Auseinandersetzung nicht zu einem Machtkampf im Sinne der radikalen Gruppen ausarten zu lassen. Das ist eine ausgesprochen schwierige Lage, die vor allem intellektuellen Mut und Freiheit von Angst erfordert.

Das Problem der Autorität ist heute schwierig, und zwar deshalb, weil wir seit 1945, seit dem Ende der Naziherrschaft, eine Autoritätskrise erleben. Dies hängt vor allem mit dem Mißbrauch, der vorher mit der Autorität getrieben wurde, zusammen. Es macht allerdings einen sehr merkwürdigen Eindruck, wenn dieselben Leute, die gegen das Autoritäre zu Felde ziehen, sich mit einer erstaunlichen Gläubigkeit neuen Autoritäten unterwerfen, etwa den roten Katechismus Mao Tse-tungs nachbeten, die Dialektik wie ein unabänderliches und unfehlbares Credo beherrschen, kurz, ihre Autoritäten haben, denen sie blindlings vertrauen, wie das heute bei keinem aufgeschlossenen Theologen mehr gegenüber den Dogmen der Fall ist. Würde man diese eigenartige Erscheinung genauer analysieren, so käme man wohl auf ein sehr autoritär gesteuertes Unbewußtes bei den Antiautoritären. Nun gibt es sehr verschiedene Weisen von Autorität, und gegen eine Überzeugung durch einleuchtende Argumente; durch »Wahrheit«, die man für sich als gültig erkennt, was es ja auch gibt, wird man kaum den Vorwurf des Autoritären erheben können. Gerade hier hätten wir

Christen heute die Aufgabe, zu zeigen, daß Freiheit und Liebe wirklich überzeugen können, ohne daß man äußere Mächte, etwa den Staat, zu Hilfe nimmt. Es ist schon eine sehr fatale Sache, wenn ein renommierter Professor der Theologie, der doch von Kirchengeschichte etwas wissen sollte, ausgerechnet die Armee zu seinem Schutz anfordert. Man vergleiche damit nur das Johannesevangelium, wo Christus vor Pilatus sagt: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener für mich kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von hier« (Jo 18,36). Es genügt, diesen Satz zu zitieren, um die Frage aufzuwerfen, wo dieser Theologe eigentlich steht. Daß ihm in der Bundestagsdebatte vom ehemaligen Justizminister Beifall gespendet wurde, wirft ein makabres Licht auf die heutige Lage bei uns. Worauf es ankäme, ist die Einsicht, daß zumindest im Raume der Universität, aber wohl auch außerhalb ihrer Autorität, nach der auch bei den Antiautoritären ein größeres Bedürfnis zu bestehen scheint, als sie zugeben, nur dadurch zu gewinnen ist, wenn man dem Vertrauen in die Freiheit und in die Wahrheit der Vernunft Raum gibt. Wo Menschen als freie und vernünftige Wesen behandelt werden, da scheint sich echte Autorität herauszubilden, ohne daß man diese noch besonders zu betonen braucht, und dafür sollten wir ebenfalls einen Sensus haben.

Ich möchte, um nicht mißverstanden zu werden, ausdrücklich betonen, daß es mir in gar keiner Weise darum geht, so etwas wie einen »christlichen Standpunkt zur Universitätsreform« zu entwickeln. Ein solcher wird sich kaum in einer allgemein verbindlichen Weise ausformulieren lassen. Eher wäre von einer christlichen Grundhaltung den augenblicklichen Gegebenheiten gegenüber zu sprechen. Diese Grundhaltung läßt sich etwa so formulieren: sie würde sich zum Primat der Freiheit und des Geistes gegenüber jeder Art von Macht bekennen, und damit gegen einen linken sowohl wie einen rechten Terror stehen. Daß man bei uns der Macht, wenn sie gegen Störer der Ordnung eintritt, einen sehr großen Kredit einräumt, ist bekannt, aber ich meine, der rechte Terror ist mindestens genauso gefährlich wie der linke, vielleicht noch gefährlicher. Und zwar deshalb, weil er brutal ist mit gutem Gewissen. Es muß uns, meine ich, darauf ankommen, diejenigen Kräfte mobil zu machen, die reformfreudig sind, ohne der Gewalt von links oder von rechts das Feld überlassen zu wollen, diejenigen, die wissen, daß die Universität ihren besonderen Auftrag nur erfüllen kann, wenn sie nicht primär den staatlichen und gesellschaftlichen Mächten, sondern den Bedürfnissen des Geistes und des Menschen dient. Ich persönlich würde mich zu einem christlichen Humanismus bekennen, der weiß, daß es darauf ankommt, in einer von Problemen der verschiedensten Art erfüllten Welt menschenwürdig zu exi-

stieren. Ich habe ein großes Mißtrauen gegen jede Art von Zelotentum, von revolutionärem Puritanismus, von den Utopien einer reinen Welt, weil diese reine Welt nur durch Hekatomben von Menschenopfern zu erkaufen ist. Ich bin aber ebenso der Meinung, daß eine gewisse Stärke dazu gehört, um das Gute zu verwirklichen, und daß es christlich nicht zu verantworten ist, die Dinge einfach laufen zu lassen.

Diözesansynode in Santiago de Chile

Vom 9. bis zum 18. September 1967 fand die erste Sitzungsperiode der Diözesansynode von Santiago de Chile statt. Ziel dieser Synode war und ist es, die Kirche Gottes in Santiago im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erneuern. Das bedeutet konkret eine doppelte Aufgabe: die Notwendigkeit einer Erneuerung zu erkennen und nach Wegen zur Erneuerung zu suchen.

Die Notwendigkeit einer Erneuerung einzusehen besagt viel. Der Erzbischof von Santiago hatte sich bemüht, die Synodalen aus allen Richtungen und Gruppen innerhalb seiner Diözese auszuwählen bzw., soweit es anging, alle Gruppen und Schichten – religiöse Orden, Bewegungen der katholischen Aktion, Berufsstände – dazu zu bringen, Vertreter zu entsenden. Tatsächlich waren die, die mit gleichem Stimmrecht zusammenkamen, eine Repräsentanz der katholischen Kirche in Santiago: Priester (etwa 100), Ordensleute (etwa 100), Laien (über 200). Nur etwa 50 von denen, die gerufen waren, kamen nicht. Es waren die Vertreter der konservativen, traditionsbewußten Kreise. Für sie gab es nichts zu erneuern. Für sie gab es allenfalls etwas zu bewahren. Und da dieses nicht die Aufgabe der Synode war, blieben sie grollend zu Hause.

Ihr Fernbleiben trug dazu bei, daß der Gesamttoner der Ansprachen und Interventionen und Resolutionen weitgehend revolutionär klang und mit Anklagen gegen die bestehenden Zustände nicht zurückhielt, ja vielleicht sogar über das Ziel hinausging, etwa wenn die Rückständigkeit und Weltfremdheit der Orden, besonders der im Erziehungswesen stehenden, geißelt wurde.

Auch wenn sie kritisch war, vielleicht gerade weil sie kritisch war, so war diese Situationsanalyse doch notwendig und, soweit es der ausländische Beobachter beurteilen kann, richtig.

Chile ist ein Land, das sich mit Frankreich vergleichen läßt. Die Loslösung von der spanischen Krone zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts geschah im Geiste der Französischen Revolution und im Geiste der Aufklärung. Fortschritt bedeutete Aufklärung. Trennung von Kirche und Staat gehörte zum Fortschritt. Die Freimaurer gewannen stetig an Einfluß. Der Staatspräsident war jahrzehntelang selbstverständlich Freimaurer. Und es schickte sich nicht – weder für einen Gebildeten noch für einen Arbeiter –, weiter zur

Kirche zu gehen, es sei denn zu Weihnachten und Ostern.

Heute nennen sich etwa 90 Prozent der Einwohner von Santiago katholisch. Aber weniger als 10 Prozent der mehr als 21-jährigen praktizieren. Und über 64 Prozent wissen nicht, was die Bibel ist. Insbesondere die Arbeitermassen sind der Kirche verlorengegangen – weshalb, wie in Frankreich, die katholischen Erneuerungsbegehungen einen gewissen sozialrevolutionären Einschlag haben.

Eine Besonderheit des chilenischen Christentums verdient festgehalten zu werden: die Erneuerungsbewegungen der letzten Jahrzehnte gehen an den »etablierten« Kirchen – den Katholiken, Lutheranern, Presbyterianern und Anglikanern – vorbei, weil man glaubt, innerhalb der erstarrten Institutionen sei für den Pfingstgeist kein Platz mehr. Und während die genannten Kirchen stagnieren bzw. zurückgehen, wachsen die adventistischen Bewegungen (Mormonen, Adventisten, Zeugen Jehovas, Pfingstler) beständig, und zwar vor allem in den ärmeren, sich von den »bürgerlichen« Kirchen vernachlässigt fühlenden Bevölkerungsschichten.

Alles dies hatte die Synode vor Augen und erhob als ihr sich daraus notwendigerweise ergebende Konsequenz die Forderung, bestehende Barrieren niederzureißen und das Getto zu verlassen, um das Evangelium denen zu verkünden, die es nicht kennen. Im einzelnen hieß das: Öffnung zu den Protestanten und Juden (etwa Zusammenarbeit mit ihnen auf sozialem Gebiet, aber auch gemeinsames Gebet), Öffnung zu den arbeitenden Klassen (durch Änderung der Pfarrstruktur, durch Einführung eines Diakonats, durch Erneuerung der Liturgie nach holländischem Vorbild, durch Schaffung einer Arbeitermission, durch Reform des katholischen Erziehungswesens, das bisher eine Domäne der »Bürgerlichen« war), Öffnung zu den Atheisten (durch Zusammenarbeit mit ihnen auf allen Gebieten, auf denen sich eine Zusammenarbeit anbietet, etwa in der wissenschaftlichen Forschung, aber auch in der Politik, wo mit »Atheisten« nur die Kommunisten gemeint sein konnten).

Die Synode fand ein unerwartet großes Echo. Hunderte von Gläubigen hatten der Aufforderung des Erzbischofs Folge geleistet und Vorschläge für zu behandelnde Themen eingereicht. An der Eröffnungswallfahrt nach Maipú nahmen 80000 Gläubige teil. (Maipú ist ein Wallfahrtsort außerhalb Santiagos. Nach dem Vorbild der französischen Studentenwallfahrten nach Chartres werden seit 1963 dorthin Wallfahrten der studierenden Jugend durchgeführt.) Der Oberrabbiner von Santiago sagte in seiner Begrüßungsansprache (neben Vertretern der evangelischen waren auch Repräsentanten der jüdischen Gemeinde eingeladen): »Mir fehlen die Worte, Ihnen zu sagen, welche Gefühle mich in diesem Augenblicke bewegen... Niemals zuvor in der Geschichte sind sich Juden und Christen wirk-

lich als Brüder begegnet. Zum ersten Male können wir offen und ohne Furcht miteinander sprechen ... um den Weg für das Reich Gottes zu bereiten, das Sie und wir erwarten ... Und Sie (die Kirche von Santiago) sind in der bevorzugten Lage, die Avantgardisten eines großen Heeres zu sein, das in anderen Ländern noch nicht im gleichen Tempo wie Sie vorwärts schreitet. Dazu entbiete ich Ihnen meine aufrichtigen Glückwünsche...«

Und doch liegt das eigentliche Ergebnis weniger in der Zahl derer, die der Synode Beachtung schenkten, noch in den Worten, die gesprochen und den Resolutionen, die gefaßt wurden – Reden halten und Pläne schmieden können die Lateinamerikaner alle mehr als genug –, als vielmehr in der Tatsache, daß der Wille deutlich geworden ist, das Konzil ernst zu nehmen, dafür Sorge zu tragen, daß das Konzil nicht bloßes Gerede von »denen da oben in Rom« bleibt, sondern die ganze Kirche ergreift und durchdringt und zu jener Erneuerung des Glaubens und der Sitten führt, die Johannes xxiii. in seiner Eröffnungsansprache dem Konzil als Aufgabe zugewiesen hatte. Zudem ist die Synode noch nicht zu Ende. Der ersten Session, auf der manche Vorschläge nur mit Vorbehalt angenommen oder schlankweg abgelehnt wurden (so sämtliche Vorschläge zum Thema »Der Laie in der Kirche«), werden zwei oder drei weitere folgen. Darüber hinaus werden auch die anderen Bistümer Chiles Diözesansynoden abhalten. (Im Bistum Temuco werden zur Zeit die zehn Punkte, die während der ersten Session der geplanten Diözesansynode behandelt werden sollen, in prä-synodalen Sitzungen diskutiert und dem Volke nahegebracht. Und zwar finden sich alle vier Wochen an einem Samstagnachmittag die Gläubigen – besonders die Männer, wie sich herausgestellt hat – in unerwartet großer Zahl in den einzelnen Pfarreien zusammen, um den Vortrag eines Laien über jeweils eines dieser zehn Themen zu hören und anschließend darüber zu sprechen, zu kritisieren, Gegenvorschläge zu unterbreiten. Erst wenn auf diese Weise alle Themen erörtert und die Meinung des Volkes zum Ausdruck gekommen ist, werden die Synodalen zu ihrer ersten Session zusammentreten.) Und schließlich soll am Ende eine Nationalsynode ganz Chiles stattfinden.

Chile gibt zur Hoffnung Anlaß. Zur Hoffnung, daß das Konzil nicht vergebens war. Und zur Hoffnung, daß die, die das Heil suchen, in Zukunft sich nicht mehr veranlaßt sehen, es außerhalb der Kirche oder gar außerhalb des Christentums zu suchen und so Gefahr laufen, es zu verfehlen, so daß ihre letzte Enttäuschung größer wäre als die erste, die sie an der Kirche irre werden und sich von ihr abwenden ließ.¹

Verheiratete Priester für Lateinamerika?

Mehr als 60 Prozent der in Chile tätigen Welt- und Ordenspriester sind Ausländer, nämlich rund 1200. Von diesen richteten im August 1967

zweihundert ein Schreiben an die chilenische Bischofskonferenz, in welchem sie diese bitten, vom Heiligen Stuhl die Erlaubnis zu erwirken, auch Verheirateten das Sakrament der Priesterweihe zu spenden. Seit Monaten schon, so schreiben diese Priester, haben sie über den Wert ihrer Mission in Chile diskutiert und sich die Frage vorgelegt, ob ihre Mission wirklich der Kirche in Chile zum Heile gereicht oder ob sie nicht ein Hindernis dafür bildet, nach Lösungen für das Problem des Priestermangels zu suchen. Denn während die nichtkatholischen christlichen Gemeinden in ständigem Wachsen begriffen sind – vor allem die adventistischen – und im Verlaufe der letzten 25 Jahre insgesamt 40000 Pastoren hervorgebracht haben, bereiten sich in den katholischen Priesterseminaren Chiles nur 39 Kandidaten auf den Beruf des Weltpriesters vor, obwohl es doch auch innerhalb des katholischen Bevölkerungsteiles nicht nur Formalismus und Gewohnheitschristentum, sondern auch echte Religiosität und brüderliche Hingabe gibt. Und warum sollten die katholischen Christen nicht ebenso Hirten aus ihren eigenen Reihen hervorbringen können wie ihre evangelischen Brüder?

Diese Frage läßt die 200 Verfasser des genannten Briefes daran erinnern, daß es in der Urkirche zwei Grundarten des kirchlichen Dienstes gegeben habe: nämlich den Dienst des *Apostels*, des *Missionars*, der nicht nur einer einzigen Gemeinde, sondern der Verkündigung des Wortes in der ganzen Welt und der Gründung immer neuer Gemeinden verpflichtet war und den in 1 Tim 3,2–7 und Titus 1,5–9 beschriebenen Dienst des *Ältesten* in einer spezifischen Gemeinde, der aus dieser hervorging, in ihr verwurzelt war und das vom Apostel ausgestreute Samenkorn pflegte und bewahrte. Ähnliches müßte doch auch jetzt möglich sein, und deshalb bitten die Unterzeichner des *Briefes der 200* die Bischöfe, doch die Möglichkeit zu prüfen, den von den fremden Missionaren nur gelegentlich berührten Gemeinden ständige verheiratete Hirten vorzustellen, die nicht nur Diakone sind, sondern auch die Gemeinde zur Feier des eucharistischen Herrenmahles zusammenerufen können. Sie, die 200, wollen für sich nicht eine Aufhebung der Verpflichtung zum Zölibat, die sie vielmehr als besondere, sie auszeichnende Berufung ansehen. Verstehen sie doch ihr Amt als das eines Wanderpredigers, der dort, wo keine Gemeinde besteht, eine begründet und die bestehenden Gemeinden tröstet und festigt und in ihrem Sein und ihrem Wirken miteinander verbindet. Sie wissen, daß Papst Paul vi. noch unlängst in seiner Enzyklika den Zölibat als berechtigtes, ja notwendiges Attribut des katholischen Priester-

¹ Über die Diözesansynode in Santiago berichtet ausführlich die im November 1967 erschienene Sondernummer der Jesuitenzeitschrift *Mensaje* (vol. XVI, no. 164, pp. 521–651, Santiago de Chile, Casilla 10445).

tums bezeichnet hat. Doch sie stellen fest, daß der Papst selbst für die orthodoxen Kirchen eine Sonderregelung gelten läßt (im Abschnitt 38 seiner Enzyklika). Und warum sollte nicht auch für Lateinamerika eine solche Ausnahme, die sie für unumgänglich halten, möglich sein? Wörtlich heißt es dann: »Wir glauben, daß es keinen Grund dafür gibt, daß ein Kontinent, der sich katholisch nennt und katholisch sein will, eine so große Zahl von Missionaren verschlingt, während an anderen Orten der Erde, an denen die unmittelbare Zukunft der Menschheit auf dem Spiele steht, die Kirche praktisch nicht da ist.« Bald nach dem Bekanntwerden dieses Briefes gaben andere ausländische Geistliche eine Gegenerklärung ab, die jedoch nur von 30 Priestern unterzeichnet wurde. Darin distanzieren sie sich von dem Antrag der »200«. Sie weisen auf die Gefahr hin, daß durch eine Verwirklichung der Anregungen der »200« eine Spaltung in den Klerus hineingetragen werde, indem es hinfört neben dem »höheren« (zölibatären) einen »niederen« (verheirateten) Priesterstand gebe. Vor allem aber sei die Frage durch die Enzyklika Papst Pauls vi. endgültig geregelt. Die Antwort der chilenischen Bischofskonferenz ließ nicht lange auf sich warten. Sie erfolgte bereits am 30. August 1967 und war abschlägig. Sie beinhaltete im Grund nur das traurige »Roma locuta – causa finita« und verwies im übrigen auf die Pläne, Verheiratete zu Diakonen zu weihen und diesen Diakonen weitgehend die Aufgaben zu übertragen, die die »200« den »Lokalph Priestern« zugeordnet hatten.¹

Walter Repges

¹ Vgl. hierzu den Aufsatz *Ordenacion de casados – solución a la crisis vocacional en Chile?*, in: *Mensaje*, Santiago 1967, vol. XVI, no. 163, pp. 504–506.

KASPER, WALTER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, Kösel-Verlag, München 1967, 89 S.

MEIER, ANTON M., *Da speccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffs*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966, 405 S.

Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, Erichewel Verlag, München 1967, 760 S.

Bibel

BECKER, JOACHIM, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (Stuttgarter Bibelstudien 18), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 97 S.

ESSER, WOLFGANG G., *Biblische Offenbarung für Kinder heute. Entwurf einer kerygmatischen Analyse für Sechs- bis Zwölfjährige* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik), Verlag Herder, Freiburg 1967, 151 S.

GROM, BERNHARD, *Katechesen zum Alten Testament*, Verlag Benziger, Einsiedeln 1967, 528 S.

GROSS, HEINRICH, *Kleine Bibeldkunde zum Alten Testament* (Schriften zur Katechetik IX), Kösel-Verlag, München 1967, 131 S.

KUHL, JOSEF, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 11), Steyler-Verlag 1967, 242 S.

LEON-DUFOUR, XAVIER, *Die Evangelien und der historische Jesus*, Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1966, 599 S.

MAERTENS, THIERRY, *Handbuch zur Schriftlesung* (2 Bände), Herder-Verlag, Freiburg 1966, 252 S. und 271 S.

MUSSNER, FRANZ, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (Schriften zur Katechetik X), Kösel-Verlag, München 1967, 90 S.

ORTKEMPER, FRANZ-JOSEF, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten der Paulinischen Hauptbriefe* (Stuttgarter Bibelstunden 24), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, 109 S.

PESCH, WILHELM, *Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien, dargestellt am Beispiel von Matthäus 18* (Stuttgarter Bibelstudien 2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 80 S.

SCHARBERT, JOSEF, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen* (Stuttgarter Bibelstudien 19), Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart, 1966, 87 S.

SCHILDENBERGER, J./LENTNER, L./VOGEL, P. H./KNOCH, O., *Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965, 408 S.

STACHEL, GÜNTHER, *Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele*, Benziger-Verlag, Zürich 1967, 248 S.

Literatur

Bei der Redaktion eingegangene
Neuerscheinungen in Auswahl

Allgemeine Theologie

DUQUOC, CHRISTIAN, *Kirche und Fortschritt*, Verlag Herold, Wien 1967, 110 S.

HÖRGL, CHARLOTTE/RAUH, FRITZ (Hrsg.), *Grenzfragen des Glaubens. Versuche christlicher Ortsbestimmung in unserer Zeit*, Benziger-Verlag, Einsiedeln 1967, 528 S.

ZIMMERMANN, HEINRICH, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, 281 S.

Ehe

VON GAGERN, FRIEDRICH, *Geburtenregelung und Gewissensentscheidung. Die bekanntgewordenen Dokumente der päpstlichen Ehekommission* (Eheseminar in dieser Zeit), Rexverlag, München 1967, 192 S.

HEGGEN/MARLET, *Gemeinschaft in Liebe. Ehe in neuer Sicht*. Butzon & Bercker-Verlag, Kevelaer 1967, 189 S.

LIPS, ADRIANUS, *Mann und Frau in der Ehe*, Herder-Verlag, Wien 1967, 338 S.

Katechetik

BETZ, OTTO (Hrsg.), *Beichte im Zwielficht. Überlegungen zur bußsakramentalen Erziehung*, Verlag J. Pfeiffer, München 1966, 129 S.

Ders., *Fragwürdigkeiten. Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der Katechese der Gegenwart* (Schriften zur Katechetik VII), Kösel-Verlag, München 1967, 214 S.

DREISSEN, JOSEF (Hrsg.), *Grundlinien heutiger Katechese*, Verlag J. Pfeiffer, München 1967, 284 S.

LEIST, MARIELENE, *Neue Wege der religiösen Erziehung. Wir müssen umdenken*, Rex-Verlag, München 1967, 186 S.

MADINGER, HERBERT, *Die Fundamente des Glaubens* (hrsg. v. Erzbischöflichen Amt für Unterricht und Erziehung. Katechetisches Institut Wien), Wiener-Dom-Verlag, Wien 1967, 215 S.

Ders., *Sein Wort an uns*, Wiener-Dom-Verlag, Wien 1967, 235 S.

Ders., *Lebenskunde*, Wiener-Dom-Verlag, Wien 1967, 272 S.

WALDISPÜHL, HANS, *Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht. Eine pastoral-theologische Studie zur Katechese über die Kirche an höheren Schulen*, Universitäts-Verlag, Freiburg 1967, 242 S.

Liturgik

Das Gebet der Gläubigen. Fürbittenbuch (hrsg. v. GEORG HOLZHERR in Zusammenarbeit mit dem Liturgischen Institut der Schweiz, Freiburg), Benziger-Verlag, Einsiedeln 1956, 240 S.

JUNGMANN, JOSEF A., *Liturgie der christlichen Frühzeit. Bis auf Gregor den Großen*, Universitäts-Verlag, Freiburg 1967, 288 S.

KLAUSER, THEODOR, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Verlag Peter Hanstein, Bonn 1965, 245 S.

SAUER, RALPH (Hrsg.), *Kinder loben Gott. Überlegungen zur Gestaltung des Kindergottesdienstes* (Pfeiffer-Werkbücher 63), Verlag J. Pfeiffer, München 1967, 232 S.

SCHILLING, ALFRED, *Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit*, Verlag Hans Driewer, Essen 1967, 167 S.

Pastoralpsychologie

CHAUCHARD, PAUL, *Christentum und Menschenhirn*, Verlag Herold, Wien – München 1966, 149 S.

GOLDBRUNNER, JOSEF, *Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung*, Verlag Herder, Freiburg 1966, 272 S.

GRIESL, GOTTFRIED, *Pastoralpsychologische Studien*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966, 274 S.

Verschiedenes

BAMBERG/WAACH/KLOSTERMANN/FEHRINGER, *Frauenorden vor der Gegenwart. Überlegungen zu Standort und Funktion in der heutigen Kirche* (Konzil konkret 2), Pallotti-Verlag, Friedberg bei Augsburg 1967, 80 S.

BOONEN, PHILIPP, *Das Konzil kommt ins Bistum. Zur Diskussion um die künftige Planung und Struktur des kirchlichen Dienstes* (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen), Einhard-Verlag, Aachen 1967, 150 S.

BAUTZ, FRIEDRICH W. (Hrsg.), *Das Wort vom Kreuz. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus, den Gekreuzigten*, Benziger-Verlag, Einsiedeln und Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1967, 292 S.

GRIESL, GOTTFRIED, *Berufung und Lebensform des Priesters*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1967, 190 S.

SVOBODA, ROBERT, *Berufsethik der katholischen Krankenpflege*, Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer, 1966, 312 S.

TILMANN, KLEMENS, *Weckung und Führung. Zwölf Briefe an einen jungen Mitbruder* (Klärung und Wegweisung 8), Echter-Verlag, Würzburg 1966, 104 S.

Hinweise

Fritz Domman, Dr. theol., geb. 1931; Dozent für Pastoraltheologie am Priesterseminar in Solothurn.

Karl Kertelge, Dr. theol., geb. 1926; bis 1961 Kaplan und Religionslehrer, seitdem weiteres Studium der neutestamentlichen Exegese.

Franz Franzen, Dr. theol., geb. 1914; Oberstudienrat in Düren. Veröffentl. u. a. Beiträge in der Zeitschrift *Religionsunterricht an höheren Schulen*.

Lambert
Rooyackers

Das niederländische Pastoralkonzil

Seine pastoral- theologischen Prinzipien und Strukturen

A. Über die Hintergründe

Die Skizze des niederländischen Pastoralkonzils wächst mühsam mit einem großen Aufwand an Studium und Versuchen zu einem ausgeführten Plan. Es ist in allem Pionierarbeit zu leisten: nirgendwo in der Welt, nirgendwo in der Geschichte der Kirche gibt es ein Vorbild, an dem sich der niederländische Katholizismus orientieren könnte, weder was die konkrete Entfaltung pastoral-theologischer Prinzipien angeht, noch was die Realisierung eines zweckmäßigen und zielstrebigem Planes betrifft. Selbst die pastoral-theologischen Ausgangspositionen müssen zum großen Teil noch mit viel Mühe und Sorgfalt erarbeitet werden.

Ich möchte zunächst mit der falschen Auffassung aufräumen, daß das N.P.K. – man erlaube mir weiterhin diese Abkürzung – so etwas wäre wie ein »nationaler Nachkömmling« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kirchenrechtlich kann überhaupt nicht von einem Konzil die Rede sein, geschweige denn von einem Nachkömmling. Das N.P.K. paßt nicht in den Rahmen, den der *CIC* für Konzilien vorsieht. Es wäre jedoch eine Reaktion »aus früheren Zeiten«, zu meinen, das N.P.K. sei deswegen ein unwichtiges Geschehen. Im Gegenteil! Das Zweite Vatikanum hat dem Volk Gottes als ganzem Mündigkeit zugesprochen. Dieser Mündigkeit ist aber noch nicht von einem neu erarbeiteten Kirchenrecht Raum gegeben; ihr wird im N.P.K. jedoch durchaus Rechnung getragen. Das bestehende Kirchenrecht schließt Laien immer und übrigens auch zum größten Teil Ordensleute und Kleriker von den konziliaren Beratungen aus. Es macht das Konzil zu einer Sache der Bischöfe und einer Anzahl genau ausgesuchter kirchlicher Funktionäre. In dem Plan des N.P.K. ist grundsätzlich *jedem* die Möglichkeit gegeben, sogar den Nichtkatholiken und Nichtchristen, an diesem Geschehen teilzunehmen.

Sinn für Verantwortung

Allein schon die organisatorischen Probleme fordern ein Übermaß an Optimismus. Wenn wirklich mehr als ein paar Prozent aller möglichen Teilnehmer mittun wollen, erhebt sich die Frage, wie man diese Teilnahme bewältigen kann, damit es eine wirkliche Teilnahme bleibt.

Doch dies ist nur ein organisatorisches Problem. Viel schwerer wiegt die große Verantwortung, die die niederländischen Katholiken mit dem N.P.K. auf sich nehmen, weil hier etwas unternommen wird, was kirchengeschichtlich ein Präzedenzfall ist. Dies wiegt um so schwerer, weil die Niederlande in den letzten Jahren im Ausland als das seine eigenen Wege gehende »enfant terrible« angesehen werden, und das weltweite Interesse am niederländischen Katholizismus dem N.P.K. eine viel größere Ausstrahlung gibt als dieses selbst es wünscht. Noch aus einem anderen Grund ist die Verantwortung groß: Es geht nicht nur darum, wie bereits zu Anfang gesagt wurde, zu versuchen, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanum in der konkreten

Situation der Kirche der Niederlande zu verwirklichen. »Das Besondere des Zweiten Vatikanum ist doch, daß es mehr Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben hat. Es ist der Beweis dafür, daß man die Situation des heutigen Menschen ernstgenommen hat, der nämlich auch mehr Fragen als Antworten kennt. Darum hat das N.P.K., wenn es sich selbst so ernst nimmt wie das Zweite Vatikanum, weniger mit spezifisch niederländischen Problemen zu tun, die mit der geschichtlichen und soziologischen Situation der niederländischen Katholiken zusammenhängen, sondern vielmehr mit den allgemeinen menschlichen Problemen, von denen man sagt, daß sie in den Niederlanden besonders deutlich werden« (Prof. Dr. A. van Melsen in seiner Ansprache bei der Einführung der Konzilsberater). Es gibt Versuche, das N.P.K. gegen Schwächen und Mängel des Zweiten Vatikanum auszuspielen; man suggeriert, daß das N.P.K., wenn nötig gegen Rom, Entscheidungen fällen wird, die aus irgendwelchen Gründen in Rom nicht »durchkamen«. Daß solche Unterstellungen in der Welt- presse in verleumderischer Weise dargestellt wurden, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Es gab aber auch eine gute Presse, die dem Gutwilligen deutlich machen konnte, wie in den Niederlanden solche Suggestionen und Spekulationen radikal abgeschnitten wurden. In den leitenden Kreisen des Konzils hat man immer hören können, daß letzten Endes eine Trennung von Rom nie in Frage käme. Natürlich kann das gemeinsame gläubige Beraten einen Beitrag zu der Glaubensauffassung der Gesamtkirche leisten. Kardinal Alfrink sagte in seiner Ansprache an die Presse: »Das Konzil wird aber all die Menschen enttäuschen, die meinen, daß es ins Leben gerufen ist, um bestimmte Dinge selbständig zu regeln. Das wird sicher nicht geschehen, soweit die universale Kirche davon betroffen ist.«

In dieser Perspektive hat Papst Paul VI. bei der Eröffnung des N.P.K. die Bischöfe und Gläubigen zum gemeinschaftlichen Beraten ermuntert und gleichzeitig mit Nachdruck gebeten, der Lehre, die die Kirche durch ihre Lehrautorität vorlegt, treu zu bleiben. Diese Botschaft des Papstes ist in den Niederlanden durchaus positiv beurteilt worden.

Autoritätsauffassung

Bei einer derartig verantwortlichen Haltung können wir wohl im voraus behaupten, daß diejenigen nicht recht behalten werden, die meinen, der ganze Plan des N.P.K. würde der Autorität der Bischöfe schaden.

Die Bischöfe selbst befürchten keineswegs einen Autoritätszerfall. Sie haben nicht nur selbst das N.P.K. ins Leben gerufen, sondern stehen auch ganz hinter den Strukturen des Konzils, wie diese sich, allmählich von den ersten Plänen sich distanzierend, nun entwickelt haben. Dazu kommt, daß die Bischöfe sich eine postkonziliare Autoritätsauffassung angeeignet haben. Nicht länger ist die Sorge für eine autoritäre, vertikale Autoritätsauffassung

in ihrem Tun und Lassen zu erkennen, sondern die Sorge darum, in Gemeinschaft mit Priestern, Laien und Ordensleuten wirklich Volk Gottes zu sein und leitend voranzugehen. Sie legitimieren sich durch Diskussionsbereitschaft, Dienstbereitschaft und durch die Bedeutung der Autorität Christi. Kardinal Alfrink sagte in diesem Zusammenhang: »Für diejenigen, die die Aufgabe haben, in der niederländischen katholischen Glaubensgemeinschaft voranzugehen, ist es von größter Bedeutung, daß sie wissen, was in der Gemeinschaft lebt und daß sie gemeinschaftlich beratend nach den besten Wegen suchen, die zu einem frohen und blühenden christlichen Leben im Glauben und in der Liebe führen können. Es geht darum, bei dem einzelnen Gläubigen das Verantwortungsbewußtsein zu wecken: er selbst hat in seiner Situation Verantwortung zu tragen, in seiner Situation innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Kirche.«

Ausgangspunkte

Wir hören in den Niederlanden häufiger den Vorwurf, daß vom N.P.K. aus bis jetzt kaum etwas anders als Dinge organisatorischer Art vorgelegt worden sind. Zugegeben, aber wir fügen sofort hinzu, daß der mühevoll organisierte Aufbau selbst schon ein Stück Konzilsarbeit bedeutet. Diese Organisation ist mehr als eine technische Angelegenheit, die einmal gut überlegt, ohne Schwierigkeiten rasch und zweckmäßig abläuft. Die prinzipiellen Fragen wurden von Anfang an mit in Betracht gezogen, wenn dadurch auch in mancher Hinsicht ein komplizierter Plan in Kauf genommen werden mußte. Ich will einige von den Fragen nennen:

a) Das volle Anerkennen der Mündigkeit des ganzen Gottesvolkes kam bereits zur Sprache. »Die Hirten sind sich bewußt, nicht von Christus berufen zu sein, um allein die Verantwortung für das Heil, die die Kirche der Welt gegenüber hat, auf ihren Schultern zu tragen; im Gegenteil, es gehört zu ihrer erhabenen Aufgabe, die Gläubigen zu leiten und ihre Dienste und Begabungen genau zu erkennen, so daß alle und jeder auf seine eigene Weise der gemeinschaftlichen Aufgabe gerecht wird!« Diese und viele andere Aussagen aus der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, aus dem Dekret über das Laienapostolat, sind gute Ausgangspunkte für Überlegungen, die die Aufgabe und Verantwortung des ganzen Gottesvolkes heute betreffen.

b) Das N.P.K. soll wirklich durch seine Beratungen den pastoralen Anliegen entsprechen. Es geht dabei nicht darum, irgendwelche Lehrmeinungen zu erarbeiten. Die Kirche will vielmehr nachdenken über die Verbindung von Glauben und Leben, über die Zusammengehörigkeit von Christsein und Menschsein. Es versucht, die Glaubensfragen auf das menschliche Handeln hin zu orientieren und abzustimmen. Es geht in diesen Beratungen wirklich um die Erneuerung und Ermöglichung des

Glaubens in der heutigen Zeit. Der einzelne Christ weiß, wie sehr dieses beratende Glaubensgespräch dem Leben Richtung, Halt und Sinn zu geben vermag. Nicht eine Veröffentlichung über die Kirche in den Niederlanden, sondern ihre geistige Erneuerung ist das Wichtigste.

c) Wie sehr der Dialog zwischen der Hierarchie und dem Volk im Mittelpunkt steht, wird schon aus dem bisher Gesagten deutlich. Die Bischöfe haben bewußt davon abgesehen, eine getrennte bischöfliche Beratung einzurichten. Sie haben damit ein neues Prinzip eingeführt, den Dialog, der auch nach dem N.P.K. bestehen soll, und zu dessen konkreter Realisierung das Konzil die Formen und Strukturen ausfindig machen wird. Die Errichtung von Instanzen zur pastoralen Beratung auf diözesaner Ebene und von ähnlichen Institutionen auf Dekanats- und Pfarrerebene ist als eine der Konsequenzen des Dialogprinzips anzusehen.

d) Die eigene Verantwortlichkeit der Kirchenprovinz ist zweifellos grundsätzlicher Ausgangspunkt. Der Bischof ist in seinem Bistum nicht der Repräsentant Roms, vielmehr leitet er sein Bistum »an Stelle Gottes« (Dogmatische Konstitution über die Kirche III, 20).

In seinem Bistum hat der Bischof die leitende Funktion als Hirt, Lehrer und Liturge. Wenn das Bischofsamt auch nur ausgeübt werden kann in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums, so trägt die Verantwortung für die Diözese der zuständige Bischof. Weil wir von einer großen Verschiedenheit örtlicher Verhältnisse, Verschiedenheit der Völker und Kulturen, sozialer und religiöser Situationen ausgehen müssen, wird deutlich, daß eine örtliche Kirche in eigener Verantwortung all die Probleme, die in ihrer eigenen Situation sich auftun, selbst durchdenken und sie auf eine möglichst zeitgemäße Weise konkret angehen muß. Selbstverständlich wird ein Weiterdenken im Sinne des Zweiten Vatikanums vorgenommen, denn dieses Konzil war nicht ein Ende, das keine weitere Entwicklung zuließ. Wir meinen, daß das Zweite Vatikanum sehr bewußt alle möglichen abgrenzenden Definitionen und Bestimmungen vermieden hat, gerade um der notwendigen Pluriformität in der Kirche gerecht zu werden.

e) Die katholische Kirche hat die Kirchen der Reformation als Kirchen anerkannt. Die Mitglieder dieser Kirchen hat sie Brüder und Schwestern genannt. Es wäre eine Fiktion, von einer Familie zu reden, wenn wir Katholiken untereinander die Tür vor den anderen Kirchen schließen würden und weiterhin den Schein aufrechterhalten wollten, daß wir auch ohne diese »Außenstehenden« noch ein Konzil abhalten könnten.

Die an diese Kirchen gerichtete Einladung zur Teilnahme ist eine notwendige und gleichzeitig eine aufrichtig gemeinte Geste. Ernstmachen mit der Ökumene ist für sie

wie für uns eine gemeinsame Aufgabe. Sich im eigenen Lager abzusondern führt zur Verkümmern. Hier wird außerdem die Forderung nach Dienstbereitschaft an der Welt laut. Die Christenheit als ganze muß auf die Fragen antworten, die die Welt stellt und die Überwindung der Nöte, die die Welt ihr aufträgt, in Angriff nehmen. Daher wird die Beratung auch nicht nur unter Christen durchgeführt, sondern es werden auch Gruppen einer nichtchristlichen Weltanschauung eingeladen und auch diejenigen, die sich zu keiner Religion oder Weltanschauung bekennen.

f) Das Betonen der eigenen Verantwortlichkeit und der Hinweis auf die vom Zweiten Vatikanum anerkannte Pluriformität bedeutet nicht, daß die niederländische Kirche ihren eigenen Weg gehen will, ohne sich um die ganze Kirche zu kümmern. Vielfalt besagt, daß es sich nicht um eine Absonderung, sondern um verschiedene Formen und Gestaltungsweisen innerhalb der einen Kirche handelt. Wenn die Kirche in den Niederlanden nach einer eigenen Form sucht, so heißt das aber auch, daß sie es als wesentliche Aufgabe ansieht, die Einheit mit der Kirche in der ganzen Welt zu bewahren.

Die Sorge um eine blühende eigene Gestalt des Glaubenslebens innerhalb des Ganzen der Weltkirche soll ein Beitrag sein zur Katholizität der Kirche, nämlich zur Einheit in Vielfalt.

B. Wesen und Ziel

Das bisher Gesagte ist natürlich nicht mehr als ein flüchtiger Überblick. Wir möchten jedoch die Aufmerksamkeit auf die Elemente lenken, die die Umschreibung des Wesens und des Ziels betreffen.

Das N.P.K. wurde definiert als: »Das gläubige Beraten der katholischen Kirche in den Niederlanden, an dem alle Glieder teilnehmen und das sich unter der Leitung des Episkopats vollzieht.«

Dieses Beraten hat als Ziel:

1. Eine Besinnung der Kirche auf die Nöte und Forderungen des heutigen Menschen, eine Besinnung, die sich auf die ganze gläubige Existenz richtet: den Inhalt der Frohen Botschaft, die Feier und Verkündigung dieser Botschaft, die Strukturen der Glaubensgemeinschaft, das Leben einer gläubigen Existenz in einer veränderten Welt.

2. Der katholischen Kirche in den Niederlanden ins Bewußtsein zu rufen: die eigene Aufgabe und Verantwortung innerhalb der einen Kirche Jesu Christi, ihren Dienst an allen Menschen.

3. Mittel und Wege zu suchen, um diese Aufgabe getreuer zu erfüllen.

Bei diesen Beratungen hofft die Kirche, so eng wie nur möglich mit den anderen Kirchen und Glaubensgemeinschaften, mit dem »ausgewählten Volk«, mit anderen religiösen oder weltanschaulichen Gruppen in Kontakt zu treten.

Ich gebe zu: dies klingt wie die ersten Sätze eines Reglements. Doch hat die Konzilsleitung bewußt von einer Aufstellung von Statuten abgesehen und nach einer für diesen Augenblick ausreichenden Arbeitsformel gesucht. Hierbei ging man davon aus, daß angesichts des Mangels an Erfahrung der Unbeweglichkeit juridischer Formulierungen vorgebeugt werden müsse: eine Arbeitsformel bietet mehr Beweglichkeit und läßt leichter Anpassungen und Veränderungen zu, sobald es von der Sache her notwendig wird. Bevor wir uns diese Arbeitsformel ansehen, möchte ich darstellen, wie sich das N.P.K. den Verlauf des Ganzen gedacht hat. Wir nennen zunächst den Bereich, in dem jeder Gläubige in Gebet und durch besondere Aktivität seine Teilnahme zeigen kann.

Möglichkeiten der Teilnahme

Grundsätzlich ist niemand von der Teilnahme am N.P.K. ausgeschlossen. Für jeden, der Interesse hat, gibt es Möglichkeiten mitzuarbeiten, ob er nun praktizierend oder nicht-praktizierend, katholisch oder evangelisch, Christ oder Nicht-Christ ist.

Diese Mitarbeit ist auf folgende Weise möglich:

a) Einzeleingaben oder Eingaben einer Gruppe

Wie erwartet, wird diese Möglichkeit wenig genutzt. Was eingesandt wird, ist, wenn auch noch so gut gemeint, oft zu mager und praktisch nicht zu gebrauchen. Dennoch brachte das erste Jahr etwa achtzig Beiträge, die als interessant gelten können. Sie behandeln allgemeine Themen: Kirche und Welt, kirchliche Strukturen, Mission, Entwicklungshilfe, Frieden, Priestertum, Ordensleben, Liturgie.

b) Konzilsbriefkasten

Um jedem die Gelegenheit zu geben, schriftlich alles das, was man im Zusammenhang mit dem N.P.K. wichtig findet, einzureichen, sind in den Bistümern und im Land Stellen eingerichtet, an die man sich brieflich wenden kann. Es ist unnötig, zu sagen, daß hier viele persönliche Probleme geäußert werden, die an sich kein Material für das Konzil ergeben. Aber diese Schreiben werden in einem immer besser funktionierenden Briefapostolat beantwortet. Wir vermuten, daß sich eine neue Form pastoraler Tätigkeit entwickelt. Diese Form hat auch Bischof Bekkers mit großer Liebe gehandhabt, trotz des zeitraubenden Charakters.

Diese Form pastoraler Tätigkeit wirkt sich, auch im Sinne des N.P.K., gut aus, weil auf diesem schriftlichen Weg die Bemühungen der Kirche, Anteil zu nehmen und zu helfen, deutlich werden.

Neben diesen persönlichen Briefen gibt es andere, die sich tatsächlich mit einer Materie beschäftigen, die zum Gegenstand des Konzils gehört und zum näheren Studium und zur Auswertung geeignet ist. Andere Briefe zeigen einen bestimmten Trend: sehr viele sprechen von der heutigen Unsicherheit. Daraus wird deutlich, daß die Frage

nach »Sicherheit« sehr allgemeiner Natur ist und Aufmerksamkeit und begleitende Hilfe fordert. Wieder andere Briefe beleuchten die Problematik zerrütteter Ehen. Abgesehen von der Möglichkeit zur persönlichen »Behandlung« wird dadurch die Notwendigkeit deutlich, daß sich die Aufmerksamkeit der Seelsorger noch intensiver auf diesen Problembereich richten muß. Das N.P.K. sieht sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, über die aufgeworfenen Fragen zu beraten und pastorale Richtlinien auszuarbeiten. Bis Juni 1967 erreichten diese Konzilsbriefkästen etwa dreitausend Briefe.

c) Die Arbeit der Gesprächsgruppen

Diese Arbeit wird als neue Form gegenseitiger Glaubenshilfe betrachtet. Jeder, der in einer solchen Gruppe mitarbeitet, weiß aus Erfahrung, wie durch das offene Gespräch, durch das gemeinsame Beraten und das gegenseitige Bekenntnis eine Erfahrung der gläubigen Existenz entsteht, die spezifisch für unsere Zeit ist. Das N.P.K., das sich auf die Einheit von Glauben und Leben konzentriert, kann auf die Arbeit dieser Gesprächsgruppen nicht verzichten: das Interesse ist groß und die Wirkung tief. Das Wachsen eines konziliaren Geistes wird dadurch sehr gefördert. Dazu kommt, daß aus diesen Gesprächsgruppen sehr viel an Information hervorgeht. Die Protokolle der Gruppen geben ein Bild von dem, was an Auffassungen, Wünschen und Verlangen vorhanden ist. Es gibt etwa 10000 Gruppen, die sehr repräsentativ sind, weil alle Bevölkerungsgruppen – alt und jung, katholische und nicht-katholische Christen, Akademiker und Nichtakademiker, Arbeitgeber und Arbeitnehmer – verhältnismäßig rege daran teilnehmen.

Diese Gesprächsgruppen sind unterschiedlicher Art: Bibelkreise, »Ehegesprächsgruppen«, »Ecclesiagruppen« (die sich mit der ganzen Problematik der Kirchenmitgliedschaft beschäftigen), ausgesprochene Studienkreise, ökumenische Gesprächsgruppen, Priestergruppen, Laiengruppen, Gruppen von Ordensleuten und »gemischte Gruppen«.

Es gibt außerdem Gruppen, die sich ausdrücklich im Rahmen des N.P.K. dazu verpflichtet haben zusammenzukommen. Sie werden, so scheint es, einen bleibenden Charakter bekommen. Ihre Themen erhalten sie von der Diözese. Für die kommende Session stellen die Bistümer Groningen, Rotterdam und Roermond Themen zur Diskussion, die sich auf die Problematik »Kirche und Welt« beziehen. Haarlem will über Demokratisierung in der Kirche und über Glauben in dieser Zeit sprechen. Utrecht konzentriert sich auf Katechese, Gebet, Priester-mangel, Entwicklungshilfe und Liturgie. Die Bistümer 's-Hertogenbosch und Breda wollen über die Problematik der Fernstehenden sprechen, das Verhältnis Priester-Laie, das Verhältnis zu den Menschen in der nächsten Umge-

bung, das Verhältnis zwischen reichen und armen Ländern.

d) Vereine und Organisationen.

Ihre wichtigste Konzilsaufgabe ist es, ihr eigenes Arbeitsgebiet näher zu durchleuchten, sich zu besinnen auf ihre Aufgabe als soziale, medizinische, karitative, pädagogische Institutionen und auf ihren Beitrag in Hinblick auf das Konzil. Etwa siebzig Organisationen aus den verschiedensten Bereichen haben ihre Mitarbeit zugesagt. Sie sind zusammengefaßt in sechs Sektionen: soziale Arbeit, Jugendarbeit, Unterricht, Erwachsenenbildung, Fürsorge und Gesundheitssorge, internationale Arbeit. Der Jugend, den Arbeiterfrauen, Pädagogen, Asozialen u. a. wird ebenso besondere Aufmerksamkeit gewidmet wie dem Milieu: Familie, Großstadt, Wohn- und Arbeitssituation. Verhältnismäßig wenig Interesse ist vorhanden für doktrinäre und innerkirchliche Problematik, um so mehr für alles das, was das Verhältnis der Kirche nach »außen« betrifft, jene Aufgaben also, die in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanum dargelegt sind.

Aus einer Untersuchung ergab sich, daß besonders die Ehefragen und die Sexualproblematik, die Konfessionalität der Organisationen und Institutionen, die Ökumene, das Verhältnis zwischen Hierarchie und Laien, Wohlstand, Mission und Entwicklungshilfe, Krieg und Frieden im Mittelpunkt der Beratungen stehen.

Übrige Konzilsorgane auf der Ebene der Beratung

Zunächst verdienen die sogenannten Konzilsberater Aufmerksamkeit. Sie sind Fachleute auf theoretischem und praktischem Gebiet, die sich – jeder von seinem Fachgebiet aus – im Rahmen der Studienkommissionen mit den zentralen Themen beschäftigen, die die höchste Leitung des Konzils jedes Jahr vorlegt. Dieses Gremium will ein Spiegelbild von »Kirche und Welt« sein. Als Beispiel sei auf die Arbeit der Kommission für das »Ordensleben« verwiesen. Diese tagt dreimal im Monat. Sie berichtet über Veränderungen im religiösen Leben und deren Hintergründe. Es werden demnächst Berichte erwartet über den Sinn des Klosterlebens in einer säkularisierten Welt, Ordensleute und Katechese, Ordensleute und ihr Verhalten in der Gesellschaft, das kontemplative Ordensleben, Ordensleute und Jugend, Ordensleute in der Fürsorgearbeit, die Möglichkeiten politischer Betätigung, eines Engagements in der Gesellschaft usw. Mit dem Schlußstein: »Die Erneuerung des Klosterlebens« hofft diese Kommission im Jahre 1968 ihre Arbeit zu beenden.

Auch die Arbeit der vierzehn anderen Kommissionen ist sehr intensiv. Gegenstand ihrer Beratungen ist z. B.: Glaubensinhalt und Glaubensleben heute; die Verantwortung des Christen vor der Welt; Glaubensverkündigung an Jugend und Erwachsene; Autorität; Ehe und Familie; Ökumene; Fragen des kirchlichen »Praktizierens«; Frieden in der Welt usw.

Der Konzilsrat ist ein kleiner Kreis von Fachkräften, der das Ganze der Beratungen überwacht. Diese zwölf Personen werden aus und von den Konzilsberatern, aus den Führungsgremien der Gesprächsgruppenarbeit, den Organisationen und Vereinen, aus den Verantwortlichen für die Konzilsbriefkästen und aus den nicht-katholischen Fachkräften gewählt. Sie berufen die notwendigen Kommissionen ein, sie begleiten das Studium, sie koordinieren die Berichte, die Ergebnisse der »Briefkastenaktion« und der Gesprächsgruppen.

Die höchsten Konzilsorgane

Wir haben gesehen, wie im großen und ganzen die Beratung vor sich geht. Nun müssen wir uns mit der komplizierten Struktur der Konzilsspitze beschäftigen. Kompliziert, weil sich hier die Frage stellt: Das Konzil kann sehr wohl das ganze Volk Gottes zur Teilnahme rufen, aber haben die Bischöfe es nicht in ihrer Hand, die ganze Beratung einfach abzubrechen? Ist das hierarchische Prinzip in der Kirche nicht ein Hindernis, so daß man letzten Endes nur Resultate erwarten kann, die die Bischöfe für akzeptabel halten? Wie wird man der Mündigkeit des Gottesvolkes gerecht?

Den Ansatz einer Lösung bietet das Wort des heiligen Augustinus: »Vobis episcopus, sed vobiscum christianus«. Es wird von den Bischöfen im voraus erwartet, daß sie imstande sind, als Gläubige mit den Gläubigen gemeinsam zu beraten. Auf diese Weise werden sie in ihrer Amtsführung damit vertraut, sich selbst und die Gläubigen ernst zu nehmen. Den Mut zu diesem Vertrauen schöpft die Kirche in den Niederlanden aus der Tatsache, daß die Bischöfe selbst das N.P.K. ins Leben gerufen und die konkrete Gestalt gutgeheißen haben. Außerdem sei verwiesen auf das, was wir über das Autoritätsverständnis der Bischöfe bereits gesagt haben.

Um einerseits der bischöflichen Autorität gerecht zu werden und andererseits die Mündigkeit der Gläubigen zu respektieren, hat man zwei Spitzenorgane geschaffen: die sogenannte Vollversammlung und das Präsidium.

Das Präsidium wird gebildet von der Versammlung aller Bischöfe. Dadurch erhalten sie die Möglichkeit der Leitung bei der Meinungs- und Beschlußbildung. So legt das Präsidium, wenn auch nach Beratung mit der Vollversammlung, die Tagesordnung der jeweiligen Sitzungsperiode fest; die von dem Konzilsrat und von den Kommissionen kommenden Entwürfe werden von ihnen beurteilt.

Bei den Beratungen sind sie anwesend und können Anträge oder Vorschläge zur Abänderung stellen. In bestimmten Fällen können sie die Sitzung aufheben. Bei einer Abstimmung geben sie ihre Stimmen zuerst ab, weil in wichtigen Angelegenheiten ein einstimmiges Zeugnis der Bischöfe für viele von größter Bedeutung sein wird.

Die Vollversammlung können wir das höchste Gremium

des Konzils nennen. Sie setzt sich zusammen aus den Bischöfen und den gewählten Vertretern der Gläubigen: drei Priestern, sieben Laien aus jedem Bistum und zehn Vertretern der Ordensleute. Um das Gleichgewicht in der Zusammensetzung der Gruppe zu gewährleisten, können die Bischöfe noch fünfzehn Personen hinzuziehen. Mitglieder ohne Stimmberechtigung sind die Vertreter und Beobachter der anderen Kirchen, Glaubensgemeinschaften und weltanschaulichen Gruppen.

Die Pastoralräte der Diözesen sorgen für die Wahl der Vertreter, so daß auf diese Weise jeder Katholik sich in der Vollversammlung vertreten weiß. Auch die Bischöfe nehmen teil an den Vollversammlungen. Die Teilnahme geschieht aktiv in der Form des Dialogs, so daß die Meinungsbildung auch durch ihren Beitrag zustandekommt. Bischöfe und Gläubige sollen sich gemeinsam aussprechen. Die Behandlung der Entwürfe in der Vollversammlung erfolgt öffentlich. Die Behandlung hat auch jede Unverständlichkeit und Unbedachtheit zu vermeiden; es ist daher wichtig, die Entwürfe zu publizieren, bevor die eigentliche Besprechung beginnt. Das Material wird auch den bischöflichen Pastoralzentren rechtzeitig zugeschickt, damit die Bischöfe im Bilde sind und die Repräsentanten sich gut vorbereiten können.

Die Vollversammlung will nicht unbedingt etwas beschließen, will aber in einer vom Glauben getragenen Aussprache die vorgelegten Anliegen und Berichte erörtern. Ist die Vollversammlung der Ansicht, daß diese mit dem gläubigen Denken der Gemeinschaft der Kirche übereinstimmen, so ist es möglich, den Wunsch zu äußern, praktische Konsequenzen zu erarbeiten und dem Episkopat konkrete Vorschläge zu machen. Aus allem geht hervor, daß die Versammlung sich nicht darauf beschränkt, einen guten Rat zu erteilen, den die Bischöfe bejahen oder ablehnen können (mit oder ohne Rücksprache mit Rom), sondern daß die Bischöfe in gläubiger Beratung mit dem Volk Gottes letztlich selbst die Resolutionen gutheißen.

Die geschäftsführende Konzilsleitung liegt bei einem Gremium von sieben Personen, die, von den Bischöfen ernannt, die sogenannte zentrale Kommission bilden. Wir können diese Kommission ein Organ des Präsidiums nennen. Sie soll das Konzil sowohl technisch als auch inhaltlich organisieren: z. B. macht sie Entwürfe für die Tagesordnung, ernennt – auf Vorschlag des Konzilsrates – die Mitglieder der Studienkommissionen. Was in der Vollversammlung besprochen wird, kommt von seiten dieser Kommission.

Diese Kommission beaufsichtigt auch das Sekretariat des Konzils, das nicht nur für alle Konzilsorgane vielfältige Arbeit leistet, sondern auch eigene Aufgaben hat: Beziehungen zum Ausland, zum Rundfunk und zur Presse zu unterhalten und Statistiken zu erstellen. Besonders hin-

weisen wollen wir auf die Sektion »Ökumene«, die nicht nur als Studien-Kommission auf der Ebene der Beratung eine Rolle spielt, sondern auf allen Ebenen darauf achtet, daß das konziliare Geschehen im Geiste der Ökumene verläuft.

Die Arbeitsformel

Wir können nun rekonstruieren, wie Konzilsdokumente zustandekommen. Das Präsidium formuliert die Tagesordnung und bittet den Konzilsrat, sich mit der Materie zu befassen. Dieser Rat beruft die dazu notwendigen Kommissionen ein. Die Berichte der Kommissionen – auch der Arbeits- und Gesprächsgruppen, die Ergebnisse der Briefkastenaktion und der Organisationen – werden beim Konzilsrat eingeliefert. Der Rat legt dieses Material nach Bearbeitung der zentralen Kommission vor, die mit dem Präsidium bespricht ob, wann und wie dieses Material in der Vollversammlung behandelt werden soll. Die Materie wird rechtzeitig publiziert und den verschiedenen Instanzen zugeschickt, so daß jedes Mitglied der Vollversammlung sich bis zum Zeitpunkt der Schlußversammlung gut informieren kann.

In dieser Versammlung finden allgemeine Überlegungen statt, Anträge werden gestellt, in einer gegenseitigen Aussprache alles durchgesprochen, bis über die einzelnen Gegenstände abgestimmt werden kann, wenn nicht das Präsidium seine oben genannten Rechte anwendet. Am Ende der Sitzungsperiode wird alles, was bei der Abstimmung angenommen wurde, als offizielles Konzilsdokument publiziert.

Rom

Die Frage nach den Befugnissen innerhalb der niederländischen Kirchenprovinz sind zwar gelöst, aber wie ist es mit den Beratungsgegenständen, die nicht ohne Rom zur Lösung gebracht werden können? Die Juristen beschäftigen sich augenblicklich mit dieser Frage. Wir meinen aber sagen zu können, daß eine negative Reaktion von seiten Roms einer überzeugenden Begründung bedarf. Es handelt sich doch um Schriftstücke, die uno animo von den Bischöfen und dem Volk gläubig angenommen sind, die von den Bischöfen gemeinsam gestützt werden. Von juridischen Fragen abgesehen, haben diese Schriftstücke eine große Autorität.

Ich hoffe deutlich gemacht zu haben, daß die Kirche in den Niederlanden keine Mühe scheut und keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht, um den Forderungen unsrer Zeit entsprechend als Kirche Christi zu leben.

Andreas G. M.
van Melsen

Gedanken eines Naturphilosophen über christliche Spiritualität

Einige Tage vor meiner Heirat schickte ein mir früherer Lehrer, ein heiliger Priester, dem ich viel verdanke, ein kleines Büchlein: *Die göttliche Liebe* des heiligen Alfonsus de Liguori. Ich möchte gerne einiges daraus zitieren. Im Anschluß an die Worte des hl. Gregorius: »Intolerabile est quidquid non sonat Deum quem intus amat«, sagt Alfonsus: »Wir müssen uns deshalb bemühen, niemals Liebe für ein Geschöpf zu hegen, denn das wird uns ein Teil der Liebe entrauben, die Gott für sich allein verlangt.« »Wenn ein Geschöpf in unserem Herzen einen Platz einnehmen will, dann müssen wir ihm entschieden den Zugang verweigern, denn Gottes Liebe muß uns genug sein.« Und das alles ausgerechnet am Vorabend einer Heirat. Weshalb rebellierte der junge Bräutigam? Es war ihm klar, daß etwas nicht stimmte. Damals meinte er, daß es die Identifizierung von christlicher Spiritualität überhaupt mit der Spiritualität von Priestern oder von Ordensleuten war. Es fehlte eine spezifische Laienspiritualität. Vielleicht war das tatsächlich der Fall, aber es war jedenfalls nicht der einzige Grund des Kurzschlusses. Denn es stimmte auch ganz allgemein etwas nicht mit einer christlichen Spiritualität, die Gott und Mensch als Konkurrenten einander gegenüberstellte. Es stimmte etwas nicht mit der Beziehung zwischen Transzendenz und Immanenz, um es philosophisch auszudrücken, oder mit der Beziehung zwischen Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten, um es biblisch zu sagen. Was genau fehlte, war aber nicht so einfach festzustellen, denn was der heilige Alfonsus sagt, war fest in der Tradition verwurzelt. In einer solchen Sachlage ist es angebracht, einer einfachen Lösung wie der erwähnten zu mißtrauen. Es konnte nicht nur um den Unterschied zwischen der Spiritualität der Laien und der der Religiösen, oder etwa zwischen Massen- oder Elitespiritualität gehen. Es liegt nahe, an etwas ganz anderes zu denken, nämlich an einen Kurzschluß zwischen der christlichen Spiritualität der Vergangenheit und den Erfordernissen der heutigen Zeit. Aber auch das ist natürlich zu einfach formuliert. Eine jahrhundertelange Tradition kann man sich nicht einfach vom Halse schaffen mit der Feststellung, daß sie der Vergangenheit angehöre. Das kann man niemals in einer Sache, die mit den zentralen Werten des Lebens zu tun hat, und gewiß nicht, wenn es sich um die christliche Tradition handelt. Ebenso wie Rassendiskriminierung nicht erlaubt ist, ist es auch nicht erlaubt, die Vergangenheit zu diskriminieren.

Nun scheint es doch eine ziemlich einfache Lösung zu geben: man muß in der Tradition *Essenz* und *Akzidens*, den Kern und die zeitgebundene Form unterscheiden. Aber ist das wirklich so einfach? Es ist heute, d. h. *nachträglich*, ziemlich leicht anzugeben, was z. B. der Wahrheitsgehalt der klassischen Mechanik ist und was darin zeitgebunden war. Kann man aber auch jetzt schon sagen,

was von der heutigen Quantenmechanik bleiben wird und was zeitgebunden ist? Wenn wir das wüßten, dann wäre die Physik im Prinzip schon vollendet. Natürlich kann man gegen dieses Beispiel einwenden, daß die Physik eine *empirische* Wissenschaft ist und die Theologie gerade nicht. Das ist wahr, aber die Frage bleibt offen, ob dieser Unterschied für unser Problem so wichtig ist. Thomas von Aquin z. B. kannte die drei Abstraktionsgrade ganz genau und damit den Unterschied zwischen empirischen und anderen Wissenschaften, aber er war trotzdem davon überzeugt, daß alle Wissenschaften, empirische, mathematische, metaphysische und theologische, schon mehr oder weniger vollendet seien. Von der Zukunft erwartete er in dieser Hinsicht gar nichts. Wir müssen uns die Sache deshalb genau überlegen. Die Krise in der Beziehung zwischen Tradition und Erneuerung, die auch die Krise der christlichen Spiritualität ist, ist damit engstens verbunden. Um das klarzumachen, möchte ich einige Thesen vorausschicken.

Erste These: Die christliche Spiritualität der Vergangenheit war mit einem Weltbild verbunden, das nicht mehr das unsrige ist. Deshalb gibt es nicht nur eine Krise der Laienspiritualität, sondern ebenso eine Krise der Spiritualität der Priester und der Religiösen.

Zweite These: Nachträglich kann man einigermaßen genau feststellen, was in der Tradition wesentlich und was nicht wesentlich war, aber niemals mit Bezug auf die Zukunft.

Dritte These: Jedoch sind wir es, die die Zukunft gestalten müssen, und das einzige, was uns zur Verfügung steht, ist, was wir jetzt schon wissen, d. h. wir verfügen nur über die Erfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart. Es gibt deshalb einen *Circulus vitiosus*. Um die Zukunft zu gestalten, müssen wir schon wissen, was der Mensch eigentlich sein soll, denn das muß unser Maßstab sein. Aber was der Mensch eigentlich sein soll, kann nur die Zukunft uns lehren.

Vierte These: Es ist ein Irrtum zu glauben, daß die Theologie nicht diesem *Circulus vitiosus* ausgesetzt sei. Daß die Kirche das geglaubt hat, ist gerade eine der Ursachen der heutigen Krise in der Kirche. Die Krise ist verschärft, weil die Theologie sich selbst als Wissenschaft und die Offenbarung als Glaubenswissen zu lange interpretiert hat im Lichte einer Wissenschaftsauffassung, die überholt war.

Fünfte These: Daß ein *Circulus vitiosus* nicht so verhängnisvoll ist, wie der Name andeutet, kann eine nähere Betrachtung der Naturwissenschaft deutlich machen. Denn sie ist in gewissem Sinne das Muster eines *Circulus vitiosus*. Und der Erfolg der Naturwissenschaft zeigt, daß ein *Circulus vitiosus* nicht immer so verhängnisvoll ist. Aber darüber werden wir später sprechen. Jetzt kam es nur darauf an, ungefähr den Rahmen zu skizzieren, in dem

wir das Thema behandeln werden. Es ist natürlich nicht als eine umfassende Behandlung gemeint, deshalb heißt es im Titel auch ganz bescheiden »Gedanken eines Naturphilosophen über christliche Spiritualität«, aber so bescheiden ist der Naturphilosoph nun auch wieder nicht, daß er nicht davon überzeugt ist, daß sich von dieser Seite her etwas Wichtiges zum Thema sagen läßt. Denn schließlich haben die Naturwissenschaft und die Technik etwas Wesentliches mit der Krise in der Kirche zu tun, aber diese Überzeugung allein genügt nicht, man muß auch tief auf die Sache eingehen.

Sechste und letzte These: Billige Lösungen gibt es nicht.

Aber jetzt zurück zu der ersten These und damit zur christlichen Spiritualität. Die Spiritualität der Vergangenheit war mit einem Weltbild verbunden, das nicht mehr das unsrige ist. Die Welt war das *Theatrum mundi*, die Schöpfung Gottes, nicht nur physisch, sondern auch historisch. Gott hat nicht nur das Theater entworfen, er war auch der Autor des Spiels. Er war auch der Regisseur: Er verteilte die Rollen. Obwohl es sehr unterschiedliche Rollen gab: Haupt-, Neben- und Figurantenrollen, war der Kern der christlichen Spiritualität, daß es letzten Endes nicht wichtig war, welche Rolle man spielte, denn es war nur eine *Rolle*. Wichtig war nur die Hingebung an die Rolle, zu der der göttliche Regisseur einen auserwählt hatte. Für das wirkliche Leben, d. h. das Leben im Himmel, nachdem das Spiel beendet war, zählte nur die Hingebung, nicht die Art der irdischen Rolle.

Es ist selbstverständlich, daß bei dieser Sicht auf das irdische Leben die Rolle der Kirche nicht nur eine *irdische* Rolle war. Die Kirche sollte schon auf Erden deutlich machen, daß das ganze Leben auf den Himmel ausgerichtet war. Deshalb patronierte die Kirche auch alle Aspekte des Lebens, sie war sozusagen die Stellvertreterin des göttlichen Regisseurs, sie gab die Regieanweisungen. Infolgedessen waren Priester und Religiösen nicht nur Spieler, sondern auch Hilfsregisseure. Sie schrieben auch die Bücher über christliche Spiritualität, d. h. die Regieanweisungen, wie die verschiedenen Rollen zu spielen waren. Das Hauptanliegen war jedoch, klarzumachen, daß man die Rolle an sich niemals für Ernst nehmen sollte, es blieb eine Rolle. Auf diese Weise muß man denn auch die Warnungen des heiligen Alfonsus, von denen wir gesprochen haben, verstehen.

Wichtig ist es nun festzustellen, daß diese Sicht auf das irdische Leben dem Anschein nach eine zweifache Legitimierung hatte. Erstens eine übernatürliche, die in der Offenbarung Christi zu finden war, und zweitens eine natürliche, in der tatsächlichen Situation des Menschen fundiert. Die beiden Legitimierungen verstärkten einander. Was die anscheinend natürliche Legitimierung betrifft: alles wies darauf hin, daß der Mensch die Welt

nicht ändern konnte, die Weltbühne blieb dieselbe. Die Generationen wechselten einander ab, aber die *Condition humaine* änderte sich nicht. Der Sinn des menschlichen Handelns konnte deshalb auch nicht in dieser Welt liegen. Und weil der Gläubige aus der Offenbarung wußte, daß das tatsächlich nicht der Fall war, erschien ihm die relative Erfolglosigkeit des irdischen Handelns auch selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich war es, daß auch die Grenzen des menschlichen Wissens und Könnens, der Wissenschaft und der Technik, festgelegt waren. Zwar hat es in der *Vergangenheit* eine Geschichte der Wissenschaft gegeben, aber in dieser Vergangenheit waren die Grenzen der Wissenschaft wesentlich schon erreicht worden, eine zukünftige Entwicklung würde es nie geben. Lesen Sie z. B. die Werke des Thomas von Aquin. Nirgendwo sagt er so etwas wie: »das wissen wir heute noch nicht, aber in der Zukunft werden wir es wissen«. So vertraut uns dieser Gedanke auch sein mag, dem heiligen Thomas ist er ganz fremd. Wenn Thomas über die Zukunft spricht, meint er immer die Zukunft im Himmel.

Nicht nur, weil wir uns heute mit den Gedanken eines Naturphilosophen beschäftigen, stellen wir fest, daß es die Naturwissenschaft gewesen ist, die auf entscheidende Weise dazu beigetragen hat, eine neue Sicht auf die Wissenschaft und damit auf die Natur und auf die Stellung des Menschen in der Welt hervorzurufen. Denn die Naturwissenschaft war die erste Wissenschaft, die eine Zukunft für die Welt entdeckt hat. Sie war die erste progressive Wissenschaft und hat auch die Technik zu einer progressiven Technik gemacht.

Für die christliche Spiritualität bedeutet das, daß der Mensch sich bewußt wird, auf der Weltbühne nicht nur Spieler, sondern auch Regisseur zu sein. Die Anweisungen der Natur, der natürlichen sozialen Ordnung und der Geschichte, sind nicht länger mehr die direkten Anweisungen des göttlichen Regisseurs.

Nachträglich können wir deshalb leicht feststellen, daß in der früheren Sicht auf die christliche Spiritualität und in ihrer Legitimierung zwei Überzeugungen miteinander verbunden waren, die von sehr verschiedener Herkunft sind. Erstens die Überzeugung, daß das menschliche Leben den Absichten Gottes zu dienen habe und zweitens die Überzeugung, daß das menschliche Leben sich innerhalb eines engen Raums abzuspielen hätte. Nachträglich ist es nicht schwer zu sagen, was zum Wesen und was nicht zum Wesen der christlichen Spiritualität gehört. Zum Wesen der christlichen Spiritualität gehört, das Leben als Dienst an den Absichten Gottes aufzufassen; nicht zum Wesen gehört, diese Absichten zu identifizieren mit der früheren Sicht auf die irdischen Möglichkeiten des Menschen. *Nachträglich* läßt sich das alles leicht feststellen, aber wie steht es mit der Zukunft? Können wir jetzt schon

ahnen, was sich als wesentlich und was sich als nicht wesentlich zeigen wird von dem, wovon wir jetzt fest überzeugt sind, daß es zum Wesen gehört?

Nun kann man freilich sagen: was der Kirche in der Vergangenheit passiert ist, darf kein zweites Mal passieren. Denn überall begegnen wir demselben Fehler. Die Schöpfungslehre wurde identifiziert mit Kreationismus, so daß keine Möglichkeit gegeben war, die Evolutionslehre zu integrieren. Die Lehre der göttlichen Vorsehung wurde identifiziert mit der geschichtlichen politischen Ordnung. Der Caritasgedanke wurde identifiziert mit einer gesellschaftlichen Ordnung, die das Bestehen von Armut, Krankheit usw. als göttliche Ordnung auffaßte. Es ist klar, daß solche theologischen Kurzschlüsse in der Zukunft nie wieder stattfinden dürfen. Aber wie verhindern wir das? Es scheint nur eine Lösung in Frage zu kommen: Wir verzichten im voraus auf jede absolut feststehende Wahrheit. Das ist aber keine wirkliche Lösung. Denn sie kommt in die Nähe eines absoluten Relativismus und mit absolutem Relativismus kann man nicht leben. Wir können auch nicht ruhig abwarten, bis sich die Dinge klarer herausgestellt haben, denn wir sind es, die die Zukunft gestalten müssen. Mit Relativismus geht das nicht, mit ruhig abwarten auch nicht. Wir müssen einen anderen Weg einschlagen. Welchen?

Es kommt darauf an, die Fähigkeit zu kultivieren, die Tradition so zu befragen, daß wir imstande sind, wenn neue Entwicklungen stattfinden, diese als neue Realisierungen des Wesentlichen, worauf die Tradition zielte, zu diagnostizieren. Das heißt: wir gehen davon aus, daß es niemals möglich sein wird, ein Dogma so zu formulieren, daß es nur das Wesentliche sagt und alles Unwesentliche beiseite läßt. So wird es auch niemals möglich sein, die christliche Spiritualität so zu leben (denn darauf kommt es an), daß sie nur auf das Wesentliche zielt. Es wird niemals möglich sein, das moralische Naturgesetz so zu formulieren, daß es für alle Zeiten gilt. Denn jedes Wort, jeder Begriff, den wir verwenden, steht in einem Kontext, der geschichtlich determiniert ist. Im voraus können wir deshalb keine Entscheidung treffen, was wesentlich ist. Was meinen wir denn mit der erwähnten Fähigkeit? Ein Beispiel kann es deutlich machen. Wir sagten, daß jede Formulierung des Naturgesetzes einen geschichtlich determinierten Kontext hat. Bei dem Worte Naturgesetz ist das schon ganz klar. Der Terminus »Naturgesetz« war verbunden mit der Idee einer Naturordnung, die nicht mehr die unsrige ist. Andererseits ist es ebenso klar, daß der heilige Thomas, wenn er über Naturgesetz spricht, etwas wesentliches ausgesagt hat, das nicht am Worte »Natur« hängt. Und es ist außerordentlich wichtig im Lichte dessen, was wir heute über Natur und Naturordnung wissen, Thomas' Auseinandersetzung über das Naturgesetz zu

studieren, denn dann entwickeln wir die Fähigkeit, das Wesentliche aus einem Kontext zu analysieren, der vieles Nichtwesentliche enthält. Das sauber zu tun, ist viel wichtiger, als eine Moral auszuarbeiten, die gar nicht mehr von Naturgesetz spricht. Das scheint zwar modern zu sein, aber es ist der großen Gefahr ausgesetzt, nur für unsere Zeit verwendbar zu sein und nicht für die Zukunft. Es ist deshalb gewöhnlich besser, eine alte Terminologie zu behalten und diese kritisch zu verwenden, als eine neue zu schaffen, die viel weniger Gelegenheit bietet, kritisch das Wesentliche und das Unwesentliche zu unterscheiden. Wenn wir die Entwicklungen der Zukunft noch nicht kennen, müssen wir uns jedenfalls die der Vergangenheit zunutze machen.

Das gleiche gilt für die Formulierung von Dogmen und für die Erziehung zur christlichen Spiritualität. Sich stolz von der Vergangenheit loszusagen, hat wenig positiven Sinn. Es kommt darauf an, die starken Seiten der Vergangenheit und der Tradition zu würdigen, dann kann sie uns etwas lehren über das, was wir auf jeden Fall in die Zukunft hineinragen müssen.

Bevor wir das nun mit Bezug auf die christliche Spiritualität an einem Beispiel ausarbeiten, müssen wir vorher noch etwas über den *Circulus vitiosus* sagen, von dem wir schon gesprochen haben. Denn dieser *Circulus vitiosus* bleibt immer bestehen. Niemals können wir ganz sicher sein, was in der Tradition wirklich wesentlich ist. Das, was wir soeben angedeutet haben, ist ungeheuer wichtig: Die kritische Prüfung der Geschichte kann uns das Gefühl für das Konstante und für das Zeitgebundene verleihen, aber eine Garantie für die Zukunft gibt sie nicht. Denn seitdem die Zukunft sich als *offene* Zukunft geoffenbart hat, werden wir immer auf etwas Unerwartetes stoßen, etwas, das noch nie dagewesen ist. Es bleibt immer die Unsicherheit. Niemals wissen wir im voraus, was sich als wesentlich bewähren wird. Nur die zukünftige Entwicklung und deren Analyse können das zeigen.

Jetzt stellt sich aber eine andere und noch viel radikalere Frage: wie können wir sicher sein, daß sich überhaupt etwas als wesentlich bewähren wird? Was gibt uns das Recht vorauszusetzen, daß sich immer etwas bewähren wird? Denn es ist klar, daß, was wir vorher über den Wert der Tradition und über die Weise, die Tradition zu befragen, gesagt haben, von der Voraussetzung ausgeht, daß sich immer etwas als wesentlich bewähren wird. Aber aus welchem Grunde sind wir zum Beispiel davon überzeugt, daß die Gottesidee nicht einmal asymptotisch ganz verschwinden wird? Bedeutet eine derartige Überzeugung eigentlich nicht, daß man die Existenz von Dogmen voraussetzt? Aber kann überhaupt noch von Dogmen die Rede sein? Gehören Dogmen nicht zu einem Zeitalter, in dem auch die Wissenschaft ihre Dogmen kannte, sei es

denn, daß die Wissenschaft sie *prima principia* nannte? Gibt es hier keine genaue Parallele? Und ist die Konsequenz davon, daß die Wissenschaft aufgehört hat, von feststehenden *prima principia* zu sprechen, nicht, daß auch die Theologie aufhören müßte von Dogmen zu sprechen? Wenn man kein Fremdling in Jerusalem ist, d. h. im Jerusalem der Theologie, dann weiß man, daß dies die entscheidende Frage der heutigen Theologie ist. Die Theologie und die Kirche müssen damit fertig werden.

Nun ist es mit Bezug auf gerade diese Frage nicht uninteressant, sich mit der Situation in der Naturwissenschaft zu beschäftigen. Denn es ist ja die Naturwissenschaft gewesen, die nicht nur zu einem neuen Weltbild, sondern auch zu einer neuen Auffassung der Wissenschaft geführt hat: zu der Idee einer progressiven und experimentellen Wissenschaft. Und durch die Verbindung mit der Technik und der Praxis ist die experimentelle Einstellung eine allgemeine Lebenseinstellung geworden. Eine solche Einstellung verträgt sich nicht mit Dogmen.

Sehen wir uns aber den Antidogmatismus der Naturwissenschaft etwas genauer an, denn wir wissen es: billige Lösungen gibt es nicht. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Naturwissenschaft es aufgegeben hat, von feststehenden *prima principia* zu reden; sie hat erfahren, daß ihre grundlegenden theoretischen Prinzipien sich immer auf die experimentellen Tatsachen stützen müssen und deshalb auch durch diese Tatsachen revidiert werden können. Es gibt zwar Prinzipien, welche die Forschung steuern, aber sie sind relativ, niemals absolut, keine feststehenden Dogmen.

Im Vorübergehen darf ich darauf aufmerksam machen, daß auch die wechselseitige Beziehung zwischen Theorie und Experiment einen *Circulus vitiosus* darstellt. Die Theorie stützt sich auf die experimentellen Tatsachen und diese sind nur im Lichte einer schon vorhandenen Theorie zu interpretieren. Weil dieser *Circulus vitiosus* tatsächlich besteht, hat es auch so lange gedauert, bis die Naturwissenschaft wirklich entstehen konnte: zwanzig Jahrhunderte nachdem die Wissenschaft entdeckt worden war. Der *Circulus vitiosus* weist Schwierigkeiten auf, aber er ist keineswegs verhängnisvoll. Einmal überwunden, macht er eben raschen Fortschritt möglich.

Aber jetzt zurück zum Antidogmatismus der Naturwissenschaft. Ist die Naturwissenschaft wirklich so antidogmatisch? Gewiß, sie ist davon überzeugt, daß ihre Prinzipien immer revidiert werden können, in diesem Sinne kennt sie keine feststehenden *prima principia*. Wenn aber von den *prima principia* der Naturwissenschaft die Rede ist, müssen wir einen wichtigen Unterschied machen zwischen zwei Arten von *prima principia*. Es gibt die schon erwähnten *prima principia*, wie z. B. das Prinzip der Erhaltung der Energie. Aber es gibt auch eine andere

Art Prinzipien, wie z. B., daß in der Naturwissenschaft die experimentellen Tatsachen entscheiden. Das ist ein Prinzip, das nicht zum *Inhalt* der Naturwissenschaft gehört, aber etwas sehr wesentliches aussagt über den Menschen, der Naturwissenschaft treibt¹. Es sagt etwas über die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen, es sagt auch etwas über die Natur und wie diese erkannt werden kann. Und die Naturwissenschaft weiß ganz genau, daß dieses Prinzip etwas absolutes an sich hat. Niemals wird sie dieses Prinzip aufgeben, denn dann wird sie sich selbst aufgeben. Es ist eines ihrer Dogmen, könnte man ohne Übertreibung sagen. Das bedeutet übrigens nicht, daß unsere Einsichten in das Wesen des naturwissenschaftlichen Wissens sich nicht vertiefen können, denn das ist durch die Entwicklung der Naturwissenschaft tatsächlich geschehen. Daß wir heute eine vertiefte Anthropologie haben, daß wir mehr wissen über die Stellung und die Aufgabe des Menschen in der Welt, das alles verdanken wir der Erfahrung der Geschichte, in der Naturwissenschaft und Technik eine wichtige Rolle gespielt haben und noch immer spielen. Aber die Naturwissenschaft kann diese Rolle nur spielen, weil sie davon überzeugt ist, daß ihre prinzipielle Geisteshaltung – denn diese legen die erwähnten Prinzipien fest – die richtige ist.

Die Naturwissenschaft ist deshalb gar nicht so undogmatisch wie es aussieht, wenn man nur auf die *eine* Art Prinzipien achtet, auch sie kennt eine fast dogmatische Geisteshaltung. Und das muß auch so sein, denn ohne eine solche feste Geisteshaltung wäre sie niemals imstande, sich zu entwickeln. Die naturwissenschaftliche Geisteshaltung weiß genau, was sie will, deshalb kann sie sich die Erfahrung zunutze machen. Sie kann es sich erlauben, in manchem unsicher zu sein, weil sie auch Sicherheit kennt. Sicherheit kennt sie in ihrer Geisteshaltung, wir könnten auch sagen: in ihrer *Spiritualität*, denn das bedeutet dieses Wort.

Eine derartige Sicherheit muß nun auch die christliche Spiritualität kennzeichnen. Das heißt: christliche Spiritualität muß getragen werden von einigen grundlegenden Prinzipien hinsichtlich des Wertes des menschlichen Lebens im Auge Gottes, wie sie in der göttlichen Offenbarung enthalten sind. In gewissem Sinne kann und muß man deshalb sagen, daß diese grundlegenden Prinzipien unveränderlich sind. In diesem Sinne ist es wahr, daß sich etwas als wesentlich immer bewähren wird. Das darf aber nie so verstanden werden, daß die Entwicklung der christlichen Spiritualität nur eine Sache von neuen Anwendungen in neuen Situationen sein würde. Denn neue Situationen können auch zu einer vorher ungeahnten Neuinter-

¹ Siehe hierzu A. G. M. VAN MELSEN, *Ethik und Naturwissenschaft*, Köln 1967.

pretation der Prinzipien führen. Um noch einmal das Bild von der Weltbühne aufzugreifen: Von neuen Situationen würde die Rede sein, wenn die Weltbühne zwar anders inszeniert wäre, wenn es sich aber doch immer noch um das Spielen einer Rolle handelte, von dem göttlichen Regisseur geschrieben und inszeniert. Was sich heute geändert hat, ist gerade, daß der Mensch selber seine Rolle schreiben und inszenieren muß. Noch genauer gesagt: der Mensch sieht jetzt ein, daß auch früher die Rolle nicht unmittelbar von Gott geschrieben war, er meinte es nur. Es war ein Irrtum. Die Regie war die »Regie« der Natur, nicht unmittelbar die Regie Gottes. Es ist z. B. nicht wahr, wie man bei einem Moraltheologen lesen kann, daß die Zahl der Kinder früher der göttlichen Vorsehung überlassen war und heute der menschlichen Vorsehung². Früher war sie dem Zufall überlassen und das ist etwas ganz anderes. Natürlich wirkt die göttliche Vorsehung auch mittels der Natur sowie mittels der menschlichen Vorsehung. Aber es ist eine Verwechslung von *Causa prima* und *Causa secunda*, göttliche und menschliche Vorsehung nebeneinander auf eine Ebene zu stellen.

Vielleicht kann man die Entwicklung, die wir jetzt erleben, am besten damit kennzeichnen, daß wir heute gerade in der christlichen Spiritualität Ernst machen müssen mit der Transzendenz und der Immanenz Gottes. Das ist nicht einfach, aber es ist notwendig. Wir müssen uns klarmachen, wie wahr es ist, was der heilige Thomas geschrieben hat: Der Mensch ist auf eminentere Weise als andere Geschöpfe der göttlichen Vorsehung unterworfen, gerade weil es so etwas wie menschliche Vorsehung gibt³. Wir müssen uns aber klarmachen, daß die Möglichkeiten der menschlichen Vorsehung nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ weit über das hinausgehen, was der heilige Thomas meinte, wenn er von menschlichen Vorsehungen sprach. Wie weit wissen wir aber nicht. Deshalb haben wir vorher auch so eindringlich betont, daß es niemals *im voraus* möglich ist genau zu wissen, was sich als wesentlich bewähren wird und was nicht. Nur nachträglich wird sich das herausstellen.

Wenden wir zum Schluß das bisher gesagte auf die Caritas an. Das Beispiel der Caritas ist deshalb wichtig, weil das Caritasgebot einerseits ohne Zweifel zum Kern der christlichen Spiritualität gehört und für die damalige Kultur auch etwas ganz Neues bedeutet hat. Andererseits kann die Geschichte der Caritas auch klarmachen, wie das Verständnis und nicht nur die Anwendung dieses Gebotes stark kulturbedingt war.

Das ganz Neue der Caritas war, daß nicht der gesunde, der schöne oder der vollkommene Mensch in den Vorder-

² J. FORD und G. KELLY, *Contemporary Moral Theology* II, Westminster-Maryland 1963, S. 455.

³ *Summa Theologiae* I, II, q. 91, art. 2.

grund gestellt wurde, sondern der Mensch, der kaum noch als Mensch betrachtet werden kann. Deshalb ist es auch zu verstehen, daß die Karitas eine Sonderstellung im Leben einnahm, sie stand außerhalb des normalen Lebens. Im normalen Leben war die *Justitia* die Haupttugend. Die Karitas bezog sich auf diejenigen, die nicht imstande waren für sich selbst und die Ihrigen zu sorgen, sie konnten in die Gemeinschaft nichts einbringen und hatten deshalb auch kein Anrecht auf Hilfe. Es gab einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Berufs- oder Geschäftsleben und den Werken der Barmherzigkeit. Die Sonderstellung der Karitas tritt deutlich hervor, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sie immer in der Freizeit geübt wurde, wie auch die Almosen freie Gaben waren. Deshalb war die Karitas auch vorzugsweise eine Sache derjenigen, die sich aus der Welt zurückgezogen hatten: der Religiösen. Weil die Karitas außerhalb des normalen Lebens stand, hat das Christentum auch niemals erwartet, daß die Sorge für Menschen in Not je in eine wirklich effektive Bekämpfung der Not als solcher münden würde. Die Not wurde als unumgänglicher Bestandteil des menschlichen Lebens gesehen. Infolgedessen war die christliche Karitas mehr auf das übernatürliche Ziel gerichtet, mehr auf ihre Wirksamkeit im Himmel als auf ihre Wirksamkeit auf Erden. Nachträglich läßt sich leicht feststellen, daß bei dieser Auffassung der Karitas auch die damalige Sicht auf die Kultur und insbesondere auf die Möglichkeiten der Wissenschaft und der Technik mitspielte, vorauszusehen war das aber nicht. Jetzt aber, wo es klar geworden ist, daß eine wirklich effektive Bekämpfung der Not möglich ist, sind wir imstande, nicht nur das Wesen der Karitas aus dem zeitgebundenen Kontext herauszuanalysieren, sondern dies auch als eine Vertiefung der Karitas zu würdigen. Für eine christliche Spiritualität ist aber noch etwas anderes wichtig. Dadurch, daß heute die Sorge für den Menschen in Not den vollen Einsatz der Wissenschaft und Technik verlangt, nimmt das normale Berufsleben an der besonderen Aufgabe der Karitas teil. Mag es auch schwieriger sein, die Verallgemeinerung der Karitas zu erleben, sie ist darum nicht weniger notwendig; sie enthüllt ja den tiefsten Sinn von Wissenschaft, Technik und aller Arbeit. Vielleicht darf man sagen, daß eine der Hauptaufgaben der christlichen Spiritualität heute ist, wissenschaftliche, technische und organisatorische Praxis als Erfüllung des Karitasgebotes zu erleben. *Eine* der Hauptaufgaben, nicht die einzige.

Weshalb nicht die einzige? Weshalb kann die christliche Spiritualität sich nicht darauf beschränken, Inspirationsquelle für den Aufbau einer menschenwürdigen Welt zu sein, menschenwürdig für alle? So wie die Frage, ist auch die Antwort in der Karitasentwicklung zu finden. Denn nicht nur Wissenschaft und Technik haben durch ihre

Einschaltung in der Caritas an Tiefe und Sinn gewonnen, auch die Caritas erscheint in einer neuen Perspektive. Denn es zeigt sich deutlich, wie sehr der Mensch bei der zunehmenden Meisterschaft in der Überwindung der traditionellen Formen der Not mit neuen Nöten und vor allem mit einer fundamentalen Daseinsnot konfrontiert wird. Der Mensch ist ein ›Mangelwesen‹; solange es aber bestimmte konkrete Nöte gibt, bleibt die eigentliche Not verschleiert. Deshalb wurden früher auch die Frage nach der Transzendenz und die Sehnsucht nach Erlösung so direkt ausgerichtet auf eine konkrete Transzendenz oder eine konkrete Erlösung vom täglichen Elend. Je mehr dieses Elend beseitigt ist, desto mehr wird der Mensch erfahren, was seine eigentliche Not ist. Deshalb darf man auch nicht sagen: »Beschränken wir uns vorläufig auf die Bekämpfung der konkreten Nöte, denn dieser gibt es noch so viele, die Mehrzahl der Menschen lebt noch in Elend. Späterhin wird es dann noch genügend Zeit geben, um die andere Seite der christlichen Spiritualität zu kultivieren, dann ist die Zeit gekommen, über Gott zu sprechen. Das ist eine Sache für spätere Generationen.« Eine derartige Auffassung verkennt den Wert des einzelnen Menschen und der einzelnen Generation, sie verkennt den Eigenwert der transzendenten Beziehung, die die ganze Geschichte umfaßt und nicht nur die Vollendung. Deshalb bleibt es wahr, daß auch in der heutigen christlichen Spiritualität die Ordensgemeinschaften einen exemplarischen Wert beibehalten und zwar aus zwei Gründen. Erstens gibt es einen säkularisierten Grund: Wenn alle Arbeit Dienst am Menschen ist, dann muß sich das irgendwo klar herausstellen. Das heißt: die Religiösen müssen sich dort einsetzen, wo der Dienst am Menschen es verlangt, und wo die normale Sorge der Gemeinschaft vorläufig noch versagt. Es gibt aber noch einen anderen Grund: Wenn dieser Dienst am Menschen Gottesdienst ist, dann muß das auch irgendwo exemplarisch gezeigt werden. Denn was das Leben jedem Menschen inspirieren soll, das muß irgendwo klar sichtbar gemacht werden. Der Irrtum des heiligen Alfonsus war nicht, daß er Gott in die Mitte des Lebens stellte, der Irrtum war, daß er das Leben zu eng sah, aber das konnte er noch nicht wissen. Fassen wir kurz zusammen. Die Entwicklung der Caritas zeigt einerseits, wie schwierig es ist, im voraus das, was wesentlich ist an der Caritas, scharf zu trennen von dem Unwesentlichen. Das Beispiel der Caritas zeigt andererseits aber auch, wie sich in der Entwicklung der Kern der Caritas immer deutlicher herausgestellt hat. Es gibt keinen Grund für die Vermutung, daß dieser Prozeß nicht weiter gehen wird, nicht nur hinsichtlich der Caritas, sondern auch hinsichtlich anderer Aspekte der christlichen Spiritualität. Soll die damit verbundene Unsicherheit eine Lähmung der christlichen Spiritualität bedeuten?

Gewiß nicht, wenn wir uns besser als vorher vergegenwärtigen, daß es offensichtlich die Absicht Gottes ist, den Menschen selbst seine eigentliche Aufgabe finden zu lassen. Eine scheinbare Sicherheit verleugnen, kann auch eine Weise sein, sein Leben zu verlieren, um es zu finden, d. h., es herauszufinden.

Barbara Albrecht

Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche

I. Die gegenwärtige Situation 1. Öffentlichkeit und Frau

Die neue Situation der Frau in der Kirche ist »nicht zuletzt bedingt durch die Strukturen der profanen Welt von heute« und läßt die Frau »in beiden Bereichen nach sich selbst fragen« (K. Rahner). Deshalb sei zunächst kurz auf die Möglichkeiten der Frau in einer veränderten Welt hingewiesen.

Im Herbst 1966 ist dem Bundestag die lang erwartete Frauen-Enquête der Bundesregierung vorgelegt worden. Für uns ist diese Untersuchung insofern interessant, als sich daraus folgendes deutlich entnehmen läßt:

- a) Die Situation der Frau hat sich im Blick auf Familie und Beruf durchgreifend geändert. Das liegt nicht an der Frau, sondern ist begründet im Wandel der Gesellschaft von der patriarchalischen Agrar- zu einer mehr oder weniger partnerschaftlichen Industriegesellschaft.
- b) Der Wandel der Gesellschaft hat nicht nur dazu geführt, daß heute von unseren 30 Millionen Frauen fast 10 Millionen berufstätig sind. Er ist auch Anlaß für die gestiegenen Lebensansprüche der Frau im Blick auf Bildung, berufliche Wirkmöglichkeiten und Mitverantwortung in der Öffentlichkeit.
- c) Der Wandel der Gesellschaft zu einer stärker partnerschaftlich orientierten Industriegesellschaft hat zugleich zu einem neuen Verständnis der Ehe als Partnerschaft geführt und eine veränderte Rechtsstellung der Frau bewirkt. Im Blick auf die partnerschaftliche Ehe und ihre Geltung in der Öffentlichkeit hat sich ein echter Bewußtseinswandel vielfach sogar schneller vollzogen als hinsichtlich der Berufstätigkeit der Frau.
- d) Die Untersuchung zeigt, daß der heutigen Gesellschaft ein allgemeines, von allen als verbindlich anerkanntes Leitbild von der Rolle der Frau fehlt. Deshalb sind zwangsläufig oft unsichere Vorstellungen z. B. über die Erziehung und Bildung der Mädchen- und Frauenjugend vorhanden. Im praktischen Arbeitsleben haben sich die Frauen in qualifizierten Stellungen noch nicht ausreichend

durchsetzen können. Vielfach verbauen traditionelle Vorstellungen den Weg.

»Führungsaufgaben werden weithin noch als ein Reservat der Männer betrachtet«, und es darf auch nicht übersehen werden, daß die weibliche Arbeitskraft oft nur als »Mann-Ersatz« angesehen wird. Als eine vordringliche Aufgabe wird daher von seiten der Verfasser dieser Untersuchung die öffentliche Meinungsbildung angesehen.

Wenn man nun das, was in der Frauen-Enquête veröffentlicht ist, zusammenfassend beurteilen müßte, würde man wohl zu folgender Feststellung kommen:

Die gegenwärtige Situation der Frau im Öffentlichkeitsbereich darf keinesfalls überschätzt und glorifiziert werden. Sie gleicht eher einer Übergangsphase, die eines klaren und sicheren Selbstverständnisses der Frau weithin ebenso entbehrt wie einer selbstverständlichen Annahme ihres entfalteten Selbstverständnisses von seiten der Öffentlichkeit.

Und doch ist dies nur die eine Seite. Der Entwicklungsprozeß ist nach jeder Richtung hin »in Fluß«. Den Frauen sind nämlich in den letzten Jahren immer differenziertere neue Berufsmöglichkeiten erschlossen worden. Dabei hat sich gezeigt, daß sie sich auch in technischen und wissenschaftlichen Bereichen, die früher den Männern vorbehalten waren, als Partnerinnen ihrer männlichen Berufskollegen bewähren. Und so muß man denn die erste Feststellung im Blick auf die gegenwärtige Situation der Frau in der Öffentlichkeit ergänzen und sagen: Stellung und Wertung der Frau sind zwar noch stark vom Umbruch der Zeit mitbetroffen; die Wirkmöglichkeiten der Frau haben sich jedoch in unserem Jahrhundert unvergleichlich verbessert und erweitert. Das aber führt letztlich doch immer erkennbarer auch zu einer anerkannteren Stellung der Frau in der Öffentlichkeit.

Zum Erstaunen der Welt hat dies alles wohl kaum einer so deutlich erkannt und ausgesprochen wie Papst Johannes xxiii. Er ist es gewesen, der den Wandel der Stellung der Frau in der Öffentlichkeit eines der drei »bedeutsamsten Zeichen der Zeit« genannt hat. Die Frau wird sich, so heißt es in der Enzyklika *Pacem in terris* »ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt... Sie nimmt sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen... In der Gegenwart schwinden die Anschauungen, die so viele Jahrhunderte überdauerten, aufgrund derer sich gewisse Menschengruppen für untergeordnet hielten, während andere sich überlegen dünkten, sei es ... wegen des Geschlechtes oder ihres gesellschaftlichen Ranges« (42). Der Papst kommt dann zu der Schlußfolgerung: »Sofern in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte erwacht, muß in ihm auch notwendig das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß,

wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen« (44).

Das alles hat Papst Johannes im Blick auf die Welt gesagt. Wie aber steht es mit der Stellung und den Möglichkeiten der Frau innerhalb der Kirche? Kann man hier schon von einem Wandel sprechen und diesen Wandel gar zu den bedeutsamsten Zeichen der Zeit zählen? Nimmt die Frau in der Kirche schon jene Rechte und Pflichten wahr, die ihrer Würde als Laie, der eine Frau ist, entsprechen? Gibt es in der Kirche eine breite öffentliche Meinung zugunsten der Frau? Schwinden in der Kirche die jahrhundertealten Vorstellungen, aufgrund derer Stände sich wegen ihres Geschlechtes oder ihres kirchlichen Ranges überlegen dünkten?

Lassen wir diese nicht leicht zu beantwortenden Fragen einmal stehen und vergegenwärtigen wir uns, was die heutige Kirche, die gerade ein so bewegendes Ereignis wie das Konzil erlebt hat, über die Frau sagt.

2. Konzil und Frau

Die konziliaren Aussagen müssen uns deshalb so interessieren, weil sich in ihnen der Geist dokumentiert, der für lange Zeit die Kirche der Zukunft prägen und somit auch für die innerkirchliche Situation der Frauen bestimmend sein wird. Gleichwohl sind die konziliaren Texte selbst schon der schriftliche Niederschlag einer sich wandelnden Kirche. Folgendes muß uns bewußt sein: Der Anstoß zum Konzil mag noch so sehr einer Inspiration des Papstes Johannes zu verdanken sein; Inhalt, Verlauf und Ergebnis des Konzils sind nicht »vom Himmel gefallen«, sondern stehen in der Kontinuität einer vom Heiligen Geist wie vom Klima der Welt beeinflussten längeren geschichtlichen Entwicklung. Das Wissen darum spiegelt sich in dem erst in der letzten Sitzungsperiode in das Dekret über das Apostolat der Laien eingefügten Satz über die Frauen.

Zu Beginn des dritten Kapitels heißt es: »Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen« (9).

Dieser eine Satz ist im Blick auf die Möglichkeiten der Frau in unserer sich ändernden Kirche von großer Bedeutung. Er möge verbunden werden mit einem anderen aus der Pastoralkonstitution: »Die Frauen sind zwar schon in fast allen Lebensbereichen tätig; infolgedessen sollen sie aber auch in der Lage sein, die ihrer Eigenart angemessene Rolle voll zu übernehmen« (60). Dies ist zunächst im Blick auf die kulturelle Mitarbeit der Frau gemeint. Man darf aber, gestützt auf die Formulierung aus dem Dekret über das Apostolat der Laien, doch mit Sicherheit annehmen, daß dieser Satz die mindestens theoretische Bejahung

einer ihrer Eigenart als Frau angemessenen aktiven Rolle auch im Lebensbereich der Kirche impliziert.

Das theologische Fundament für diese Interpretation findet sich in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche ›*Lumen gentium*‹ (IV, 32). Unter ausdrücklicher Berufung auf Gal 3,28 ist dort als Indikativ formuliert:

»Es ist ... in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von ... sozialer Stellung oder Geschlecht; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus«, und zwar durch die Taufe.

Dieser großartige Satz »in der Kirche ist keine Ungleichheit aufgrund des Geschlechtes«, ist jedoch immer noch mehr als Imperativ denn als Indikativ zu interpretieren: So sollte es sein! Wenn nämlich die Konzilsväter unter Berufung auf Erschaffung, Erlösung, göttliche Berufung und Bestimmung an die Welt appellieren, es müsse »die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden«¹, müßte dieser Appell konsequenterweise zunächst in der Kirche selbst noch stärker aus der Theorie in die Praxis übersetzt werden. Das gilt sehr konkret nicht nur hinsichtlich der Wertung der Frau und ihrer kirchlichen Mitarbeit überhaupt, sondern vor allem auch hinsichtlich der gelegentlich spürbaren unterschiedlichen Wertung von verheirateten und unverheirateten Frauen in der Kirche.

Wie aber steht es mit der Praxis? Mir scheint, daß der jetzt 50 Jahre existierende Frauenberuf der Seelsorgehelferin, den immerhin schon über 2500 Frauen im deutschsprachigen Raum ausüben, in gewissem Sinn einen Testfall für die Möglichkeiten der Frau in der Kirche der Gegenwart darstellt. Abgesehen von den kleineren Gruppen der Frauen, die auf Bistums- oder Nationalebene unmittelbar mit Priestern zusammenarbeiten und die noch dazu nicht selten aus den Reihen der Seelsorgehelferinnen hervorgegangen sind, haben wir in ihnen jene Frauen vor uns, die am unmittelbarsten in ihrem Berufsalltag mit den Gliedern des Volkes Gottes im Klerikerstand zu tun haben. (Von der veralteten Berufsbezeichnung möge man einmal absehen.)

Wie sieht die tatsächliche Situation aus?

Es gibt gottlob nicht wenige Priester, die die Kirche nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch als das neutestamentliche Volk Gottes verstehen, ein Volk aus Männern und Frauen. Sie bejahen, daß diese Männer und Frauen aufgrund der Taufe eine unvergleichliche, je eigene Würde und Verantwortung haben für die aktive Verwirklichung ihrer männlichen oder fraulichen Rolle beim Aufbau von Gemeinden. Diesen Priestern ist bewußt, daß *außersakramentale Seelsorge* niemals umfassend sein kann, wenn

¹ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* II, 29.

3. Die tatsächliche Situation der Frau in der Kirche, skizziert am Beispiel der Seelsorgehelferin.

nicht auch die Frau als Mitarbeiterin des priesterlichen Mannes die ihr eigenen Fähigkeiten voll entfaltet und mit einbringt in den seelsorglichen Arbeitsbereich. Darum ist es nur zu verständlich, daß Seelsorgehelferinnen, die mit solchen Priestern zusammenarbeiten, ihren Beruf als einen besonders sinnvollen Frauenberuf ansehen.

Es gibt etliche Gemeinden, in denen die dafür vorgebildete Frau in der gesamten außersakramentalen Seelsorge ebenso wie im Religionsunterricht der Volks- und Sonderschulen im wahrsten Sinne des Wortes mitarbeitet. Es gibt Gemeinden, in denen Pfarrer, Kaplan und Seelsorgehelferin gemeinsam planen und so voneinander wissen, was der eine oder was die andere draußen bei den Menschen, um die es geht, tut; und es gibt Gemeinden, in denen eine Frau, nämlich die Seelsorgehelferin, dem Priester immer und immer wieder den Weg zu denen bahnt, die von der Kirche nichts mehr wissen wollen, und die umgekehrt den Menschen draußen wieder die Brücke zum Pfarrer baut.

Aber es gibt auch viele enttäuschte Menschen in diesem Beruf, die aufgrund langer und bitterer Alltagserfahrungen ihre Berufsfreude verloren haben. Das liegt z. T. an ihnen selbst, denn manche entdecken gar nicht die Möglichkeiten, die ihnen gegeben sind, oder sie sind sachlich wie menschlich ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Es gibt aber auch solche, die über nichts, was in der Gemeinde geplant wird, informiert, geschweige denn um ihre Meinung gefragt werden, und dies nicht etwa, weil sie geistig oder menschlich unentfaltet sind, sondern weil der Priester die Frau grundsätzlich nicht für »voll« nimmt.

Es gibt Seelsorgehelferinnen, die im krassesten Sinn des Wortes immer nur als subalternes Dienstpersonal gesehen werden, und die, ohne eigene Initiative entfalten zu können, nur nach Anweisung des Pfarrers arbeiten dürfen. Es gibt solche, die acht Stunden im Büro Telefon und Klingel bedienen müssen und bei entsprechender Bitte um einen gelegentlichen Einsatz in der lebendigen Kontaktnahme mit den Menschen draußen nur hören: »Seelsorge ist allein meine Sache« und »Für Telefon und Klingel bin ich nicht geweiht«. Natürlich ist das letztere richtig, und doch läßt eine solche nur zu oft geäußerte Redewendung jedes Gespür für die Notwendigkeit und den Wert der vollen Mitarbeit der Frau in der Seelsorge vermissen (ich setze voraus, daß es sich um eine zur Mitarbeit fähige Frau handelt). Die theologische Erkenntnis, daß der Weltgestaltungsauftrag von Gott nicht nur dem Mann, sondern auch seinem unentbehrlichen »Gegenüber«, nämlich der Frau, aufgetragen ist, und dieser Auftrag nicht nur für die Welt, sondern auch für den Aufbau von Gemeinden Jesu Christi in der Welt gilt (weil ja die Schöpfungsordnung in der Erlösungsordnung nicht etwa aufgehoben werden, sondern zur Vollendung kommen soll), diese Erkennt-

nis fehlt noch häufig. Das zeigt sich auch dann, wenn der Pfarrer eine Seelsorgehelferin bekommt, weil ihm ein Kaplan genommen ist. Zwar sind dann die faktischen Möglichkeiten für eine echte Mitarbeit und Zusammenarbeit in der Seelsorge groß – und doch ist die Seelsorgehelferin kein »Mann-Ersatz«. Das, was sie als Frau tut, wäre vielmehr selbst dann noch von eigenem Wert und unersetzlicher Notwendigkeit für die Ganzheit der Kirche und jede auch innerkirchliche Lebensbetätigung des Volkes Gottes, wenn es keinen Priestermangel gäbe.

Die Problematik des ganzen Berufs, der, wie gesagt, nur Testfall für die Möglichkeiten der Frau in der Kirche ist, besteht darin, daß mitunter gerade die von Initiativkraft und Kontaktfreudigkeit geprägten jungen Frauen wegen der größeren Möglichkeiten, außerhalb der Gemeindearbeit als christliche Frau zu wirken, danach drängen, hauptamtliche Katechetinnen oder Religionslehrerinnen an Berufsschulen zu werden; oder aber sie satteln noch ganz um und besuchen eine pädagogische Hochschule. Und es gibt andererseits manche Kapläne, die ihrer Pfarrjugendführerin, die Seelsorgehelferin werden möchte, geradezu abraten: »Dazu bist du zu schade.«

Solche Aussagen geben doch sehr zu denken. Dennoch meine ich, daß der Beruf der Seelsorgehelferin und mit ihm geistliche Laienberufe überhaupt eine echte Zukunft haben. Die Breite und Tiefe des gegenwärtigen Entwicklungsprozesses ist erstaunlich. Und der Wandel durch ein neues theologisches und geistliches Denken, das auch im Hinblick auf die Mitarbeit der Frau seinen Niederschlag im Konzil gefunden hat, läßt sich einfach nicht mehr zurückdrängen. Die Entscheidung darüber, ob der Frau echte Möglichkeiten des Wirkens auch in der Kirche offenstehen, ist im Grunde bereits im positiven Sinne gefallen. Jetzt liegt viel an der überzeugenden geistlichen Haltung und an einer guten Arbeit der Frauen in der Kirche, um die oft strapazierende Übergangsphase gemeinsam mit den anderen Gliedern des Volkes Gottes durchzustehen.

4. Neue praktische Möglichkeiten für die Frau in der Kirche

Fragen wir aber weiter: Was zeichnet sich heute schon oder doch in nicht allzu ferner Zukunft an neuen praktischen Möglichkeiten für die Frau in der Kirche ab?

Wir brauchen uns nicht in dem extremen Bereich der eventuellen Übernahme kurialer Ämter durch Frauen zu bewegen, selbst wenn ein solches Amt inzwischen von einer Australierin übernommen worden ist. Die Teilnahme von weiblichen Auditoren beim letzten Konzil ist jedenfalls auch eine Neuheit, die beim nächsten Konzil sicher zahlenmäßig noch deutlicher in Erscheinung treten wird. Inzwischen nehmen Frauen erstmalig auch an Diözesansynoden teil. In etliche Kommissionen der Bischofskonferenz und in die Seelsorgeräte der Bistümer sind auch Frauen berufen worden. Es gibt manche Mög-

lichkeiten, die geeigneten und entsprechend vorgebildeten Frauen schon heute im theologischen, katechetischen und caritativen Bereich offenstehen oder sich doch in absehbarer Zeit öffnen werden.

Studium, Diplom und Promotion zum Dr. theol. sind den Frauen bereits möglich. Die praktische Ausübung des Universitätslehramtes in theologischen Fakultäten durch Frauen ist voraussichtlich nur noch eine Frage der Zeit, gibt es doch an den pädagogischen Hochschulen im Einzelfall bereits theologische Dozenturen, auf die Frauen berufen worden sind. Es gibt heute verantwortlich mitarbeitende Referentinnen in der Jugend- und Frauenseelsorge, leitende Publizistinnen im kirchlichen Pressewesen, Frauen, die verantwortlich zeichnen für katholische Erwachsenenbildungswerke, die kirchliche Frauenbildungsstätten leiten und die Glaubensseminare in den Bistümern mitplanen und durchführen. Frauen wird als Katechetinnen in der Mission und als Seelsorgerinnen ganzer Kuratien nicht etwa nur in Brasilien, sondern in unserer nächsten Nähe ein immer stärkeres Maß an Verantwortung in der Kirche übertragen. Notwendig wäre in dieser Hinsicht die stärkere aktive Mitarbeit von Frauen (und zwar auch und vor allem von Ehefrauen und unverheirateten berufstätigen Frauen aus dem profanen Berufsmilieu) in den Pfarrgemeinde- und den sich auf ihnen aufbauenden Stadt-, Dekanats- und Diözesanräten sowie in den nationalen und internationalen katholischen und überkonfessionellen Vereinigungen.

An dieser Stelle muß nun aber die ganze Problematik auch einmal von der anderen Seite her gesehen werden. Vielfach gibt es manche Möglichkeiten in der Kirche, die den Frauen – wie etwa im Pfarrgemeinderat – grundsätzlich schon offenstehen. Unter denen aber, deren berufliche und familiäre Situation eine Mitarbeit erlauben würden, findet sich kaum eine, die die zusätzliche Aufgabe aktiv auf sich nimmt. Und wenige gibt es, die sich dafür womöglich noch ein entsprechendes Wissen aneignen und ihren eigenen Horizont über Familie und Beruf hinaus im Blick auf Gemeinde, Kirche und Welt erweitern. Manche Priester wünschen die aktive Mitarbeit der Frau in der Gemeinde und in den anderen Bereichen kirchlicher Laienarbeit sehr wohl, aber oft ist sie selbst es, die nicht bereit ist, sich zu engagieren. Begründet ist das nicht etwa darin, daß ihr ein klares und sicheres Selbstverständnis als Frau fehlt. Es ist ganz einfach bequemer zu schweigen. Auch kommt es nicht selten vor, daß sie sich vor den anderen Frauen schämt, weil die öffentliche Meinung unter den Frauen vielfach noch so ist, daß z. B. eine sich in der Gemeinde in qualifizierter Weise engagierende berufstätige Frau von den anderen Frauen disqualifiziert wird als jemand, der sich herausstellen will (wenn nicht noch Schlimmeres behauptet wird), so daß eine aktive

Mitarbeit wiederum keiner anderen Frau erstrebenswert erscheint.

Die gleiche Erfahrung kann man des öfteren auch hinsichtlich der übrigen genannten Aufgabenbereiche für die Frau in der Kirche machen. Manchmal gilt hier das ursprünglich im Blick auf unsere liturgischen Möglichkeiten gesprochene Wort: »Wir dürfen mehr als wir können.« Dieses Nicht-Können ist tatsächlich immer wieder auch darin begründet, daß es sich die Frauen selbst nahezu unmöglich machen, solche Möglichkeiten zu ergreifen, sei es, daß sie sich nicht um eine genügende theologische, karitative, seelsorgliche oder allgemeinmenschliche Bildung und sachlich beste Arbeit kümmern, sei es, daß sie sich zu Unrecht verdächtigen. Schließlich kann es auch vorkommen, daß es ihnen wirklich an der notwendigen menschlichen Reife fehlt, um in allen genannten Bereichen in solcher Haltung mit den Priestern zusammenzuarbeiten, daß für deren priesterliche Existenzform innerlich wie äußerlich ein freier, unangetasteter Raum und eine entsprechend klare und gute Atmosphäre bleibt. Was aber wären wünschenswerte Möglichkeiten für die Frau im Hinblick auf solche kirchlichen Aufgabengebiete, die ihr bisher zumeist noch verschlossen sind und in denen sie doch sehr wohl ihren aktiven Anteil am Wandel der Kirche leisten und ihre Eigenart als Frau zur ganzheitlichen Verwirklichung von Kirche einsetzen könnte?

Nur einige solcher Möglichkeiten seien einmal genannt.

Wünschenswert wäre es z. B., wenn geeignete Frauen in den Konvikten und Priesterseminaren die Erziehung und Bildung der zukünftigen Priester mitgestalten würden. Wünschenswert wäre es, wenn sie in den kirchlichen Ehegerichten, als Caritasdirektorium und schließlich auch in den Schulfereferaten verantwortlich mitwirken könnten. Das mag der öffentlichen Meinung in der Kirche noch weithin zuwider sein, liegt aber auf der Linie einer Entwicklung zur ganzheitlichen Sicht dessen, was auch im Innenraum der Kirche notwendigerweise von der Frau getan werden kann und getan werden muß. Dabei bleibt allerdings die Forderung bestehen, daß die echte und verantwortliche Mitarbeit von Frauen beim Aufbau und bei der Verlebendigung der kleinsten Zellen der Kirche, nämlich der Gemeinden, am vordringlichsten ist.

Was aber ist für solchen und jeglichen Dienst der Frau in der Kirche nötig?

Es bedarf eines unbefangenen, klaren Selbstverständnisses als Frau und einer nüchternen Liebe zur Kirche. Darüber hinaus muß die Frau heute – ob das nun bequem ist oder nicht, ob das nun als Machtstreben der Frau interpretiert wird oder nicht – auch ihren Sachverstand und ihren Geist für die Mitarbeit in der Kirche ausbilden und einsetzen. Das widerspricht nicht etwa dem, was kirchlicher

Dienst der Frau meint, sondern das entspricht ihm genau; denn es entspricht dem Schöpfungsauftrag und der zu seiner Erfüllung notwendigen Entfaltung aller Kräfte des Menschen, jener des Mannes wie jener der Frau. Und nirgends ist zu finden, daß dieser Auftrag für die Kirche aufgehoben sei.

Damit sind wir angelangt beim zweiten Teil unserer Überlegungen, in dem einige theologische und spirituelle Voraussetzungen für neue Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche skizziert werden sollen. Diese sind sowohl für die verheiratete wie die unverheiratete, sowohl für die Frau, die im hauptberuflichen kirchlichen Dienst steht, wie für die, die im profanen Berufsleben steht, von Bedeutung.

Zu den Voraussetzungen für neue Möglichkeiten der Frau in der Kirche gehört ohne Zweifel an erster Stelle das aufgeschlosseneren Verhältnis zur Welt, das die Kirche des Konzils im Blick auf alle Bereiche der irdischen Wirklichkeiten (Ehe, Arbeit und Beruf, Kultur, Politik u. a.) gewonnen hat.

Die Überwindung einer falschen Abkapselung von der Welt in Gestalt der modernen pluralistischen Gesellschaft zugunsten einer intensiven Bemühung um Solidarität und praktische Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens auch außerhalb der sichtbaren Kirche steigert natürlich den Einfluß der Welt auf die Kirche. Damit mehren sich die Begegnungsmöglichkeiten mit den im Profanen bereits bewährten differenzierten Frauenberufen. Außerdem werden der amtlichen Kirche auf diese Weise viele Formen von kollegialer, partnerschaftlicher Zusammenarbeit von Männern und Frauen bekannt, die in etlichen profanen Arbeitsbereichen heute bereits eine Selbstverständlichkeit sind.

Es nimmt daher nicht wunder, daß der wache Blick des Papstes Johannes XXIII. die veränderte Stellung der Frau in der Welt gesehen und als eines der wichtigsten Zeichen der Zeit gewertet hat. Das kann nicht ohne Auswirkungen in der Kirche bleiben, und was in dieser Hinsicht schon alles in Fluß ist, hat der vorige Überblick bereits gezeigt. Die tiefere theologische Begründung, auf die nicht dringlich genug hingewiesen werden kann, bedarf allerdings noch sehr der Entfaltung. Es geht ja nicht nur darum, das Ineinander von Schöpfungs- und Erlösungsordnung stärker zu durchdenken. Das genügt nicht. Es geht vielmehr darum, daraus die pastoralen Konsequenzen zu ziehen und so aus einem neuen Denken zu einem neuen Handeln zu kommen. Zur Schöpfungsordnung gehört die menschliche Geschlechtlichkeit, die Mann und Frau im Blick auf alle ihre Kräfte voll beansprucht. Das impliziert der an Mann und Frau ergangene Weltgestaltungsauftrag Gottes, wie er im ersten Schöpfungsbericht (Gen 1, 1 bis 2, 4a) zu finden ist. In dem Maße als dieser Bericht stär-

II. Theologische und spirituelle Voraussetzungen für neue Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche

1. Die neue Wertschätzung der Welt

2. Die neue Wertschätzung der ehelichen Partnerschaft

ker als früher ins theologische Blickfeld rückt, wächst auch die Erkenntnis, daß Erlösung und Gnade weder die Bedeutung der gottgewollten Geschlechterdifferenz der Menschen noch die des Weltgestaltungsauftrages für Mann und Frau mindern. Die Erlösungsordnung baut vielmehr darauf auf und durchdringt und vollendet die fundamentale Eigenart der Schöpfungsordnung.

Zu den theologischen Voraussetzungen im Blick auf Möglichkeiten der Frau in der Kirche heute gehört sodann die neue Bejahung der Ehe als Partnerschaft von Mann und Frau. Damit ist nicht mehr und nicht weniger gemeint als dies: Mann und Frau müssen auf der Basis gleicher Personwürde jeweils das Ihre zum Aufbau des ehelichen Lebens und der Familie einbringen. Daß eheliche Partnerschaft beileibe nicht nur im Geschlechtlichen, sondern im gemeinsam zu bewältigenden Alltag von Mann und Frau realisiert werden und die Frau dem Mann bis in seine kirchlichen Aufgaben als Laie Partnerin sein muß (M. Dirks), sind Erkenntnisse, die im Innern der Kirche immer mehr Raum gewinnen.

Im gleichen Maße aber als die positive Einstellung der Kirche zur Welt und zur gesamt menschlich verstandenen partnerschaftlich gelebten Ehe zunimmt, schwindet der letzte Rest von Manichäismus, der im praktischen Verhalten, Denken und Urteilen mancher Glieder der Kirche unterschwellig immer noch nicht ganz überwunden ist. Darum ist es gar nicht anders möglich, als daß die neue Theologie der Ehe und aller irdischen Wirklichkeiten über kurz oder lang zu einer Revision mancher traditionellen Ansichten über die Frau führen wird. Was in der partnerschaftlich gelebten christlichen Ehe heute eingeübt und verwirklicht wird, hat aufgrund der Einflußnahme von seiten der Welt wie der neuen Theologie alle Aussicht, schon morgen den Raum für echte Berufsmöglichkeiten der Frau in der Kirche zu erweitern und das Miteinander von Männern und Frauen in allen außerehelichen Formen kirchlicher Zusammenarbeit erhellend zu beeinflussen (M. Dirks). Man könnte daher die Frage aufwerfen, ob sich womöglich in der Kirche ein umgekehrter Prozeß abzeichnet wie in der Welt; dort, so sagten wir zu Beginn, hat sich durch den Wandel der Gesellschaft das Klima zugunsten der ehelichen Partnerschaft geändert. In der Kirche könnte möglicherweise die gelebte eheliche Partnerschaft zu einem Wandel des Klimas im Blick auf die kirchliche Zusammenarbeit von Mann und Frau führen. Grundsätzlich aber zeigt sich angesichts der Wandlung in Welt und Kirche gleichermaßen: Es ist nicht die Frau, die sich geändert hat. Vielmehr öffnet sich z. Z. durch den Wandel von Kirche und Gesellschaft der Raum für neue Möglichkeiten der Entfaltung von Fähigkeiten, die die Frau immer schon besaß. Nur konnten sie im bisherigen weltlichen und erst recht im kirchlichen Klima nicht oder nur selten wachsen und gedeihen.

3. Die neue Wertschätzung der Personalität

In stärkerem Maße als bisher müßte zur Begründung neuer Möglichkeiten der Frau in der Kirche eine Theologie der Personalität entfaltet werden. In Can 87 des *CIC* ist der fundamentale Satz zu finden, daß der Mensch durch die Taufe zu einer ›persona in ecclesia‹ wird, die ganz bestimmte Rechte und Pflichten in der Kirche innehat. Diese Aussage bezieht sich von vornherein auf männliche und weibliche Täuflinge und bedarf der inneren Verknüpfung mit dem, was in der Moraltheologie über Einmaligkeit, Selbststand, Einzigartigkeit, Freiheit, Verantwortlichkeit und Gewissen von Mann und Frau in ihrer je eigenen Personwürde zur Aussage kommt.

Von diesem Ansatzpunkt her würde sich ohne Schwierigkeiten das, was Papst Johannes xxiii. im Blick auf die neue Stellung der Frau in der Welt sagt, auch und sogar vertieft für die Frau im Raum der Kirche anwenden lassen können. Seine Aussage wäre nur geringfügig etwa so zu verändern: »Die Frau, die durch die Taufe Person in der Kirche geworden ist und daher bestimmte Rechte hat, hat zugleich auch die Pflicht, sie als Zeichen ihrer Würde zu beanspruchen, während die übrigen Glieder des Gottesvolkes die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen.«

Von dieser Basis her würden sich sämtliche Aussagen des Konzils über Recht und Pflicht der Laien zum Apostolat im Blick auf das Wirken von Mann und Frau vertiefen lassen. Diese Vertiefung wäre möglich sowohl hinsichtlich des in Taufe und Firmung begründeten Apostolatsauftrages zur Durchdringung der zeitlichen Ordnung mit dem Geiste Christi als auch im Hinblick auf das Apostolat der Evangelisation und Heiligung. Zu diesem aber werden alle Laien, also Männer *und* Frauen, bis hin zu solchen, die darin hauptberuflich tätig sind, ermuntert.

4. Die neue Wertschätzung der Kirche als Volk Gottes

In die Reihe der theologischen Voraussetzungen für neue Möglichkeiten der Frau in der Kirche gehört ganz ohne Zweifel das hier nur zu erwähnende Selbstverständnis der Kirche. Bekanntlich ist in dem *Kirchenlexikon* von Wetzer und Welte, dem theologischen Standardwerk in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, unter dem Stichwort ›Laie‹ nur der lakonische Vermerk zu finden: »›Laie‹ – s. ›Klerus‹«. Und ein Stichwort ›Frau‹ fehlt gänzlich.

So etwas könnte heute nicht mehr passieren, selbst wenn das, was in der Neuauflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* über die Frau zu lesen ist, stellenweise erschreckend klischeeartig wirkt.

Eines aber ist sicher: Die echte Bemühung um eine Theologie der Kirche, verstanden als Volk Gottes, wird dazu führen, daß auch von diesem Ansatz her die Polarität von Mann und Frau in ihrem Wert und ihrer Unentbehrlichkeit für die Kirche immer stärker in den Blick rücken wird. Ein Volk ist immer ein Volk aus Männern und

Frauen. Keiner kann des anderen entbehren, denn beide Geschlechter bedürfen einander. Das gilt auch für die Kirche.

5. Die neue Wertschätzung der Kollegialität in der Kirche

Die vom Konzil neu durchdachte Theologie der Kollegialität in der Kirche ist, wie mir scheint, ebenfalls von noch nicht zu übersehender Bedeutung für die zukünftigen Möglichkeiten der Frau in der Kirche. Denn diese Theologie, die den Anspruch enthält, in gelebter kollegialer Existenz glaubwürdig in Erscheinung zu treten, kann ja nicht eingeschränkt bleiben auf Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, Kollegialität der Bischöfe untereinander und schließlich zwischen den Bischöfen und den Priestern ihrer Diözese. Sie setzt sich heute schon in den neuen Formen praktischer Zusammenarbeit von Bischöfen und Laien, Priestern und Laien und in den Formen der Kollegialität durch, wie sie vom Zentralkomitee bis hinunter zu den Pfarrgemeinderäten neu durchdacht und praktiziert werden.

Wie sehr diese Kollegialität zwischen Bischöfen und Laien von den Konzilsvätern gewünscht und geschätzt wird, zeigt ein Satz, der sich in dem Dekret über das Apostolat der Laien findet (III, 10). Dort heißt es von den Laien, daß ihr aktiver Anteil am Leben und Tun der Kirche so notwendig sei, »daß ohne dieses (Tun) auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen« könne. In diesem Zusammenhang wird dann ausdrücklich auf jene Männer und Frauen hingewiesen, die Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützt haben. Diese Worte müßten in die Praxis übersetzt werden. Dann würde auch die Wertschätzung der theologischen Wissenschaft, wie sie von Laien, von Männern und Frauen (und Frauen nicht etwa als Mann-Ersatz) erarbeitet wird, gesichert sein. Das Konzil hat zu diesen Möglichkeiten mehrfach sehr positiv Stellung genommen: Es ist »wünschenswert, daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie zum Hauptstudium machen und selber weiter fördern«. So heißt es in der Pastoralkonstitution (62).

6. Die neue Wertschätzung der Brüderlichkeit

Die konziliare Theologie der Kollegialität führt uns schließlich zu einer letzten, nämlich spirituellen Voraussetzung für neue Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche. Wie nämlich die Frage, ob die Ehe partnerschaftlich werden kann, im Grunde eine Frage der Spiritualität der Ehe im Sinne ihrer geistigen und geistlichen Bewältigung ist (M. Dirks), so ist letztlich auch die Frage nach den Möglichkeiten der Frau in der Kirche eine Frage der Spiritualität der Kirche. Von dieser handelt insbesondere das fünfte Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Wenn es klar ist, daß alle Christen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen

sind, dann wird durch diese Heiligkeit, »die jeder nach seinen eigenen Gaben und Gnaden« verwirklichen soll, nicht nur »in der irdischen Gesellschaft«, sondern auch in der Kirche »eine menschlichere Weise zu leben gefördert« (40). Und was von den christlichen Eheleuten indikativisch gesagt wird: »sie bauen die Bruderschaft der Liebe auf« (41), gilt nicht nur für sie selbst, sondern für die ganze Kirche und jede einzelne Gemeinde im Sinne eines verpflichtenden Imperativs: »Bauet die Bruderschaft der Liebe auf! Laßt Gemeinde als Bruderschaft in der Welt erkennbar werden!« Wenn aber nun schon in der Ehe Mann und Frau fähig und zugleich unverzichtbar dafür verantwortlich sind, mit ihrer je eigenen Heiligkeit den Aufbau einer »Bruderschaft der Liebe« zu verwirklichen, um wieviel mehr gilt dasselbe dann für die Kirche. »Kollegialität« ins Spirituelle übersetzt heißt »Brüderlichkeit«. Das gleiche gilt für die vom Konzil so sehr betonte Solidarität. »Solidarität« ins Spirituelle übersetzt heißt ebenfalls »Brüderlichkeit«. Diese Übersetzung bezeichnen die Konzilsväter als eine besondere Aufgabe der Laien. Sie sind es, die den Sinn für die Solidarität aller Völker sorgsam fördern und in »einer reinen und wahren Leidenschaft der Brüderlichkeit läutern« sollen². Was aber für die Völker gilt, muß erst recht für die Kirche als Volk Gottes gelten, nur daß in ihr alle Glieder diese reine und wahre Leidenschaft der Brüderlichkeit leben und verwirklichen müssen. In dieser Leidenschaft der Brüderlichkeit besteht zutiefst das Dynamische in der Kirche, liegt der Antrieb zur inneren Wandlung der Kirche und wächst die Bereitschaft, sich unter der Führung des Heiligen Geistes »unaufhörlich zu erneuern und zu läutern«³.

Wo Christen aber immer neu um wahre Brüderlichkeit bemüht sind, ist in einem und zugleich Schwesterlichkeit mitgemeint und wächst und reift auch sie. Auch die Frau muß ja in Entfaltung aller ihrer Kräfte die ihr aufgetragene Heiligkeit in das Ganze der heiligen Kirche einbringen. Nur so kann die Kirche letztlich immer mehr das werden, was sie ist: Sakrament, Zeichen und Werkzeug, das nicht nur die innerste Vereinigung mit Gott, sondern auch die Einheit der ganzen Menschheit untereinander, also auch die Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit von Männern und Frauen in der Gemeinde anzeigt und bewirkt.

Was immer daher heute zur inneren Erneuerung der Kirche als des neutestamentlichen Volkes Gottes gesagt und geschrieben, getan und gelebt wird – die Mitwirkung der Frau ist dabei unentbehrlich. Und nur dann wird diese innere Erneuerung gelingen, wenn die Frau dabei verantwortlich beansprucht wird in allen ihren Kräften

² Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* III, 14.

³ *Gaudium et spes* I, 21.

des Denkens, Wollens und Fühlens, den Kräften des Planens und Entscheidens, den Kräften des Geistes und des Leibes, den Kräften des Herzens und Gewissens insgesamt.

In dem Maße aber, als die Gaben und Gnaden der Frau von seiten der anderen Glieder der Kirche, insbesondere der amtlichen Träger, immer mehr bejaht und beansprucht werden für den Aufbau von Gemeinden, und in dem Maße, als die Frau sich mit allen ihren Gnaden und Gaben immer stärker engagiert an der Kirche, wachsen die Möglichkeiten der Frau, ihren Beitrag für die Reform der Kirche zu leisten. Diese selbst aber wird glaubhaft allein darin, daß die Gläubigen: Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, Männer und Frauen »in einmütiger Gesinnung zusammenarbeiten für den Glauben an das Evangelium und sich als Zeichen der Einheit erweisen«⁴. Dafür aber ist notwendig das Geschenk des Geistes Christi, der die neue brüderliche und schwesterliche Gemeinschaft in seinem Leibe, der Kirche, innerlich verbindet. Im geheimnisvollen Leibe Christi sind alle Glieder und sollen sich, »entsprechend der Verschiedenheit der empfangenen Gaben gegenseitig dienen«.

Diese Solidarität derer, die einander Schwestern und Brüder im Geiste sind, »muß stetig wachsen bis zu jenem Tage, an dem sie vollendet sein wird und die aus Gnade geretteten Menschen als eine von Gott und Christus, ihrem Bruder, geliebte Familie Gott vollkommen verherrlichen werden«⁵.

Dirk Grothues

Dogmatische und pastoral- theologische Überlegungen zum Sakrament der Buße

Was heißt:
die Sakramente wirken
»ex opere operato«?

Nach einer geläufigen theologischen Formulierung wirken die Sakramente »ex opere operato«. Das heißt: Wo immer das sakramentale Zeichen gültig gesetzt wird, bewirkt es die Gnade, die es bezeichnet und beinhaltet. Die Bedingung auf seiten des Empfängers für das Ankommen und Wirksamwerden der Gnade in ihm wurde vom Trienter Konzil so definiert: »Sacramenta conferunt gratiam *non ponentibus obicem*«¹. Wer also seine Tür – um in dem Bildwort zu bleiben – nicht durch einen Riegel verschließt, bei dem tritt die Gnade ein. Eine solche Vorstellung legt nahe, daß der Empfänger eines Sakramentes passiv sein könne, ohne dadurch um die Gnade des Sakramentes gebracht zu werden. So geschieht es ja auch z. B. in der Kindertaufe, und entsprechend dieser Vorstel-

⁴ Ebd.

⁵ A. a. O. II, 32.

¹ Vgl. *DS* 849.

lung verhält sich die Kirche auch bei der Krankensalbung, wenn sie diese solchen Kranken oder Verletzten spendet, die bewußtlos sind. Wenn wir einmal absehen von der schwierigen Frage, wieso die Kindertaufe gespendet werden kann, ohne den Glauben des Empfängers vorauszusetzen; wenn wir also annehmen, daß hier wirklich der klassische Fall einer gnadenhaften Wirkung und Wandlung des Menschen ohne jedes eigene Zutun vorliegt, so bleibt noch immer die Frage bestehen, ob der oben zitierte Satz der *allgemeinen* Sakramentenlehre tatsächlich auf *jedes* der sieben Sakramente angewendet werden kann.

Wie steht es damit z. B. beim Sakrament der Ehe? Genügt zum Empfang ein passives Hinnehmen oder ist hier nicht vielmehr ein vollmenschliches, aktives, feststellbares Engagement erforderlich? Gewiß! Ohne das inhaltsschwere und vorbehaltlose Ja zum Partner und zum christlichen Sinn der Ehe kommt die Ehe nicht zustande, gibt es keine gnadenhaften Wirkungen in den Betreffenden. Solch ein Ja-Wort ist aber weit mehr als das widerstandslose Hinnehmen eines sakramentalen Ritus. Dennoch wird man bei gutem Willen und einiger gedanklicher Anstrengung den zitierten Satz der allgemeinen Sakramentenlehre retten können, wenn man bedenkt, daß ja eben dieses vollmenschliche Engagement, nämlich das bewußt und willentlich gesprochene Ja-Wort, mit dem man über sein Leben verfügt, zum sakramentalen Zeichen hinzugehört, welches die Gnade beinhaltet, anzeigt und im Empfänger bewirkt. Nur muß man dann wohl zugeben, daß für diesen Vorgang die Vorstellung des »non ponens obicem« sehr mißverständlich ist, um das wenigste zu sagen.

Aber wie steht es damit nun beim Sakrament der Buße? Nach der Theologie der Kirchenväter handelt es sich bei diesem Sakrament um einen »baptismus laboriosus«, um eine mühsame Taufe, die aus dem Schiffbruch errettet, in den man schuldhaft geraten ist, weil man die Arche verlassen hat, die in der Gemeinschaft mit Gott und Christus in der Kirche besteht. Das Mühsame dieses Vorganges liegt darin, daß der Sünder zu diesem Sakrament seinen Teil beizutragen hat: Er muß sich für den Empfang der Vergebungsgnade disponieren, d. h. er muß sich von seiner Sünde trennen und sich Gott in aufrichtiger Reue zuwenden, er muß Umkehr-Buße tun, in Gesinnung und Tat »metanoia« vollziehen. Sakrament der Buße will in diesem Sinne verstanden werden als Sakrament, welches die Buße zur Voraussetzung, ja zur Basis hat und so erst seine Wirkung entfalten kann, nicht aber als Sakrament, das als Ritus vollzogen selbst Buße wäre oder gar an die Stelle der Bußtugend treten könnte. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß die altkirchliche Bußpraxis zunächst die Bußtugend forderte, oft in jahre-

Nur das *vollständige*
sakramentale Zeichen
ist das opus

Zum sakramentalen
Zeichen des
Bußsakramentes gehört
die Aktivität des Büßers

langer Übung, und dann erst die Wiederversöhnung gewährte, die Neuzulassung zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche, welche die Versöhnung mit Gott zur Folge hat². Manche Theologen wittern hinter dieser altkirchlichen Praxis einen versteckten Pelagianismus, eine Irrlehre also, derzufolge der Sünder es selbst in der Hand hat, sich zu erlösen oder doch erlösen zu lassen. Demgegenüber ist zu betonen, daß die geforderte Umkehr-Buße als Voraussetzung der Lossprechung selbst noch einmal eine Gnade ist, Gottes Werk im Menschen, was aber auf der Ebene psychologischer Wahrnehmung in der Regel nicht anders erfahren werden kann denn als Anruf an die eigene Freiheit, die der Angerufene selbst aktivieren muß. Nach Thomas von Aquin gehören diese sogenannten Akte des Büßers notwendig und wesentlich zum sakramentalen Zeichen, das die Gnade beinhaltet und bewirkt, hinzu, und zwar so sehr, daß sie als »materia« zusammen mit der Lossprechung als »forma« das Sakrament überhaupt erst zustandekommen lassen. Wenn hier ein Vergleich erlaubt ist: Lossprechung durch die Kirche und Umkehr des Büßers sind die zwei Seiten einer einzigen Münze, die wertlos ist, wenn nur eine Seite geprägt, die andere aber ungeprägt ist. Für den schwer schuldig gewordenen Sünder, der die gnadenhafte Gemeinschaft mit Gott verloren hat, ist der Empfang des Sakramentes der Buße notwendig. Er vermittelt ihm das Heil, das er durch seine persönliche Buße allein nicht zurückerlangt (wenn wir hier einmal von der rechtfertigenden vollkommenen Gottesliebe absehen dürfen, die psychologisch nie mit Sicherheit festgestellt werden kann und wohl kaum vorliegt, wenn jemand sich grundlos vom Empfang des Bußsakramentes selbst dispensiert). Und selbstverständlich ist umgekehrt eine Lossprechung wirkungslos, wenn sie einem Beichtenden erteilt wird, der kein Büßer ist.

Was soll das Beichten läßlicher Sünden?

Sehr viel anders aber liegt der Fall bei der sogenannten Andachtsbeichte. Es besteht ja kein Zweifel daran, daß läßliche Sünden »getilgt« werden durch jede bewußte und gewollte Aktivierung des Lebens aus dem Geiste Christi: durch gläubiges Aufnehmen des Wortes Gottes, durch die Teilnahme an der Feier der Eucharistie, durch Taten der Nächstenliebe, durch Umkehr. Das bedeutet praktisch: wenn jemand sich für den Empfang des Bußsakramentes vorbereitet, d. h. wenn er umkehrt und Buße tut, dann werden ihm seine Sünden nachgelassen. Bei der Beichte läßlicher Sünden bekennt der Pönitent also immer nur solche Sünden, die ihm schon erlassen sind! Sollte seine Umkehr und Buße jedoch so schwach sein,

² Dieser Satz will nicht verstanden werden als theologische Aussage über eine Ursache-Folge-Beziehung im Vorgang der Versöhnung, sondern als Ausdruck der allgemeinen altkirchlichen Überzeugung, daß Gott das Heil normalerweise auf diesem Wege und nicht anders gewährt.

daß noch ungetilgte Sünden verbleiben, so werden diese auch nicht durch die Lossprechung nachgelassen; denn die Wirkung des Bußsakramentes ist abhängig und wird begrenzt durch die Akte des Pönitenten. Um in unserem Bilde zu bleiben: Der Wert der Münze hängt nicht nur daran, daß beide Seiten geprägt sind, sondern *wie* sie geprägt sind. Wenn wir voraussetzen, daß die Vergebungswilligkeit Gottes im Hinblick auf Christus unbegrenzt ist, so ist doch die Aufnahmebereitschaft des Sünders begrenzt. Lassen wir auf unserer Münze die Vergebungskraft Gottes durch die Seite mit der Krone angezeigt sein, dann bestimmt der Mensch mit seiner Umkehrintensität die Zahl auf der anderen Seite. Gewährt aber Gott entsprechend der Zahl auch außerhalb des Sakramentes Vergebung läßlicher Sünden, was soll dann noch der Empfang des Bußsakramentes, genauer gesagt die Lossprechung? Sie kann doch keinesfalls verstanden werden als Ersatz für die mangelnde Tugend der Buße! Das Sakrament der Buße ist keine Alternative zur Tugend der Buße, sondern deren Krönung.

Der »Arbeitsanteil«
des Pönitenten:
die »fünf Stücke«?

Wie man mit Recht vermuten darf, liegt *eine* Ursache für die Krise, in welche das Bußsakrament geraten ist, in einem Mißverständnis dessen, was die sogenannten Akte des Pönitenten sind. Im Volksverständnis (und vielleicht auch bei Theologen?) sind sie geschrumpft auf die mehr oder weniger »technisch« ausgeführten Vorbereitungs-handlungen: Gewissenserforschung, Reue, Vorsatz, Bekenntnis, Buße³. Nach dem Verständnis des Neuen Testaments hingegen dürfte der Arbeitsanteil des Pönitenten am Bußsakrament im Falle einer schweren Lieblosigkeit gegenüber einem Mitmenschen darin bestehen, daß der Sünder umkehrt, d. h. etwa: daß er sich bei dem Betreffenden entschuldigt, ihn neu als Bruder annimmt und sich entsprechend verhält; nicht aber, daß er das alles unterläßt, stattdessen ein Reuegebet spricht, den frommen Wunsch äußert, daß ihm das nicht wieder passiere, die Verfehlung einem unbeteiligten Dritten ins Ohr flüstert und anschließend ein Gesetz vom Rosenkranz betet.⁴

Eine prophetische
Perspektive

Ist ein solches Verfahren aber nicht noch weithin üblich? Wie oft werden Lügen gebeichtet, ohne daß dem Lügner auch nur eingefallen ist (oder gesagt wird!), daß er nach Möglichkeit für eine Richtigstellung sorgen muß. Ist es nicht eigenartig, bedenklich und vielleicht gar bezeich-

³ In diesem Zusammenhang ist Buße = Bußauflage, die fast immer nur in der Verpflichtung besteht, ein bestimmtes Gebet zu verrichten. Von Buße im ursprünglichen Sinne ist da kaum mehr etwas vorhanden.

⁴ An dieser Stelle könnte man einwenden, daß es nach dem Zeugnis des Neuen Testaments Vergebung gibt als reines Geschenk ohne jedes eigene Zutun des Sünders. Das ist richtig. Doch wird man diese Weise der Vergebung wohl zunächst in Hinsicht auf die Erstbenedigung in der Taufe verstehen müssen und nicht ohne weiteres auf das Bußsakrament übertragen dürfen.

nennd, daß uns eine Restitutionsverpflichtung eigentlich nur bei Vergehen gegen das *Eigentum* des Nächsten in den Sinn kommt, dann aber gleich so massiv, daß von der Rückgabewilligkeit die Lossprechung abhängig gemacht wird? Wieso gilt das nicht von anderen Vergehen? Hat das 7. Gebot da eine Ausnahmestellung? Ist die Restitutionsbereitschaft – ein ausgezeichnete Prüfstein ehrlicher Reue! – nicht bei allen anderen Sünden ebenfalls gefordert? Ist unsere Beichtpraxis nicht tatsächlich oft der Versuch, anstelle der Tugend der Buße mit dem Sakrament der Buße Vergebung zu erlangen? Das aber wäre Magie: sich durch einen Ritus vor Gott abzusichern, anstatt sich ihm zu öffnen, von Schuld freiwerden zu wollen, ohne sich zu bekehren. Die Propheten, deren Wort noch heute gültig ist, haben es immer als ihre Aufgabe angesehen, solchen Verkehrungen des religiösen Lebens zu widerstreiten:

»Hört denn das Wort des Herrn, ihr Fürsten von Sodom! Vernimm unseres Gottes Weisung, du Volk von Gomorrha! Was soll mir eurer Schlachtopfer Menge? – so spricht der Herr – Satt bin ich der Opfer von Widdern, des Fettes der Kälber. Das Blut von Stieren, von Lämmern und Böcken mag ich nicht mehr ... Waschet euch! Reinigt euch! Schafft eure bösen Taten aus meinen Augen! Laßt ab vom frevlen Treiben! Lernt Gutes tun! Strebt nach dem Rechten! Helft dem Bedrückten! Schafft Recht der Waise! Führt den Rechtsstreit der Witwe! Wohlan, dann laßt uns rechten – so spricht der Herr –: ob eure Sünden auch rot sind wie Scharlach, weiß sollen sie werden wie Schnee. Ob sie auch rot sind wie Purpur, weiß sollen sie werden wie Wolle!« (Is 1, 10–18).

Gegenstand der prophetischen Kritik war damals eine legalistische Opferliturgie, die vom Leben getrennt war. Die Liturgie des Bußsakramentes ist der gleichen Kritik bedürftig, wann immer sie losgelöst ist von der Tugend der Buße.

Abschaffung
des Bußsakramentes
für läßliche Sünden?

Was ist nun das praktische Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen? Sollen wir die Gewohnheit aufgeben, auch bei nicht todbringenden Sünden das Bußsakrament zu empfangen? Das wäre eine voreilige Entscheidung, welche von dem beschriebenen Mißverständnis, nicht aber von der wahren Natur dieses Sakramentes ausginge. Die Tatsache, daß das Bußsakrament bei dem Bekenntnis läßlicher Sünden⁵ oft fruchtlos empfangen wird und bisweilen gar Schlimmeres bewirken kann, wie etwa Selbsttäuschung und Verhärtung im Bösen (nämlich dann, wenn man glaubt, durch die Absolution von der Tugend der Buße und der Bemühung um geistliche Erneuerung

⁵ Selbstverständlich wird es auch bei dem Bekenntnis schwerer Schuld vergeblich empfangen, wenn keine Umkehr vorliegt. Hier und im folgenden ist aber bewußt der Blickwinkel auf das Bekenntnis läßlicher Sünden beschränkt.

dispensiert zu sein), diese Tatsache darf nicht verkennen lassen, daß dem seinsgerechten Empfang dieses Sakramentes eine hohe Bedeutung für das geistliche Leben des Christen zukommen *kann*. Wir erkennen diese Bedeutung sehr schnell, wenn wir die Gefährdungen und Mißverständnisse bedenken, die an den andern Wegen lauern, auf denen wir Freiheit von Schuld zu erlangen hoffen.

Ein Gegenargument

Setzen wir einmal den Fall, daß jemand mit einem Bekannten in Streit geraten ist, weil er aus Mangel an Selbstbeherrschung eine notwendige Auseinandersetzung nicht sachlich geführt, sondern sich den Argumenten seines Gegenüber verschlossen hatte und ausfällig geworden war. In einer selbstkritischen Besinnung kommt er nun zur Einsicht, daß die Hauptursache für den Streit bei ihm liegt. Anstatt seine Verfehlung am Samstagmorgen in der Pfarrkirche zu beichten, geht er zur Wohnung seines Gegners, bittet um eine neue Unterredung, entschuldigt sich für sein unsachliches und gereiztes Verhalten und führt nun die Auseinandersetzung sachlich und ohne verletzende Unterstellungen zu Ende. Wir dürfen sicher sein, daß ihm Gott aufgrund dieser Bekehrung seine Schuld vergibt. Er braucht nicht noch zusätzlich zu beichten. Seine Sünde ist schon vergeben. So weit, so gut. Doch liegt bei einer solchen Verfahrensweise die Gefahr nahe, daß der Mensch, welcher in dieser Form die Tugend der Buße übt, in den Irrtum verfällt, als sei der Zustand der wiederhergestellten ungetrübten und vollen Einheit mit Gott sein Werk und sein Verdienst. In Wirklichkeit jedoch ist schon die Anregung zur Umkehr und erst recht ihre Durchführung ein Werk des dem Sünder immer noch innewohnenden Gottesgeistes. Nachdrücklich erfahrbar wird ihm aber eben diese Tatsache (daß er nämlich auch beim Selbstvollzug der Umkehr begnadet ist), indem er die Vergebung *entgegennimmt*, wie sie ihm im Rahmen des Bußsakramentes sichtbar und hörbar erteilt und zugesprochen wird, wenngleich wahr bleibt, daß die Losprechung in diesem Falle keine neue Vergebung bewirkt, sondern nur verdeutlicht und bestätigt, was Gott schon vergeben hat. Aber eben diese Verdeutlichung kann sehr wohl wichtig sein für unser Selbstverständnis als Sünder und Erlöste.

Die Gefahr der Illusion, als sei man sein eigener Erlöser, die Gefahr also der Selbstgerechtigkeit oder doch der Werkgerechtigkeit, ist um so größer, je weniger personbezogen der Bekehrungsvorgang ist. In dem eben geschilderten Fall war die Personbeziehung sehr ausgeprägt, wenn auch nicht die zu Gott, so doch die zum Mitmenschen, von dessen Vergebungswilligkeit zudem die äußere Frucht der Umkehr abhing. Es gibt aber andere Fälle. Jemand setzt sich nach Feierabend in seine Hausbar und betrinkt sich. Vom Rausche ernüchtert stellt er am nächsten Morgen fest, daß er die Zeit für eine dringende Ar-

beit, die eigentlich am selben Tage noch fertig werden sollte, verschlafen hat. Tiefzerknirscht beschließt er, vier Wochen lang keinen Tropfen Alkohol mehr anzurühren. Er läßt den beliebten Klubabend ausfallen, um die Arbeit in später Abendstunde nachzuholen und termingerecht fertigzustellen. Hier kann durchaus eine echte Umkehrbuße vorliegen, wenn nämlich diese Gesinnungsänderung vom Geiste Gottes inspiriert und getragen ist. Doch besteht noch mehr als beim vorigen Beispiel die Gefahr, daß man die Wiedergutmachung auf sein eigenes Konto bucht und meint, man habe selber alles wieder in Ordnung gebracht, oder aber – und das wird nicht selten der Fall sein – man reagiert auf die Verfehlung mit einer solchen Korrektur lediglich aus dem natürlichen Gefühl verletzter Selbstachtung, und dann läge keine Umkehr im religiösen Sinne vor und die Schuld bliebe bestehen⁶.

Unterscheidungen

Sollen wir also auch bei nichtbeichtpflichtigen Sünden doch lieber das Sakrament der Buße empfangen, weil andere Weisen der Schuldbefreiung ihre eigenen Gefahren haben? Aber es kann ja auch das religiöse Verhalten eines Sakramentenempfanges der geistlichen Gesundheit des Menschen gefährlich werden, wenn es z. B. ritualistisch-magisch oder sonstwie mißverstanden wird. Als eingübter und nur gewohnheitsmäßig vollzogener Ritus kann es sogar in einen Gegensatz zum Glauben geraten, wenn wir unter Glauben das Offensein für den sich bezeugenden Gott und das entsprechende Antwortverhalten verstehen. Deshalb sollte bei dem Wunsch, von »läßlicher« Schuld befreit zu werden, der Wahl der Mittel etwas vorausgehen, das noch ursprünglicher, personaler und gottbezogener ist und aus dem sich erst ergibt, was im Einzelfall nun als der gottgewollte Weg der Umkehr sich nahelegt. Dieses Ursprünglichere und Personalere aber ist der Dialog mit dem lebendigen Gott. Ein solcher Dialog, den wir auch Beten nennen, besteht nicht im Aufsagen von Gebeten, sondern im Stillewerden vor Gott, im bereitwilligen Hörenwollen auf sein Sprechen, das richtet und aufrichtet. Wer mit seiner Schuld so vor Gott hintritt, der wird erfahren, wie es weitergehen und was sein nächster Schritt sein soll⁷, ob der Empfang des Bußsakramentes sich nahelegt oder nicht, ob er diesen oder jenen Weg der Umkehr und Wiedergutmachung⁸ wählen

⁶ Auf die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Motivation, speziell auf die Frage, inwieweit Gott selbst die natürlichen Antriebe in seine heilschaffende Begnadung einbezieht, kann hier nicht näher eingegangen werden.

⁷ Vielleicht ist der einfache und im geistlichen Leben noch nicht sehr erfahrene Gläubige hier überfordert und doch auf konkrete kirchliche Weisungen angewiesen. Als Ziel sollte aber auch für ihn gelten, dieses vernehmende Stillewerden, das Gebet um die Wahl zu erlernen.

⁸ Wiedergutmachung ist hier im uneigentlichen Sinne zu verstehen. Niemand kann eine Sünde als solche wiedergutmachen, wohl aber u. U. deren soziale Auswirkungen mindern oder rückgängig machen.

soll. Daß sich der Empfang des Bußsakramentes von Gott her *nicht* nahelegt in *den Fällen*, wo jemand Vergebung wünscht, ohne Gesinnungsänderung zeigen zu wollen, das ist wohl eine Selbstverständlichkeit. Immerhin aber gibt es doch Fälle, wo wir einen begangenen Fehltritt nicht durch eine Umkehrtat »korrigieren« können, sei es aus Mangel an Gelegenheit oder Kraft. Ein Märchen über Schiebereien prominenter Personen, das jemand einem unbekanntem Mitreisenden aufgebunden hat, kann nicht mehr richtiggestellt werden, wenn der Mitreisende ausgestiegen und spurlos verschwunden ist. Es mag einem Gewohnheitstrinker die Kraft zu dauernder Abstinenz fehlen, ohne daß es für ihn sinnlos sein müßte, das Bußsakrament zu empfangen. Bei der Frage, ob der Empfang des Bußsakramentes angebracht sei, spielt auch eine Rolle, ob dieser Vorgang für den Betreffenden geeignet ist, selbst ein zusätzlicher Ausdruck der Umkehr und Buße zu sein und ob er die Gesinnung- und Tatänderung des Sünders fördert. Bei manchen Menschen wird der Empfang des Bußsakramentes das Bewußtsein der Schuld vertiefen, die Demut festigen durch das öffentliche Eingeständnis des Sündigseins, die Freude über den barmherzig vergebenden Gott mehren, die Kraft zu einem glaubensgemäßen Leben stärken und somit geistliche Auswirkungen zeitigen, die durch die Bußtugend allein nicht in gleicher Weise erreicht werden. Hinzu kommt als mögliche gute Wirkung des Bußsakramentes, daß der soziale und ekklesiale Aspekt von Schuld und Erlösung stärker hervortritt als bei der Bußtugend allein. Im Gang zum Beichtstuhl dokumentiert sich eine bewußt anerkannte Abhängigkeit von der Gemeinschaft, der man geschadet hat und auf deren Hilfe man angewiesen ist.

Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob es durchweg hilfreich und im Einzelfall angebracht ist, zur Ent-Schuldigung läßlicher Sünden (*läßlich* heißt ja wohl gerade *nachlaßbar* ohne Bußsakrament) den sakramentalen Dienst der Kirche in Anspruch zu nehmen. Irgendwie müssen die Mittel, die man anwendet, in einem passenden Verhältnis zu den Verfehlungen wie zu den erstrebten Zielen stehen. Hier drängt sich der Vergleich mit Verletzungen auf: Wegen eines Hautkratzers läuft man noch nicht zum Arzt, bei einer Schnittwunde assistiert ein Familienmitglied mit den Mitteln der Hausapotheke. Natürlich braucht man nicht erst lebensgefährlich erkrankt zu sein, bevor man den Arzt aufsucht, aber es gibt doch wirklich diesen breiten Zwischenbereich, wo die Frage nach Selbsthilfe oder Fremdhilfe akut ist, und auch den Bereich, wo nach dem Subsidiaritätsprinzip die Hilfe der größeren Gemeinschaft nicht in Anspruch genommen werden sollte. Wir stoßen mit diesen Überlegungen auf einen Fragenkreis, der eine eigene ausführliche Arbeit erfordert: Was eigentlich Sünde ist, und wie sie zu bewerten und zu behandeln

sei. Daß hier gegenüber früher eine Bewußtseinswandlung vor sich gegangen ist und weiter vor sich geht, nicht unbedingt mit einer Verminderung des Schuldbewußtseins, aber doch mit erheblichen Akzentverschiebungen in der Beurteilung verschiedener Verhaltensweisen, das liegt für den Seelsorger auf der Hand. An dieser Stelle kann darauf nicht näher eingegangen werden. Immerhin aber ergeben unsere bisherigen Überlegungen schon genügend Ansatzpunkte, um wenigstens einige pastorale Konsequenzen für die Spendung und den Empfang des Bußsakramentes darzulegen.

Die Hinführung zum Sakrament der Buße sollte einige Jahre später erfolgen, als es heute noch weithin üblich ist. Dafür müßte eine dem Alter angemessene Einübung in die Tugend der Buße gepflegt werden. Kinder könnten von früh auf daran gewöhnt werden, ihren Eltern begangenes und erkanntes Unrecht einzugestehen; am ehesten und regelmäßig ginge das wohl im Rahmen des Abendgebetes, wenn nicht täglich, so doch als Bereitung auf den Tag des Herrn am Samstagabend. Bei der gleichen Gelegenheit würden Eltern ihre Kinder auch auf unbewußt gebliebene oder vergessene Verfehlungen aufmerksam machen, und gemeinsam ließe sich überlegen, wie das Unrecht wiedergutmacht werden könnte.⁹ Wenn solche Überlegungen dann abschließend den Weg ins Gebet finden und so auch ausdrücklich ihre religiöse Bedeutung zum Ausdruck kommt, so ist dadurch sicher ein folgenreicherer Schritt getan zu einem christlichen Leben, als wenn ein siebenjähriges Kind dazu erzogen wird, alle vier Wochen seine Verfehlungen in der Kirche zu beichten. In diesem Falle nämlich stellt sich für das Kind fast zwingend die Vorstellung ein, daß das Bußsakrament das alleinige Mittel sei, von Sünden frei zu werden. Das aber ist falsch, bedeutet eine Verarmung des reichen geistlichen Lebens mit seinen vielfältigen Möglichkeiten der Umkehr und der Schuldbefreiung und verhindert dadurch eher die Entwicklung zur christlichen Haltung der »metanoia«, als daß es eine solche fördert. Im Alter von 8–9 Jahren könnten Bußandachten, innerhalb oder außerhalb des Religionsunterrichtes, die elterliche Belehrung und häusliche Bußpraxis ergänzen, die Gewissensbildung erweitern und die kirchliche Gemeinschaft erleben lassen in ihrer Bedeutung für diesen so leicht als »privat-persönlich« mißverstandenen Bereich. Dogmatisch betrachtet wäre es möglich und pastoral gesehen eine Bereicherung seelsorglicher Möglichkeiten, einen solchen Bußgottesdienst mit einer sakramentalen Generalabsolution zu beschließen.¹⁰ Von hier aus ließe sich dann zu späterer Zeit

⁹ Auf diese Weise würde zugleich eine erste Form von Laienbeichte eingeübt, wie sie später unter Freunden und reifen Christen große Bedeutung gewinnen könnte.

¹⁰ Man müßte einmal ergründen, worin (und ob überhaupt) ein

Erster Empfang
des Bußsakramentes
später, Übung
der Bußtugend früher

die sakramentale Einzelbeichte einführen, die doppelt begründet werden sollte: a) zur Vergebung schwerer und drückend empfundener Schuld, b) bei dem Wunsch nach geistlicher Beratung¹¹. Bei solcher Begründung könnte sie einen existentiell bedeutsamen Platz im Leben des Christen wiederfinden, ohne von einem zeitlichen Zyklus abhängig zu sein, der durchaus nicht den Gegebenheiten des wechselreichen geistlichen Lebens angemessen ist und vielen Gläubigen immer weniger einleuchtet.

Gewohnheitsbeichten
von
Gewohnheitssündern

Gewohnheitsbeichter, bei denen der Empfang des Bußsakramentes ritualisiert ist und keine Änderung bewirkt, sollten auf andere Formen der Buße aufmerksam gemacht werden, wobei der Hinweis nicht fehlen darf, daß ihnen das mehr nützen würde als das Bußsakrament. Man bedenke nur, wie etwa folgender Hinweis auf einen Menschen wirken muß, der sich daran gewöhnt hat, in Unfrieden mit seinen Hausgenossen zu leben, und der sich regelmäßig seiner Unverträglichkeit im Bußsakrament anklagt: »Sie merken selbst, wie wenig Ihnen das Bußsakrament in dieser schwierigen Lage weiterhilft. Ich möchte Ihnen deshalb einen besseren Vorschlag machen. Lassen Sie eine Zeitlang die häufige Beichte beiseite, und suchen Sie stattdessen nach jeder schweren Auseinandersetzung ein persönliches Gespräch mit ihrem Kollegen, entschuldigen Sie sich bei ihm, sagen Sie ihm genau das, was Sie sonst mir an dieser Stelle sagen, und seien Sie dann möglichst immer der erste, der des morgens freundlich grüßt. Kommen Sie in drei Monaten einmal wieder. Wir können dann weiterüberlegen.«¹²

Zur Beruhigung
des Gewissens?

Beichten, die nur unternommen werden, um das Gewissen zu beruhigen, sollten nicht mit sakramentaler Lossprechung beendet werden, vor allem nicht, wenn es sich um Wiederholungsbeichten handelt. Angebracht wäre eher ein glaubenweckender Zuspruch und der priesterliche Segen. Andernfalls würde der Glaube eher vereitelt als zur Entfaltung gebracht. Denn entweder ist der Betreffende Skrupulant oder seine Absicht geht auf die natürliche Sicherheit des Selbstbesitzes statt auf die religiöse Sicherheit der Selbsthingabe an Gott. In beiden Fällen ist der Empfang des Bußsakramentes unangebracht. Im

wirkungsmäßiger Unterschied besteht, wenn statt der sakramentalen Absolution »nur« das Fürbittgebet der Kirche gesprochen würde.

¹¹ Es wird oft darauf hingewiesen, daß die geistliche Beratung nicht eigentlich in den Beichtstuhl, sondern in das Sprechzimmer gehöre. Dennoch wird man auf diese Möglichkeit der seelsorglichen Hilfe nicht leichtthin verzichten. Man bedenke nur einmal ganz realistisch: wie viele von den Christen, die immerhin noch ohne große Schwierigkeiten und Hemmungen den Weg in den Beichtstuhl finden, würden in das Sprechzimmer des Pfarrhauses oder der Kaplanei kommen?

¹² Man wird solche Sätze nicht in der Form einer apodiktischen Belehrung vorbringen, sondern in einem Dialog unterbringen, der dem Pönitenten Gelegenheit zur Äußerung gibt.

Nicht Destruktion,
sondern Konstruktion

ersten Falle hilft die Lossprechung nicht einmal psychologisch (was allein schon die Tatsache des Wiederholens beweist), im zweiten Falle ist die Disposition des Pönitenten sehr zweifelhaft.

Mit dem Abbau einer problematisch gewordenen religiösen Praxis allein ist noch nicht viel erreicht, wenn nicht Richtigeres und Besseres an ihre Stelle tritt. Der Rückgang oder gar Fortfall der sogenannten Devotionsbeichte sollte nicht nur für Kinder und Jugendliche zu neuen Formen der Umkehr und Besserung führen, wie wir sie oben angedeutet haben, sondern auch für den erwachsenen Christen. Gut vorbereitete Bußgottesdienste für die Gemeinde könnten der Gewissensbildung dienen, die geistlichen Realitäten von Unheil und Heil offenbar machen oder verdeutlichen, Anregungen für die Tugend der Buße geben, zu Solidarität und Stellvertretung aufrufen und im Fürbittgebet die Abhängigkeit des einzelnen von der Gemeinschaft der Kirche erlebbar machen. Kleinere, miteinander vertrautere Kreise und Gemeinschaften werden durch die gemeinsame Meditation der Heiligen Schrift zu einer Lebensbetrachtung kommen, welche Selbstkritik und gegenseitige Hilfe einschließt. Das Bußsakrament selbst würde von einer solchen Entwicklung erheblich gewinnen. Entlastet von Routinebeichten, weitgehend beschränkt auf die Fälle, in denen es wegen schwerer Schuldbelastung ersehnt oder in Verbindung mit intensiver geistlicher Beratung erwünscht wird, könnte es seine Kräfte voll entfalten. Die Zusage der Befreiung nach dem Bekenntnis der Schuld wäre wieder Verkündigung froher Botschaft. Ernsthaft und sinnvoll könnte wieder von den grundlegenden Wahrheiten der Offenbarung gesprochen werden, zu denen der Vollzug des Bußsakramentes in Beziehung steht: dem Sühnetod Christi, menschlicher Verlorenheit, neugeschenktem Heil, rettender göttlicher Liebe. Kann und darf man das tun in Antwort auf das Bekenntnis »läßlicher« Sünden? Darf man von einer Mißachtung Gottes, darf man vom Kreuzestod Christi sprechen, wenn Fritz bekennt, daß er seinen Kameraden geboxt, und Anni sich anklagt, daß sie ihre Schwester an den Haaren gezogen hat? Für Naschen, Umschauen in der Kirche, mangelnden Eifer bei Schularbeiten, einem patzigen Wort bei Tisch und ähnlichen Verfehlungen, wie sie von Kindern und auch noch von Erwachsenen gebeicht werden, kann man auf diese Wahrheiten doch nicht zurückgreifen, ohne sie zu frommen Redensarten zu degradieren, die dann schließlich auch nicht mehr ankommen, wenn es um Treuebruch, Haß, Glaubensverleugnung, Kindesmord, Machtmißbrauch, um die bewußte Abkehr von Gott geht.

Das Bußsakrament in der Form der Einzelbeichte kann und wird einen bedeutsamen Platz im Leben des Christen behalten oder wiedererlangen. Aber nicht dadurch, daß es

eine Monopolstellung für Schuldbefreiung beansprucht, sondern in organischer Verbindung mit den zahlreichen anderen Wegen, die der Geist Gottes der Kirche in ihrer 2000jährigen Geschichte gewiesen hat und die nicht destruktiv miteinander konkurrieren, sondern sich sinnvoll ergänzen sollten.

Gustav Ermecke

Die »Diakonie« der Verbände

Kirchliche Organisations- probleme heute

I.

Im Nachfolgenden sprechen wir nur von »kirchlichen Verbänden«. Wir lassen die »weltlichen Verbände« beiseite, wenngleich von dort her manche Einsicht allgemeiner verbandssoziologischer Art gewonnen werden könnte. Ebenso befassen wir uns nicht mit den verschiedenen »Klein-Gruppen«, sondern betrachten nur deren Zusammenfassung in »Groß-Gruppen«. Eine umfassendere »kirchliche Sozialkunde« müßte natürlich das gesamte Organisationsproblem im kirchlichen Raum behandeln. Nur von dorthier kann auch das hier behandelte Thema richtig verstanden und aufgearbeitet werden.

Die katholischen Organisationen oder Verbände bedürfen nicht bloß der empirischen sozialwissenschaftlichen Untersuchung¹, obwohl diese vorrangig² und unentbehrlich ist³.

Diese erscheint⁴ in der *Sozialbeschreibung*: (meist genannt: Soziographie⁵) als einfache Feststellung der Verbände, in ihrer sozialen

¹ Diese wird z. Zt. durchgeführt, obwohl sie längst fällig gewesen wäre. Aber erst heute wird das Verbandsproblem besonders dringlich, weil die überlieferten Verbände gegenüber den heutigen Anforderungen in Kirche und Welt in Frage gestellt sind und neue Aufgaben in Kirche und Welt die Frage nach neuen Verbänden zu ihrer Erfüllung entstehen lassen. Vgl. J. OELINGER, *Organisierte Verantwortung. Zeitfragen der katholisch-sozialen Verbände*, Köln 1967 (Lit.).

² Die Vorrangigkeit beruht auf dem heute nicht genug zu beachtenden Axiom: *omnis cognitio incipit a sensu*. Aber (entgegen allen soziogenetischen u. ä. Positivisten) sie bleibt nicht im Empirischen stecken.

³ Die Unentbehrlichkeit beruht darauf, daß zu allen Zeiten nur mitmenschliche Kooperation den den Menschen eigenen Aufgaben und Bedürfnissen gerecht werden kann.

⁴ Zu der nachfolgenden methodischen Einteilung sozialwissenschaftlicher Betrachtung vgl. G. ERMECKE, *Zur Stellung der christlichen Gesellschaftslehre innerhalb der Sozialwissenschaft*, in: *Jahrbuch des Instituts der Christlichen Sozialwissenschaft* VII u. VIII, Münster 1966/67, 45–52.

⁵ Wir vermeiden aus bekannten Gründen diesen Ausdruck. Wir möchten aber auch darauf hinweisen, daß es ein großer Irrtum vieler Soziologen ist, in ihre Deutungen sozialdeskriptiv erfaßter Tatsachen sozialgenetische, vor allem sozialpsychologische Erklärungen hineinzunehmen und dabei zu behaupten, sie verblieben ausschließlich im rein soziologischen Bereich, während sie diesen dauernd überschreiten – weil sie ihn zur Erklärung, zum Verstehen und zur (normativen) Beurteilung überschreiten müssen, da eine »rein soziologische Betrachtung« zur vollen Erfassung der sozialen Tatsachenwelt nicht ausreichen kann: Das Empirische ist voll von Meta-Empirischem!

Tatsächlichkeit beschrieben; in der *Soziologie*: als Deutung ihrer empirisch festgestellten Faktizität mit den Mitteln der Soziologie; in der *Sozialgenetik*: als Erklärung ihres geschichtlichen Gewordenseins (Sozialgeschichte der Verbände), ihres heutigen geschichtlichen Vollzuges (Sozialpsychologie der Verbände) und ihrer künftigen Gestaltung (sozialpragmatische Sicht) auf die Zukunft hin⁶.

Sozialphilosophisches Verstehen und sozialtheologische normative Beurteilung unseres Verbandswesens ergeben sich jedoch erst, wenn man die Verbände im Lichte der kritischen Vernunft⁷ bzw. des Glaubens betrachtet⁸. Erst alle diese Sichtweisen⁹, so unterschiedliche Erkenntnisse sie auch liefern, führen zusammen zur christlich-gesellschaftswissenschaftlichen *Gesamterkenntnis* der Verbände im umfassenden Sinn. Und nur sie bewahrt vor Einseitigkeiten in Theorie und Praxis.

II. Die sozialphilosophische Sicht der Organisationen oder Verbände im weiteren Sinn

Die aus der empirischen Sozialbetrachtung stammende Einteilung in *Personal- und Sachverbände*¹⁰ muß vertieft werden, und zwar *sozialphilosophisch*, d. h. die Verbände müssen verstanden werden als soziale Wirklichkeiten vom Menschen her und zum Menschen hin im Heute, und *sozialtheologisch*, d. h. von Gott her und auf Gott hin im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft. Die hier zu untersuchenden katholischen Verbände sind freie Vereinigungen von meist katholischen Menschen zur

⁶ Die »Futurologie« (O. Flechtheim) und die christliche Eschatologie müssen in einer engeren Beziehung gesehen werden, ohne die die beiden nicht verstanden werden können. Jene betrifft die Zukunft der »weltlichen« Welt, diese die »christlich« verstandene Welt.

⁷ Wir verstehen darunter eine sowohl den positivistischen Empirismus (mag er sich noch so szientistisch und positivistisch gebärden) überwindende als auch eine in manchen »christlichen Gesellschaftslehren« allzu sicher auftretende, aber naive Geisteshaltung korrigierende philosophische Einstellung.

⁸ Diese beiden Methoden werden leider heute bei aller Notwendigkeit und schätzungswerten Förderung der empirischen (sozialdeskriptiven, soziologischen und sozialgenetischen) Forschungsrichtung zu wenig gesehen. So gewinnen jene Forschungs- und Denkrichtungen ein Übergewicht und die noch notwendigeren Methoden des sozialwissenschaftlichen Verstehens in der Sozialphilosophie und des Beurteilens im Lichte absoluter Normen durch die Sozialtheologie eine Unterbewertung, welche der vollen *Tatsachenerkenntnis* und der unausweichlichen und unentbehrlichen *Tatsachenbewertung* als Voraussetzung der realistischen *Tatsachengestaltung* zuwider sind.

⁹ In den verschiedenen Sozialwissenschaften, zu deren Problemen auch unser Thema gehört, sind differenzierte Betrachtungsweisen ebenso wie deren Zusammenfassung in der im *vollen Umfang* verstandenen christlichen Sozialtheologie entscheidend.

¹⁰ Zu dieser Einteilung vgl. F. WOTHE, *Haben unsere Organisationen eine Zukunft?*, Recklinghausen 1958. Es ist überhaupt überraschend, daß es so wenig wissenschaftlich fundierte Arbeiten über allgemeine Organisationsfragen im katholischen gesellschaftlichen Raum gibt. Hier ist noch vieles von der in anderen Wissenschaften entfalteten Organisationslehre zu lernen. Vgl. G. E. KAFKA, Art. *Verbände*, in: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck - Wien - München 1964, 1241-1247 und A. ALBRECHT, Art. *Verbände*, in: *Staatslexikon VIII*, Freiburg 1957, 1-19.

Erstrebung bestimmter Werte im Raum der Kirche oder der Welt, wobei beide Bereiche als Wert- und Betätigungsräume in einem mehr oder weniger engen Berührungs- und oft auch Mischungsverhältnis stehen.

Diese *freien* Vereinigungen sind *Organisationen*, d. h. Vereinigungen von Kräften zur Erstrebung bestimmter Zwecke. Nur wenn solche Kräfte sich vereinigen (lassen) im Hinblick auf bestimmte Werte und diese erstrebbar sind, haben Organisationen einen Sinn oder eine Existenzberechtigung.¹¹

Freie Vereinigungen können sowohl in der Kirche als auch in der Welt funktionalen oder nichtfunktionalen Charakter haben, d. h. sie erfüllen Funktionen, die der Kirche oder, in der Welt, z. B. dem Staat zu eigen sind, bzw. sie sind nichtfunktional und verfolgen dann freigewählte Werte, die nicht direkt solche der Kirche bzw. des Staates sind. Die *Verbandsverfassung* wird von dieser Eigenschaft eines Verbandes (funktional-nichtfunktional) entscheidend bestimmt.¹²

So sind der Kirchenchor, der Elisabethverein usw. funktionale kirchliche Vereinigungen, weil sie kircheneigene Aufgaben in freier Vereinsarbeit verfolgen. So sind in der Welt, etwa im Staat, die Parteien freigebildete funktionale Vereinigungen, weil sie im Staat für die politische Willensbildung notwendige Funktionen haben.

Dagegen sind nichtfunktionale Gebilde im kirchlichen Raum z. B. die KAB, der BKU, weil sie keine kirchlich-funktionalen Aufgaben haben; und im Staat die Gewerkschaften, die Handelsgesellschaften. Auch sie sind nichtfunktionale Gebilde, weil auch sie an sich keine staatlich-funktionalen Aufgaben zu erfüllen haben.

Die Verbände (im hier verstandenen weiteren Sinne) können hinsichtlich des *Wertes*, den sie erstreben wollen, sich richten auf das gemeinsame Erstreben einer bestimmten *Lebensform* (dann nennen wir diese Gruppen »Kreise« bzw. »Bund«); oder sie können sich richten auf die Erstrebung bestimmter Einzel-Werte, mögen es geistige oder materielle, wirtschaftliche oder kulturelle sein (dann nennen wir sie »Vereine« bzw. »Verband«). Schließlich kann der Wert bestehen in der *gegenseitigen Hilfeleistung* in geistlichen oder weltlichen Dingen (dann nennen wir sie »Bruderschaften« bzw. »Genossenschaft«).¹³ Sehr oft gibt es

¹¹ Diese Definition von Organisation sollte Maßstab ihrer Beurteilung sein. An ihr sollten die Organisationen sich selbst besinnen, ob sie wirklich noch sinnvoll und sozial effektiv sind. Wahrscheinlich liegt in einem Nicht- oder Mißverständnis oder Nichtwahrhabenwollen dessen, was Organisation ist, der entscheidende Grund für organisatorische Unzufriedenheit bzw. organisatorisches Versagen. Hier muß heute vor allem von innen und außen die Kritik ansetzen.

¹² Vgl. J. MAUSBACH/G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie* III, Münster 1961, § 9 und G. ERMECKE, *Organisation als soziologische Form der Seelsorge. Sozialphilosophische und -ethische Grundsätze über die Möglichkeiten und Formen kirchlicher Organisationen*, in: *Theologie und Glaube* 38 (1948) 141–167.

¹³ Leider verfügt unsere katholische Organisationslehre noch nicht über eine einheitliche Terminologie. Das gilt auch für den inner-

auch hier Mischformen, so daß die drei Typen (= Verstehensmuster) selten rein vorkommen. Immerhin läßt sich doch bei den einzelnen Gruppen gewöhnlich ein spezifisches Wertinteresse feststellen. Auf die vielen besonderen Probleme der Mischformen kann hier nur hingewiesen werden¹⁴.

Alle freien Verbände – wir gebrauchen den Begriff hier im weiteren Sinn = frei gebildete Organisationen – sind nicht nur Gruppen innerhalb umfassenderer Sozialgebilde (z. B. von Kirche oder Staat), in die sie sich einordnen und deren Gemeinwohlstreben sie ihr partikuläres Wertstreben ein- und unterordnen müssen, sondern sie stehen auch in Kontakt mit den nicht-freien, gebundenen Sozialgebilden, wie z. B. den Familien, deren Glieder Mit-Glieder der freien Verbände sind, auf die daher die freien Verbände ebenfalls Rücksicht nehmen müssen.

Ergebnis

Die empirisch in der eingangs genannten Weise untersuchten katholischen Verbände bedürfen auch der sozialphilosophischen Betrachtung. Daher ist von hier aus das Verbandswesen insgesamt und sind die einzelnen Verbände kritisch so zu befragen:¹⁵

a) Handelt es sich bei den Verbänden um kirchlich-gerichtete oder weltlich-gerichtete Verbände?

b) Handelt es sich um sinnvolle Organisationen, d. h. um *freie* Vereinigungen von Kräften zur Erreichung bestimmter erstrebbarer Zwecke?¹⁶

kirchlichen Raum. Jene zu schaffen ist die vordringlichste Aufgabe. Es sei zur Erwägung gegeben, die kleinste Einheit eines Bundes »Kreis« (z. B. Freundeskreis), eines Verbandes »Verein« (z. B. Sportverein), einer Genossenschaft »Bruderschaft« zu nennen.

¹⁴ Es gibt Mischformen: Infolge der Vielfältigkeit des Wertstrebens, wenn sich eine Gruppe zu verschiedenen Organisationszielen und denen gemäßen Organisationsformen bekennet (z. B. eine Studentenverbindung oder ein -verband will eine bestimmte Lebensform fördern und zugleich gegenseitige Hilfe bieten) oder aus Akzentverlagerungen im Laufe der Gruppengeschichte (z. B. der »Katholische Akademikerverband« wird – anscheinend – aus einem »Bund« immer mehr zu einem »Verein« zur Verfolgung kultureller Interessen).

¹⁵ Für die Geschichte wie für die Kritik von Verbänden ist es wichtig zu sehen, wie sich die freien Vereinigungen von Kräften zur Verwirklichung bestimmter Wertziele auch wandeln können durch Auswechseln der Kräfte, d. h. der Personen und der Wertziele. So hat sich z. B. der »Katholische Akademikerverband«, der sich früher nur auf »Akademiker« beschränkte, gewandelt, insofern er auch »Nicht-Akademiker« aufnimmt. So würde sich ein *katholischer* Studentenverband wandeln, wenn er z. B. auch »Nicht-Katholiken« aufnähme.

¹⁶ Die Probleme haben hier darin ihren Grund, daß es zum Teil schwierig, unter Umständen sogar unvereinbar ist, mit gleicher Intensität eine Lebensform, einen bestimmten Einzel-Wert und gegenseitige Hilfe anzustreben. – Sehr abhängig ist die Verwirklichung solcher Wertziele von der Zahl der Angehörigen einer Organisation. Dieser Punkt ist nicht bloß wichtig für die Leistungsfähigkeit einer Organisation hinsichtlich ihrer Finanzen (vgl. Mitgliedsbeiträge), sondern auch ihrer gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten (vgl. die Bedeutung einer großen Organisation gegenüber einer kleinen Gruppe). Andererseits ist aber nicht bloß die große Zahl der Mit-

c) Hat ein Verband funktionale oder nichtfunktionale Bestimmung? Ist der Verband funktional, dann war seine Verfassung bisher – d. h. vor dem seit dem Vaticanum II sich anbahnenden Umschwung – die »Präses-Verfassung«: Der Geistliche war als Präses das »Haupt« des Verbandes, da dieser kircheneigene Aufgaben erfüllte (von Parallelen im Staat sehen wir hier ab). Ist der Verband aber nicht-funktional, dann war bisher seine Verfassung die »Funktionärsverfassung«, d. h. der Verband wurde geleitet von selbstgewählten Funktionären, der Geistliche als solcher war höchstens »Beirat«.

d) Welche Werte intendiert ein Verband, entweder ausschließlich oder bevorzugt? Handelt es sich bei ihm um einen Bund oder einen Verband oder eine Genossenschaft?

e) In welchem Verhältnis steht ein Verband zu anderen gleichgerichteten Organisationen und zum Gesamt derselben in Kirche und Welt?¹⁷

III. Die sozial-theologische Sicht der katholischen Verbände im weiteren Sinn

Die sozialtheologische Sicht¹⁸ im engeren Sinn betrachtet die katholischen Verbände im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsoffenbarung. Dabei sind die Verbände

glieder an sich allein bedeutsam, sondern die Zahl von »Persönlichkeiten«, welche einer Organisation angehören. Unter Umständen kann eine kleine Gruppe von solchen sowohl nach innen leistungsfähiger als auch nach außen gesellschaftlich einflußreicher sein. Und schließlich ist wichtig der Grad der Aktivität einer Organisation in ihren Mitgliedern infolge deren Erfäßtheit von den gemeinsamen Wertzielen und der Bereitschaft, sich dafür einzusetzen. Dieses sind nur einige, aber jedem einsichtige Problemfragen des Verbandswesens, die noch weiter durchdacht werden müßten.

¹⁷ Das Gesetz der Ein- und Unterordnung muß auch im kirchlichen Raum gelten. Alle »künstlichen« oder freien Organisationen, von denen hier die Rede ist, müssen dem Menschen dienen in den nicht vom Menschen geschaffenen (wenn auch gebildeten und gestalteten) »naturnatürlichen« bzw. »übernaturnatürlichen« Organisationen, wie z. B. Familie, Volk, Menschheit usw., bzw. Bistum, regionale kirchliche Einheiten, Weltkirche. Diese zuletzt genannten Organisationen verstehen wir als nicht-freie, sondern gebundene soziale Gebilde, weil sie von »Natur« oder »Übernatur« aus dem Menschen nicht als freie, sondern als gebundene Organisationen begegnen. Der Mensch ist in mannigfaltiger Form in sie eingefügt. Er kann ihnen nicht entgehen und kann im eigentlichen Sinne nicht aus ihnen austreten. Jeder organisatorische Freiheitsgebrauch muß daher diese Bestimmungen beachten und darf sie nicht stören. So muß z. B. jede kirchliche Organisation den kirchenorganischen Aufbau ebenso wahren wie den natürlichen, d. h. die Ordnung der Familie oder der im Staat geeinten Volksgemeinschaft. Die Kritik der Verbände als solche und im einzelnen muß also tiefer ansetzen als bei der Zahl ihrer Mitglieder, ihrer praktischen Betätigung und ihrer »Erfolge«, ihrer klerikalen oder laikalen Ordnung und Gestaltung.

¹⁸ Zum Begriff Sozialtheologie vgl. G. ERMECKE, *Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaften*, in: *Theologie und Glaube* 48 (1958) 1–18. W. WEBER, Art. *Sozialtheologie*, in: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck-Wien-München 1964, 1063–1098 (Lit.).

A. GECK, *Die Sozialtheologie im Dienste der Bewältigung der sozialen Ordnung*, in: *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft* (Festschrift für J. Messner) hrsg. v. J. HÖFFNER/A. VERDROSS/F. VITO, Innsbruck-Wien-München 1961, 149–182 (Lit.).

von der allgemeinen Heilserkündigung der Kirche her zu sehen, d. h. von der Schrift oder von den speziellen kirchlichen Lehren über diese Verbände (natürlich auf dem Boden der allgemeinen Heilserkündigung und im Rahmen der Verbindlichkeit solcher Lehren).

Die sozialtheologische Sicht im weiteren Sinne betrachtet die katholischen Verbände im Licht der oben genannten Kriterien, aber unter Hinzuziehung sowohl sozialphilosophischer als auch empirisch-sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse. Das ist die Sichtweise der im vollen Umfang verstandenen Christlichen Gesellschaftslehre oder Sozialtheologie im weiteren Sinn¹⁹.

Diese Sichtweise sieht die katholischen Verbände unter allen sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Sie wird auch in »der Praxis«, gewöhnlich aber ohne reflexes differenziertes Wissen um ihre Komplexität angewandt. Die katholischen Verbände in dieser Sicht richtig zu sehen, setzt zunächst einmal voraus, daß sie sowohl in empirischer als auch in sozialphilosophischer Weise erfaßt und verstanden werden. Sodann fordert anschließend ihr umfassendes Verständnis, daß man sie in der oben genannten sozialtheologischen Perspektive, d. h. im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsoffenbarung sieht. Und daran fehlt es bislang, besonders was die freien, nicht-funktionalen Verbände angeht, nahezu vollständig.

Wir sprechen hier zunächst nur von katholischen Verbänden ohne Unterschied, ob sie funktionaler oder nicht-funktionaler Natur sind. Diese Unterscheidung wird erst unter IV diskutiert.

Die Möglichkeit dazu liefert die personale Wir-Bezogenheit des Menschen: die von Gott gewollte dialogische Existenz ermöglicht das Wir als Ausdruck der Einheit und Gemeinsamkeit im Leben und Arbeiten. Die Notwendigkeit dazu liefert die soziale Ergänzungs- und Vollendungsbedürftigkeit des geschaffenen Menschen (Ergänzungsbedürftigkeit aus Mangel, der im Miteinander zu mildern und zu beheben ist; Vollendungsbedürftigkeit aus Fülle, die nur gemeinsam zu entfalten ist). Der »Kulturauftrag« der Genesis richtet sich an die Menschheit insgesamt. Die Folgen des Sündenfalles entzweiten die Menschen. Sie müssen aber wieder zur Existenzbewältigung im Heil zusammengefügt werden.

Unsere modernen Probleme freier Verbandsbildung gab es im Alten Testament noch nicht. Hier war alles eingebettet in die theokratische Volksordnung.

¹⁹ Im engsten Sinne ist Sozialtheologie die theologische Lehre von der menschlichen Gesellschaft im Lichte der Heilsoffenbarung Christi, wie sie von der Kirche verbindlich verkündet wird. Im weiteren Sinn ist Sozialtheologie die christliche Gesellschaftslehre, welche die Sozialtheologie im engeren Sinne umfaßt, ergänzt durch die sozialtheologisch relevanten Erkenntnisse der übrigen Gesellschaftswissenschaften. Dazu vgl. G. ERMECKE, *Zur Stellung der christlichen Gesellschaftslehre innerhalb der Sozialwissenschaften*, a. a. O. 45-52.

Die katholischen
Verbände in der im
engeren Sinn sozial-
theologischen Sicht
1. Die schöpfungstheologische Sicht
der freien Vereinigungen
von Menschen
zur gemeinsamen
Erstrebung bestimmter
Zwecke

2. Die erlösungs-
theologische Sicht
der freien Verbände
als Vereinigungen
von Menschen
zur gemeinsamen
Erstrebung bestimmter
Zwecke in Kirche
und Welt

3. Die katholische Lehre
von den freien
Verbänden auf dem
Boden der von der
Kirche verkündeten
Schöpfungs- und
Erlösungstheologie

4. Die sozialtheologisch-
wissenschaftliche Sicht

Die unter 1. genannten schöpfungstheologischen Gesichtspunkte werden nicht zerstört, sondern vorausgesetzt und vertieft. Die mit-menschlichen Möglichkeiten umgreifen die Bildung freier Wir-Verbände in Kirche und Welt. Unser modernes Verbandsproblem bestand auch noch nicht im Raum des Neuen Testaments. Hier finden wir höchstens die Grundlage zu freien Vereinigungen auf dem Boden einer neuen Brüdergerechtigkeit und -liebe innerhalb des Gesamts von Kirche und Welt, wobei allerdings mehrfach vor gemeinschaftsschädlichen Gruppenbildungen gewarnt wird²⁰.

Die Lehren der Kirche finden sich:

im *CIC*²¹, in den speziellen Lehren der Päpste, in der Lehre des Vaticanums II und in den zahllosen Bestätigungen und Belobigungen freier Verbände durch kirchenamtliche Stellen. (Unter Bestätigungen fallen z. B. auch die Genehmigungen und Unterstützungen der Bildung von Verbandszentralen als Zusammenführung von Verbänden zu umfassenderer gemeinsamer Verbändeaktivität.²²)

Die *Dogmatik* sollte davon handeln auf dem Boden des oben Gesagten, speziell in der Schöpfungslehre, in der Anthropologie und Ekklesiologie. Die *Moraltheologie* handelt davon (s. J. MAUSBACH/G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie* III [1961] § 9) im Rahmen des innerkirchlichen und weltlichen Apostolates, das heute mehr denn je der freien Verbandsbildung und -arbeit bedarf. Die *praktische Theologie* (Pastoraltheologie) muß den tatsächlichen Bestand katholischer Verbände kritisch nach den ihr von der Christlichen Gesellschaftslehre im umfassenden Sinne dargebotenen Maßstäben untersuchen.²³

²⁰ Vom Neuen Testament aus vgl. Gal 3.28. Was durch die Sünde in Feindschaft gerät: Juden und Griechen, Männer und Frauen, Herren und Knechte, soll geeint werden in Christus, ohne daß die gottgewollten Unterschiede der genannten Gruppen aufgehoben werden! In der Stelle des Galaterbriefes müssen wir eine der wesentlichsten Aussagen der Christlichen Gesellschaftslehre sehen!

²¹ Vgl. E. EICHMANN/K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex juris canonici*, Paderborn 1959.

²² Vgl. B. HANSSLER, *Die Kirche in der Gesellschaft*, Paderborn 1961; J. SCHASCHING, *Die Kirche und die Industriegesellschaft*, Wien 1960; E. FILTHAUT, *Deutsche Katholikentage 1848–1958 und soziale Frage*, Essen 1960; F. KLOSTERMANN, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck - Wien - München 1962. Vgl. Vaticanum II, bes. die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 33–39; Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* 4, 15ff; 5, 23ff.

²³ Allerdings müßte eine »Kirchliche Sozialforschung« nicht bloß die hier vor allem behandelten »kirchlichen Verbände« betrachten. Gerade in der nachkonziliaren Zeit und deren Aufgaben bedarf es am dringendsten einer solchen Sozialkunde, selbstverständlich aufgebaut auf einer möglichst genauen empirischen Bestandsaufnahme. Aber, wie hier dargelegt, muß diese vertieft werden, wenn es zu einer echten kritischen Besinnung kommen soll. – Zum Faktischen vgl. H. MÖHRING, *Die katholischen Organisationen in Deutschland*, Aschaffenburg 1965.

IV. Katholische funktionale und nicht-funktionale Verbände heute

Diese Unterscheidung wird leider immer noch zu wenig beachtet. Wir brauchen sowohl in der Kirche als auch im Staat Verbände, welche delegierte Gemeinschaftsaufgaben für die Gemeinschaft, d. h. funktional, übernehmen. Wenn wir uns heute um jede Aktivierung der Laien in der Kirche und um die Kooperation der mündigen Staatsbürger bemühen, dann dient das auch dem Anliegen, freie, zur Besorgung von aufgetragenen Gemeinschaftsaufgaben sich vereinigende Menschen zusammenzuführen. Jeder Totalitarismus (hier: Klerikalismus, dort: Laizismus) ist ein Feind solcher freier funktionaler Verbandsorganisationen. Hier hat das Subsidiaritätsprinzip auch seine Bedeutung.

Die nichtfunktionalen Verbände sind heute in Kirche und Welt unübersehbar zahlreich. Auch ihre soziologische Einteilung in Personal- und Sachverbände ist ein Ansatzpunkt, von dem aus man aber zu einer noch tieferen Erfassung ihres Sinnes gelangen kann und so Kriterien erhält, welche jene zunächst soziologisch erfaßten Verbände von höheren Gesichtspunkten aus beurteilen lassen. Wir haben versucht (oben unter II), solche Kriterien anzugeben, nach denen die Verbände sich selbst und die kirchlichen Stellen jene hinsichtlich ihrer Befürwortung und Unterstützung kritisch-realistisch überprüfen sollten.

Soll der Priester ein frommer Mann sein ?

Der erste Kanon über die »Verpflichtungen der Kleriker« im Kirchlichen Gesetzbuch lautet (c. 124): »Die Kleriker müssen den Laien voraus ein heiligeres inneres und äußeres Leben führen und ihnen durch Tugend und Tat als Beispiel voranleuchten«.

Man hört aber oft die Äußerung, der durchschnittliche heutige Priester habe an Frömmigkeit eingeübt, er sei nicht mehr der »Mann Gottes«, der durch sein eigenes Leben die Menschen die Nähe Gottes spüren lasse.

Was erwartet der katholische Christ vom Priester hinsichtlich der persönlichen Gottverbundenheit, worin soll diese bestehen, wo liegen die Probleme, wo die Auswirkungen ?

Die eingegangenen Antworten enthalten nach beiden Seiten auch sehr extreme Stellungnahmen. Sie wurden bewußt redaktionell nicht bearbeitet. Sie zeigen nur, in welchem Spannungsfeld heute der Priester mit »seiner Frömmigkeit« steht, wenn an ihn zugleich bittende Rufe der Bewahrung zeitbedingter Formen ergehen und andererseits Herausforderungen, für die wohl nach politischem Vorbild auch zuerst nach einem »Ort« für die Aufnahme von »Vorbesprechungen« gesucht werden muß.

Das Thema und die eingegangenen Antworten fordern diesmal zu weiteren Stellungnahmen aus dem Leserkreis heraus, wie sie bei jedem Forum willkommen sind. Sie mögen bis 2 Wochen nach Erscheinen dieses Heftes dem Redaktionssekretariat zugesandt werden.

Folgendes ist das Ergebnis mehrerer Diskussionen unter sog. katholischen Intellektuellen der Schweiz. Eine systematische Abhandlung ist also nicht zu erwarten. Es sollen eher eine Denkrichtung und die daraus resultierenden Erwartungen dargelegt werden.

Zu c. 124:

Wir wissen nicht, was »heilig« (noch weniger was »heiliger«), was »inneres Leben«, was »Tugend«, was »voranleuchten« heißt.

Wahrscheinlich gehören diese Worte zusammen mit: »persönliche Gottverbundenheit«, »Frömmigkeit«, »Nähe Gottes« zum Wortfeld Religion. Was heißen könnte: Man nimmt a priori eine formale Uranlage im Menschen an, die ihn fähig macht oder sogar nötigt, des Überweltlichen, des absoluten Geistes, Gottes unmittelbar inne zu werden. »Frömmigkeit« wäre dann das Ergebnis einer ständig sich verfeinernden Sensibilisierung dieses religiösen Aprioris, wo-

bei »die Nähe Gottes« durch die »Tugend« dieses Menschen sichtbar (»voranleuchten«) wird.

Das setzt aber voraus:

a) den Glauben an ein solches Apriori, den wir aus verschiedenen Gründen nicht haben; Gründen, sie sich aus der Psychologie und der Religionsphilosophie aufdrängen.

b) den Glauben an einen – wenigstens via negationis – zu umschreibenden (oder etwa gar zu beweisenden, wenn nicht sogar zu nennenden!) Gott, der transmundan wäre. Auch diesen Glauben haben wir nicht (mehr).

c) den Glauben an ein objektives hierarchisches Wertesystem, aus dem man »Tugend« extrapolieren könnte. Auch dieser Glaube fehlt uns, da wir nicht nur *wissen*, daß es eine pluralistische Gesellschaft gibt, sondern in voller Bejahung auch darin *leben*.

Was uns geblieben ist:

Glauben heißt für uns: das schlechthin Undenkbare und Widervernünftige, die Absurdität der Offenbarung in einem existenziellen Entschluß anzunehmen, das unmöglich zu Denkende zu denken wagen, die durch Christus vermittelte Vermittlung zu akzeptieren und damit sich und seine Vernunft als Nichtprinzip zu erklären.

Christlicher Glaube heißt dann:

Christus hat uns erlöst und die Welt als solche – wie sie nun einmal ist – gerechtfertigt. Da diese Rechtfertigung jeder Handlung koexistent ist, haben wir wieder Mut zum Handeln, Vertrauen zum Guten und nicht nur Angst vor dem Bösen. Wir stehen nicht mehr unter der Zucht des negativen Gesetzes, sondern können uns frei und mutig der Welt stellen. Sowohl unser Handeln, als auch unser endliches Denken, von deren Güte und Richtigkeit wir nie überzeugt sein können, werden durch Christus als vollendete, (d. h. gerechtfertigte) Endlichkeit gerechtfertigt. Das ist Agnostizismus und Subjektivismus, aber in einem etwas andern Sinn. Dieser Glaube hat keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, er kann nur über die Freiheit vermittelt wirken, d. h. er kann nicht gelehrt, nur kerygmatisch verkündet, durch Tat glaubwürdig repräsentiert, vorgelebt werden.

Von daher sind unsere Erwartungen an den Priester zu verstehen:

1. Er soll *Zeugnis ablegen* von diesem existenziellen, persönlichsten Entschluß und aufzeigen, wie ein Mensch handelt und denkt, der aus dem Glauben an die Erlösung und Rechtfertigung durch Christus heraus seine Endlichkeit angenommen hat und die Welt angeht.

2. *Ehrlichkeit*: Er soll sich – wie jeder Mensch – bedingungslos zu seiner Endlichkeit bekennen und diese glaubend, liebend und hoffend in die Banalität umsetzen, indem er die Welt akzeptiert und angeht. Er soll zu seiner Person stehen und alles formalistische Getue fallenlassen. Er soll zugeben, daß man Gott nicht wissen kann, sondern nur suchen, und Zeugnis seines Suchens

ablegen, um seine Mitmenschen für den Weg aufzumuntern; d. h. aber auch: er soll auf den transmundanen Tröstergott, den er handzuhaben vorgibt, verzichten zugunsten des intramundanen Christus, die einzige Offenbarung. So würde aus dem »Mann Gottes«, der uns in nichts interessiert, ein »Mann des Menschen«, der den heute fehlenden *Kontakt* mit seinen Mitmenschen wieder erringen, den Teufelskreis milieukirchlicher Inzucht durchbrechen könnte. Vielleicht träte er so *neben* Arzt und Psychiater, würde ebenso ernst genommen, da er sich nicht mehr in dogmatischem, damit mythologisierendem und mythopoetischem Reden ergehen könnte.

3. *Freiheit*: Er soll sich der durch Christi Rechtfertigung ermöglichten Freiheit »der Kinder Gottes« von einer ritualistischen, legalistischen und dogmatischen Religion mit all ihren Konsequenzen aussetzen, d. h. Verzicht auf Dogmen, Lehrmeinungen, Gesetze, Institutionen, Amtsautorität, formelhaftes Zeremoniell, Exklusivität, Zugehörigkeit zu einem Verein GmbH, dessen Präsident sich »Gott« nennt, dem bisher der Mensch geopfert wurde. Er soll unbeschränkte Freiheit (die nicht mit Willkür verwechselt werden darf!) vorleben.

4. *Hermeneutisches Denken*: Er soll – und darin ist er Fachmann – alles (Tun, Denken, Gesellschaft, Kirche usw.) auf Erlösung, Nächstenliebe, Freiheit hin erfragen und aufgrund dieser Untersuchung handeln und predigen.

5. Kompromißlose Anwendung des einzigen Gebotes des Christentums: der *Nächstenliebe*.

6. *Zur Liturgie*: Früher konnte sich der Priester hinter die lateinische Amtssprache zurückziehen, heute hat er die Aufgabe, auch die Liturgie seinen persönlichen Möglichkeiten anzupassen: d. h. den heutigen deutschen Text, der fortwährend falsche Assoziationen weckt, radikal zu aktualisieren und zu verspersönlichen, damit die Sprache wieder Träger *seiner* Verkündigung würde, und den Gottesdienst so zu gestalten, daß die Formen Ausdruck seiner innersten Überzeugung sind und nicht bloß modernistische Formeln.

Den heutigen Riten und der traditionellen Frömmigkeit stehen wir gänzlich fremd gegenüber; sie sind nur Grund, sich zu ärgern. – Solange das Wort »fromm« die Assoziation »Lamm« anregt, sollte es nicht mehr verwendet werden. Eine konsequente Betonung des revolutionären Elements im Christentum könnte diesen Sachverhalt verändern.

Wir glauben, daß in der Ausbildung der Priester ein viel größeres Gewicht auf Soziologie, Psychologie, Hermeneutik und Sprachwissenschaft gelegt werden sollte.

Ob *Breviergebet*, Erbauungsliteratur und berufliches Hintersichbringen religiösen Formelkrams oder religiös-ästhetische Inszenierungen (Chorgebete usw.) heute für diese Aufgaben von großem Nutzen sind, bezweifeln wir stark.

Daß für eine neue »Frömmigkeit« das Zölibat eher sehr hinderlich ist, möchten wir bejahen.

Was wir suchen: Glauben, eine persönliche, freie Bindung an Christus.

Was wir nicht suchen: Religion, eine sachliche, unfreie Bindung an »Gott«.

*Gregor Siefer,
Hamburg-Bergedorf*

Auf das erste Hören hin verleitet die Frage ganz naiv und spontan zu der Antwort: Natürlich soll er es sein – und man fühlt sich geradezu zu zwei Gegenfragen provoziert, nämlich: *was* soll er denn sonst sein, der Priester – wenn nicht ein frommer Mann? und weiter: *wer* soll es denn sonst sein, ein frommer Mann – wenn nicht der Priester?

Damit könnte man sich beruhigen, und die zwei bis drei letzten Jahrhunderte der Kirchengeschichte haben sich ja auch meist damit beruhigt, daß alles seine Ordnung habe, wenn der Priester fromm sei und so dem Volk ein Beispiel gebe, auf daß es ihm darin nachfolge.

Da aber die Frage hier gestellt ist, wird man nachdenklich. In der Tat ist mit der Behauptung, daß der Priester ein frommer Mann sei oder es doch – nach dem Kanonischen Recht c. 124 – wenigstens sein solle, wenig gewonnen. Der Satz »Ein Priester ist ein frommer Mann« spricht und schreibt sich so leicht hin und schiebt damit den Priester ab in den Schatten dessen, den man ja auch »einen guten Mann sein läßt« – gerade dann, wenn man sich von ihm abwendet und ihn »draußen« lassen will. So wie man den lieben Gott »einen guten Mann« sein läßt, so hat man auch nichts dagegen, daß der Priester »ein frommer Mann« sei – diesen aufschlußreichen Gleichklang haben »gut« und »fromm« heute angenommen, besonders wenn sie von einem Mann ausgesagt werden. Darin steckt etwas sehr Ehrbares, aber es ist zugleich doch auch ein Etikett von vorgestern. Wer so bezeichnet wird, der ist harmlos und ungefährlich, belanglos für den, der Leistung fordert oder Konkurrenz fürchtet.

Aber es genügt offenbar nicht, daß dieses »Fromm-sein« ein altertümlicher Begriff ist, er ist auch sozial determiniert. »Fromm-sein« ist eine Sache »des Volkes« – so wie »Gläubig-sein« eine Sache der Gläubigen ist, denen die Priester übergeordnet sind, wie unser Sprachgebrauch oft wohl gedankenlos aber treffsicher andeutet, wenn man von »Priestern und Gläubigen« spricht. Wird einmal von einem Bischof, einem König, einem Papst oder einem Kaiser gesagt, daß er fromm gewesen sei, dann liegt darin schon die Betonung der Ausnahme, oft auch der bedauernde Hinweis, daß er eben »nur« fromm gewesen sei, obwohl in dieser Position Klugheit, Tatkraft und ähnliche Tugenden zunächst notwendig wären. So hat etwa die Geschichte (d. h.

die Historiker) ihr Urteil gesprochen über Ludwig den Frommen, der bei allem guten Willen und trotz (oder wegen?) seiner Frömmigkeit nicht einmal das zu halten vermochte, was sein genialer Vater – Karl der Große – geschaffen hatte.

Doch zurück zum ›frommen Priester‹. Auf welcher Stufe der klerikalen Hierarchie ist hier das ›Fromm-sein‹ mitgedacht? Beim Kardinal oder Fürsterzbischof sicher nicht, überhaupt nicht bei allen Eminenzen, Exzellenzen oder der Galerie der sonstigen Prälaten, aber auch nicht bei den heute als ›clever‹ oder ›rebellisch‹ apostrophierten Kaplänen und wohl kaum bei den verdächtigen Studentenpfarrern oder gar bei den unheimlichen Theologieprofessoren. Mit dem ›Pfarrer‹ kommen wir der Sache schon näher, aber es muß ein ›einfacher‹ Pfarrer sein, der am besten vom Lande kommt oder noch besser überhaupt ›Landpfarrer‹ ist. Das ist die gesuchte Figur des ›frommen Priesters‹. Hier ist das ›Fromm-sein‹ evident – und mehr bedarf es eigentlich nicht, schon gar nicht der gefährlichen Theologie, mit der der Pfarrer von Ars ja auch nicht viel im Sinn hatte. Schon Bernanos' *Tagebuch eines Landpfarrers* aber hat gezeigt, daß auch diese Frömmigkeit komplizierter ist als es den Anschein hat, daß die Idylle des bloßen ›Fromm-seins‹ – falls es sie je gab – heute eine Fiktion ist und daß manches ›Fromm-tun‹ auch eine Alibifunktion für das eigene Versagen haben kann.

Frömmigkeit und nichts außerdem – eine Haltung, die man Frauen noch großzügig konzediert – scheint vom heutigen Standpunkt aus Männern und auch Priestern nicht mehr erlaubt zu sein, und beim Blick in die Vergangenheit wird sie eigentlich auch nur denen nachgesehen, die damals nicht recht was geworden sind, weder Bischof noch Pfarrer in der Stadt.

Wenn wir den sozial-historischen Ort des ›frommen Priesters‹ derart etwas eingrenzen auf die Ära, in der das ›Fromm-sein‹ als unbezweifelbare Selbstverständlichkeit mitgesetzt war, dann taucht vor manchem geistigen Auge jene Epoche abendländischer Geschichte auf, die noch nicht vom ›Sündenfall der Aufklärung‹ gestört war, die mancher eben deshalb auch heute noch für die Hoch-Zeit wirklicher Religiosität halten mag, die fern von allen egoistischen Ansprüchen und Forderungen im Bilde des frommen Landmanns und seines Pfarrers ihre Vollendung fand, sichtbar in den Tugenden der Demut, der Genügsamkeit und der Geduld.

Das sich allmählich regende merkantile Element, daß das ›Fromm-sein‹ sich auszahle – und sei's nur dadurch, daß man ›oben‹ nicht negativ auffalle, zeugt sich in der Rede vom »Nutz und Frommen« oder in der Behauptung, daß ein bestimmtes Verhalten »dir« oder »ihm« (seltener »mir«) »fromme«, also gut und nützlich sei. In dieser Redeweise spiegelt sich ganz deutlich die ständische Sozialstruktur, da in der Regel ein

Höhergestellter den Anspruch erhebt, genau zu wissen, was einem Niedriggestellten »fromme«, ihm zukomme. Aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts kommt schließlich noch ein nationaler Akzent in die Vorstellung vom ›Fromm-sein‹; man denke nur an die turnvaterhafte Tugendkombination, die den deutschen Mann als »frisch-fromm-fröhlich-frei« beschrieb. Ein Katholik mag sich freilich damit trösten, daß diese Rede nur eine Variante des spezifisch protestantischen Frömmigkeitsstils sei.

Nach so vielen historischen und etymologischen Überlegungen zum – fast kann man schon sagen: gegen das – ›Fromm-sein‹, die dabei nur im Sinne des »cultural lag« verdeutlichen, wie lange sich derartige Vorstellungsbilder halten und wie genau sie einer einmal wirklichen, nun aber schon seit Generationen vergangenen Realität entsprechen, nach all diesen Reflexionen könnte der Eindruck entstehen, als ob das clevere Anpassen an die Mode des Tages eine Lösung des Problems bedeute. Genau das wäre nun wirklich das Ende jeglicher priesterlichen Lebensform, die ohne Zweifel schon etliche ihrer sichtbaren Unterscheidungsmerkmale verloren hat (und noch einige verlieren wird). Anpassen tun wir uns ohnehin alle. Aber der Widerstand gegen das brutal Faktische wäre eine der Aufgaben priesterlicher Existenz heute. Das ist Aufgabe aller Menschen, aller Christen, aber die Priester sind doch in besonderem Maße dazu aufgerufen; hier gilt der Appell des *CIC*, »den Laien ... durch Tugend und Tat voranzuleuchten«. Ich denke dabei gar nicht an eine Revolutionstheologie o. ä. – obwohl die Kirche, die jahrhundertlang das Volk zu einer Schlachtopfermentalität erzogen hat, hier einiges gutzumachen hätte – ich meine das sehr viel einfacher und konkreter. Von Kardinal Suhard stammt ein Wort, das einer Lösung nahekommt, gerade weil es keine Anweisungen gibt, kein Schlagwort ist, wenn es vom Priester verlangt: in einer Weise zu leben, die unverständlich wäre, wenn Gott nicht existieren würde. Das erlaubt gewiß nicht mehr die triumphierende Selbstsicherheit, die – im Besitz des richtigen Glaubens alles besser wissend – ihre Rezepte verkündet, sondern es ist eine Lebensweise, die anderen (und sich selbst) eine Frage, ein An-Stoß ist: ein Leben also, das nicht einfach alles hinnimmt, alles blind und ohne Überlegung für gut und richtig hält, was schlechthin da ist und wie von selbst geschieht. Es steckt also durchaus ein gehöriges Quantum an Arbeit, Aktivität, Leistung, Forderung an sich selbst und auch an Widerstand darin – und eben auch die innere Gelöstheit, die Distanz zu einer Betriebsamkeit, die alle Aktivität so leicht zum Krampf werden läßt. Auf die Gefahr hin, jetzt mißverstanden zu werden, als ob sich Frömmigkeit wie ein Schmiermittel instrumental verwenden ließe – die Gelöstheit, die Distanz auch zu sich selbst, sie sind wohl ein Zeichen von Frömmigkeit inmitten einer auf Leistung und Konkurrenz ge-

stellten Gesellschaft, eben weil darin offenbar wird, daß der demonstrierbare Erfolg auch in dieser Gesellschaft nicht das allerletzte Daseinsziel ist. Ein solches Leben zu führen, heißt sehr viel mehr als nur ein out-sider sein, demgegenüber sich jeder schnell wieder den eigenen Dingen zuwendet, da man den out-sider ja ›ablegen‹ kann in eine der vielen Schubladen, die die Psychiatrie oder welche Wissenschaft sonst dafür bereithält. Nicht eine abstoßende Manie oder Marotte, sondern das dauernde Anstoß-Sein in vielerlei, sicher sehr individuellen Formen ist hier gemeint. Wenn also gefragt wird, ob der Priester auch heute noch ein frommer Mann sein soll, dann gibt es als Antwort darauf ein klares Ja – mit zwei – allerdings notwendigen – Ergänzungen: 1. Unter ›Fromm-sein‹ dürfte nicht mehr nur eine rubrizierte, vornehmlich äußerlich sichtbare Verhaltensform verstanden werden (Aloysiusbildchen mit schiefem Kopf). 2. Nicht nur der Priester sollte es sein, denn es gibt keine spezifisch priesterliche Form des ›Fromm-seins‹, es sei denn, man verstehe darunter nur den Unterschied, der z. B. darin liegt, daß ein Priester die Messe ›liest‹, ein Laie sie ›hört‹, ein Unterschied, den man mit allen Reformen doch nicht ganz in den Begriff der ›gemeinsamen Feier‹ wird aufheben können. Hier handelt es sich – ganz unabhängig von Priesterweihe und Jurisdiktion – um ganz profane Unterscheidungen, wie sie etwa im soziologischen Begriff der ›Arbeitsteilung‹ anklagen.

*Franz Wagenhäuser,
Frankfurt*

Wenn man diese Frage so hört, denkt man unwillkürlich, was denn sonst! C'est son metier. Dem, der so fragt, scheint das jedoch nicht so selbstverständlich zu sein. Hat er doch mit seinem fragenden »soll‹ die Gültigkeit der Gleichung Priester = frommer Mann in Frage gestellt.

Wonach gefragt wird, ist zunächst einmal das Subjekt des Satzes, der Priester. Es wäre also zunächst zu klären, was mit dem Wort »Priester‹ genau gemeint ist. Es wäre weiterhin zu klären, was man unter fromm zu verstehen hat.

Beide Vokabeln, »Priester‹ wie »frommer Mann‹, die im allgemeinen Sprachgebrauch als festgeprägte, wenn auch etwas abgenützte Münzen kursieren, sollen auf ihren heute gültigen Wertgehalt befragt und überprüft werden. Überdies verführt die so gestellte Frage ein wenig zum Jonglieren: soll der Priester nur ein frommer Mann sein? Soll ein frommer Mann nicht Priester sein?

Was heißt eigentlich Priester? – Wenn wir ins Neue Testament zurückfragen, stellen wir fest, daß das Wort *ιερεύς* nur für den Hohenpriester und die Priester, die den Opferdienst im Tempel versahen, gebraucht wird.

Allerdings überträgt der Hebräerbrief den Titel »Hoherpriester« auf Christus, um gerade gegenüber dem Judentum und dem ganzen Alten Testament die unvergleichliche Überlegenheit und Einmaligkeit Christi herauszustellen. Indem er dabei die alttestamentlichen Vorgänge als irdisch-schattenhaft und vergänglich abwertete, gelang es ihm, die historischen Ereignisse des Lebens Jesu als himmlisch-endgültigen und eschatologisch-einmaligen Kultakt zu qualifizieren. Aber gerade indem er das Geheimnis des Lebens, des Todes und der Auferstehung, kurz der Person Jesu als »Hoherpriester« interpretiert, setzt er Jesus an die Stelle allen bisherigen Priestertums, das damit überflüssig geworden ist.

Auch der Apostel Paulus hat den Tod Christi als »Sühnopfer« (also wieder nach jüdischem Denkmotiv) verstanden (Röm 3,25), wahrscheinlich in Anspielung auf den Ebed Jahwe, den ja das freiwillig übernommene stellvertretende Todesleiden für die Vielen charakterisiert und der dadurch stellvertretend für die Vielen den gebrochenen »Bund« wiederherstellt. Paulus hat für Christus nie den Ausdruck *ιερεύς* gebraucht, wohl aber *μεσίτης*, Mittler.

Jesus selbst hat nach Ausweis der Evangelien den Kult der Religion der Väter durchaus nicht abgelehnt, sondern die Kultübungen des Gesetzes mit Selbstverständlichkeit vollzogen, aber er war doch in seinem Reden, Denken und Tun schlechthin unabhängig davon, ja er stand zu all dem in einer nicht zu übersehenden Distanz:

»Hier ist mehr als der Tempel.« »Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat.« »Es kommt die Stunde, da ihr den Vater weder auf diesem Berg noch in Jerusalem anbeten werdet.« – Auch die Tempelreinigung greift zwar nicht den Tempelkult selbst an, dennoch spielt der »Angriff auf den Tempel« im Prozeß Jesu wie in der Stefanusrede vor dem Hohen Rat eine Rolle.

Das Abschiedsmahl Jesu und seine Abendmahls-gabe knüpfen an das jüdische Festmahl an (vielleicht sogar an das jüdische Paschamahl), in jedem Fall aber an eine häusliche Feier im intimen Kreis, die erst wieder groß-kultische Form annahm, als die bis dahin verfolgte Gemeinde sich unter Kaiser Konstantin im Römischen Imperium etablieren und der Römische Bischof die sozusagen vakant gewordene Funktion des Pontifex Maximus übernehmen konnte.

Jesus selbst war also kein Priester. Er war »mehr als der Tempel«. Auch die frühen Christengemeinden kennen keinen *ιερεύς*, keinen Kultdiener an einem Heiligtum. Die Gemeinde der Gläubigen ist nunmehr der »Tempel«, in dem der Geist Gottes wohnt, wie Paulus mehrfach erklärt. Die Gemeinden hatten ihre Vorsteher, die nach jüdischem Vorbild *πρεσβύτεροι* (Älteste) und nach hellenistischem Sprachgebrauch *ἐπίσκοποι* hießen. Mit einem *ιερεύς* hatte das schlechterdings nichts mehr zu tun. Nach dem

Apostel Paulus gibt es eine ganze Reihe von Gemeindeämtern, die allerdings den Presbytern/Episkopen unterstanden. In der Folge hat sich der Presbyter als das universale Gemeinde-Amt herauskristallisiert. Er hat alle Funktionen wahrzunehmen: Gemeindeleitung, liturgische Funktionen, Verkündigung (also Hirtenamt, Priesteramt, Lehramt). Der Presbyter, zu deutsch Priester, hat mit den vorchristlichen Priestern zunächst nicht viel zu tun. Er hat in der Gemeinde der Jünger Christi, der Gläubigen, eine Leitungsfunktion. Sie leitet sich ab von den beauftragten Gesandten Christi, von den »Aposteln«, ist also auf Christus bezogen und erfüllt Christi Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, sie durch die Taufe in die Gemeinschaft der Jünger aufzunehmen und sie alles zu lehren, was Christus selbst ihnen gesagt hat.

Jünger Christi im vollen Sinn des Wortes sind aber alle Gläubigen ohne Ausnahme. Der Presbyter ist Jünger Christi, aber mit einer Leitungsfunktion. Die Presbyter, also die Priester, Kaplan und Pfarrer, haben die Gemeinde zu leiten. Sie stehen im Dienst der Heilssorge Gottes an den Menschen, wie sie in Leben, Tod und Auferstehung Christi sich manifestiert hat.

Nun wird aber das heutige Wort Priester auch für den *ιερεὺς* der alten Religionen verwandt. Und im Laufe der Zeit hat sich das Wort Priester, das ursprünglich den Gemeindevorsteher meinte, doch wieder mit dem uralten »Archetyp« des *ιερεὺς* angefüllt. »Priester« ist die Anwesenheit des fascinosum und tremendum in der Welt. Schon das Wort Priester läßt sich durch kein anderes ersetzen. Es klingt darin mit, was man »Weihe« nennt.

Der »Geweihete« = der Geopferte entspricht einem tiefen Menschheitsbedürfnis. Die Menschen wollen einen haben und sehen, der ganz Gott gehört. Sie wollen auch heute noch sehen, daß es so etwas gibt. Sonst hätte es ja keine Menschen-Opfer gegeben. Auch die »Primiz« erinnert noch daran. Wir lehnen zwar Menschen-Opfer als scheußliche Barbarei ab, aber ich habe manchmal das Gefühl, im Unbewußten mancher Menschen habe das »Priesterbild« noch einen magischen Rest vom »Sündenbock« oder etwas säkularisierter ausgedrückt vom »Schwarzen Peter«, den man in Sachen Religion wie einen Fetisch zur Verantwortung ziehen kann, der für die Sache seines Gottes mit seiner Person einzustehen hat.

Das scheint mir auch heute noch für den christlichen »Priester« das charakteristische »unterscheidende« Merkmal zu sein, daß er nicht nur Funktionen ausübt, sondern in seiner Person *μάρτυρ* ist, mit seinem Dasein und Leben für die Sache Christi einsteht. Ist so der »Priester« auch keine spezifisch christliche Angelegenheit, sondern allgemein religiöser Herkunft, so scheint er doch auch in der heutigen Welt die »Kategorie« zu bleiben, in der sich die Sache Christi manifestieren muß. Der Priester, ganz gleich, was sich

religionsgeschichtlich sonst noch über ihn sagen läßt, ist im Sinne Christi der total Engagierte, der Jünger, der sich der Sache Christi verschrieben hat und sein Leben dafür leben will und, weil er das will, von seinem Bischof gesandt und beauftragt, »geweiht« wird. Der Priester ist weniger eine Funktion, ein Amt, sondern in erster Linie voller personaler Einsatz für die Sache Christi. Dieser Einsatz seiner selbst für die Sache Christi ist sein »Beruf«. Er ist Jünger von Beruf.

Der Mönch tut das, indem er sich von der Welt absondert. Er stellt eine Seite des Lebens Christi dar, nämlich den Christus, der sich aus seiner Tätigkeit in der Welt immer wieder ins Gebet zurückzieht, um beim Vater zu sein. Der Welt-Priester ist aber in die Welt gesandt zu den Menschen seiner Zeit. Er muß sich in seinem Einsatz für Christus dieser Generation stellen. Er darf nicht in irgendeinem »Gehäuse« leben, gleich welcher Art, aus dem er auf die Welt herabsieht und herabspricht, sondern er muß als Mensch von heute mit den Menschen von heute zusammenleben, will er ernst genommen werden und die Sache Christi vernehmlich machen.

Er muß zunächst einmal das sein, was man sich unter einem normalen Menschen vorstellt, der denkt und redet und sich benimmt wie ein normaler Mensch, Mensch unter Menschen ist, an den Sorgen des »kleinen Mannes« teilnimmt und einen wachen Sinn entwickelt für die heute anstehenden gesellschaftlichen und politischen Probleme, die großen Sorgen der Menschheit.

Er muß das sein, was man heute »anständig« nennt, was bei den Juden »gerecht« hieß, bei den Griechen »καλὸς κάγαθός« und bei den Engländern gentlemänlike, durch und durch sauber und hilfsbereit in Gesinnung, Rede und Lebensstil und so menschlich glaubwürdig.

Und er muß mit den Menschen sozusagen in Reih und Glied stehen, so daß sie das Gefühl haben: er gehört zu uns, er interessiert sich für uns, er setzt sich für uns ein.

Daß der Priester fromm ist, daß man ihm bei der Eucharistiefeyer anmerkt, daß er »dabei« ist, genügt heute nicht mehr. Man will seinen menschlichen Einsatz sehen wie bei einem Albert Schweitzer, einem Martin Luther King, einem Mahatma Gandhi, wie bei den Heiligen, wie bei Christus selbst. – Ich meine, Priester im ursprünglichen Sinn des Wortes, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, kann heute nicht mehr so sehr die Funktion, das Amt, sondern nur noch die menschliche Glaubwürdigkeit sein, die dann auch seinen Einsatz für die Sache Christi glaubwürdig macht.

Das war schon immer so. Aber in unserer Zeit, die durchs Elektronenmikroskop schaut, die exakte Beobachtung gewöhnt ist und einen scharfen Blick für alles Unechte hat, die so realistisch denkt, ist es mit der »Heiligkeit des Standes«, des Amtes, der Funktion, also Liturgie und Wortverkündigung nicht mehr getan. Das könn-

te alles persona sein, Maske. Erst wenn der Mensch, der in solcher Rüstung steckt, sein Meß-Gewand ausgezogen hat und dann derselbe bleibt, der er vorher war, und umgekehrt, wenn er das Meßgewand überzieht und am Altar und auf der Kanzel steht, derselbe bleibt, der er vorher war, ist er glaubwürdig.

Und damit sind wir bei dem »frommen« Mann angelangt.

»Fromm« hat heute keinen großen Kurswert mehr. Es hat heute den unangenehmen Geschmack von weltfremd, wetablehnend, von untüchtig (zu sonst nichts zu gebrauchen und damit Flucht in die Frömmigkeit als Kompensation), von Pharisäertum und sogar von Heuchelei. Daß der ursprüngliche Wortsinn sich dermaßen in sein Gegenteil pervertieren konnte, daran ist nicht nur das instinktive Abwehrgefühl des widersprüchlichen Menschenherzens schuld, das sich durch den Frommen in seinem »Frieden« gestört und herausgefordert fühlt, sondern auch das nicht selten zwielichtige Verhalten der »Frommen«. Man braucht ja nur an Leute zu denken, die in der Kirche vor Frömmigkeit ersterben und draußen vor der Kirche sofort »neueste Nachrichten« über ihre Mitmenschen verbreiten. Wir Menschen sind schwach, und es gelingt nur wenigen, das Gute, das sie einmal sein wollten, auch zu realisieren. Man braucht nur an die Ehe zu denken, zu deren Gelingen erst die Liebe realisiert werden muß. Realisierte Frömmigkeit ist so wenig leicht wie realisierte Liebe. Beides kostet den natürlichen Egoismus des Menschen. In beidem muß er über sich hinaussteigen, und wenn er das nicht durchhält, stürzt er ab.

»Fromm« ist ein deutsches Wort und leitet sich ab von »frommen«. Fromm ist, was »frommt«, also für eine Sache nützt. So gesehen wäre fromm ein Mann, der für die Sache, für die er sich einsetzt oder eingesetzt ist, zu gebrauchen ist, etwas leistet. Das lateinische Wort, das wir im Deutschen mit fromm wiedergeben und das dann die deutsche Vokabel mit seinem Inhalt erfüllt hat, heißt *devotus*. *Devotio* ist ursprünglich die Weihegabe an die Götter, das, was man den Göttern gelobt hat und nachher erfüllt, also tut.

Im christlichen Sinn ist man selbst die Weihegabe, *devotio* (Frömmigkeit) also die Hingabe seiner selbst an Gott in der Hingabe seiner selbst an die anderen (das, was Jesus gewesen ist). Faßt man beide Elemente (»was frommt« und »devotio«) zusammen, dann heißt das, daß die Hingabe seiner selbst an Gott in der Hingabe an die anderen etwas taugen, also realisiert werden muß. Zudem ist im Alten Testament »Frömmigkeit« die Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes, die immer ein *Tun* zu sein hat, ein *Handeln* nach Gottes Wort.

Soll also der Priester ein frommer Mann sein? Gerade er soll als der, der er ist, etwas taugen! Das ist gar keine Frage. Man hätte sie gar nicht erst zu stellen brauchen.

Wenn wir einmal religionsgeschichtlich denken, ist Jesus ein Religionsstifter, und seine Stiftung reiht sich durchaus in die Reihe anderer religiöser Stiftungen ein, transzendiert sie freilich zugleich. Aus allen anderen Religionsstiftern ist eine Lehre geworden, die sich von der Person des Initiators ablösen ließ wie bei einem Erfinder oder Entdecker, dessen Erfindung oder Entdeckung nachher von seiner Person abgelöst, objektiviert und dann weiter entwickelt, verarbeitet wird »ohne ihn«. Jesus von Nazareth ist von Anfang an bis heute die Mitte geblieben. Die Kirche tut immer noch das, was die Apostel und die ersten Gemeinden getan haben, *ihn* verkündigen und *ihm* nachleben. Wenn auch der ursprüngliche Jünger Christi zum Apostel, zum Presbyter, zum »Priester« geworden ist, zum Kaplan und Pfarrer, er ist und bleibt immer an die Person Jesu von Nazareth gebunden. Christentum und Kirche als unvermeidliche Institution sind »nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« und sonst nichts. Der »Priester« als Amt und als Person ist im Jünger Christi integriert. Damit sind aber »Priester« und »frommer Mann« relative Begriffe geworden, »bezogen« auf Christus, auf den Menschen Jesus von Nazareth. Es gilt nur noch der *Jünger Christi*. Es gilt nicht mehr der hieratische *ιερευς*, der »Stand«, die »Weihe«, die unvermeidliche Institution, es gilt nur noch der Mensch, der sich selbst in Christus integriert, der in seiner Person möglichst Christus selbst »lebt«. Wir können heute nicht mehr leben von Lehren und Institutionen und Ordnungen und Traditionen allein. Wenigstens die Wachen und die Jugend können das nicht mehr. Wir können aber immer noch – wie die ersten Jünger und die ersten Gemeinden – leben von Christus selbst, was die Kirche bis auf den heutigen Tag durchgehalten hat. Wenn aber der Priester entmythologisiert, in den Jünger Christi integriert ist, wenn also die Schranke Priester – Laie sich nicht mehr halten läßt, warum soll dann die »Kumulation der Ämter« in Kaplan und Pfarrer nicht wieder aufgelöst werden können?

Warum soll ein »frommer Mann« aus der Gemeinde, der heute schon die Abendmahlsgabe Jesu reichen darf, vom Bischof nicht auch mit priesterlichen Funktionen beauftragt werden können, warum sollte er nicht auch die Eucharistiefeyer der Gemeinde leiten dürfen, wie es im Anfang doch *war*?

Sicher hat das Tridentinum nach der Erfahrung eines über Gebühr angeschwollenen Priesterproletariats, das nur die »Messe zu lesen« hatte, mit Recht eine theologische Ausbildung als Voraussetzung für das Priesteramt gefordert. Aber die Qualifikation als Voll-Theologen haben, wie ich lese, heute allein in Deutschland schon mehr als 6000 Menschen, die nicht »Priester« sind. Wenn diese in der Schule Christus verkündigen dürfen, warum nicht auch in der Gemeinde? Wenn schon in der Synagoge jeder sich zu Wort melden

konnte, eine Gepflogenheit, an die Jesus und Paulus angeknüpft haben, warum sollte das heute nicht möglich sein?

Man wird in Zukunft die Kumulation der Ämter in der Person des Priesters allein als starres Prinzip nicht in der bisherigen Weise aufrechterhalten können. Einmal reicht die Arbeitskraft eines einzelnen für die gegen früher ins Vielfache gewachsenen und ständig noch wachsenden Aufgaben und Anforderungen nicht mehr aus, die Zahl der »Priester« jedoch nimmt immer mehr ab. Zum anderen sollen die Gläubigen sich in ihrer Gemeinde wirklich engagieren und sie als ihre eigene Angelegenheit betrachten können. In der modernen Industriegesellschaft, die jedem einzelnen so viele Möglichkeiten erschlossen hat, die ihn zudem in sein privates Leben freigibt, wo er völlig sein eigener Herr ist, kann ein normaler Mensch das Leben in der Gemeinde nur als eigene Sache empfinden, wenn sie auch seine Sache *ist*, d. h. sein *Werk*, das er gestaltet.

Ich kann mich doch als Mensch nicht aktiv für eine Sache einsetzen, in der ich nur Objekt bin, Zuschauer und Befehlsempfänger, in der mir ständig versichert wird, daß ich *nur* Laie bin. Es hilft ja nichts, ständig zu beteuern, Laie heiße einfach »Angehöriger des Volkes Gottes«, weil im Alt-Griechischen *laos* Volk heißt. Das versteht niemand, weil in der normalen Umgangssprache der Laie ein Mann ist, der von der Sache nichts oder nicht viel versteht. Eine gewachsene und herrschende Wortbedeutung kann man nicht durch eine andere Definition aus dem Sprachgefühl verdrängen. Das Dumme ist nur, daß uns auch hier kein anderes vernünftiges Wort zur Verfügung steht. Das Stände-Denken hat im Lauf der Zeit zwischen »Laie« und »Priester« eine Mauer errichtet, die bisher den Laien von priesterlichen Funktionen ausschließt.

»Im Anfang war es nicht so!« Um priesterliche Funktionen ausüben zu können, mußte ein Mann tatsächlich nur fromm sein, d. h. gläubig, glaubwürdig und engagiert; Theologie brauchte er darum wahrhaftig nicht studiert zu haben. Um die Botschaft Christi heute verkündigen zu können, braucht es allerdings ein theologisches Studium, weil heute dazu nicht nur die Paränese, sondern die geistige Auseinandersetzung gehört. Man wird heute zu sehr vielen Aufgaben, die noch dem Priester vorbehalten sind, fromme Männer delegieren können und wohl auch müssen.

Eines wird wohl dem Pfarrer vorbehalten bleiben müssen: die geistliche Führung und Gemeindeleitung, d. h. er wird die einzelnen Amtsträger und ihre Tätigkeit koordinieren und zusammenfassen. Er wird, ob er nur einer oder einer ganzen Anzahl von Gemeinden vorsteht, wohl weiterhin Priester sein, der in seiner Person alle Funktionen in der Gemeinde erfüllen kann. Aber die Übergänge vom einfachen Christen zum Voll-Priester werden fließender sein.

Wir sind auch in der Kirche in einer Zeit der

Übergänge, wie es wohl noch keine gegeben hat. Wir können gar nicht offen genug sein für alles, was kommt, gerade wenn wir das Eigentliche bewahren und als Kern der weiteren Entwicklung erhalten wollen.

Soll der Priester (wie man immer ihn »abgrenzt«) ein frommer Mann sein?

Wenn man unter »fromm« versteht: ein Mann, der sich für die Sache Christi total einsetzt, als Mensch und als Christ glaubwürdig ist und in seiner Funktion »frommt«, etwas tauft, ja! – dann soll der Priester ein frommer Mann sein.

Und dann kann jeder fromme Mann auch Priester sein.

*Dr. M. Anna von Sury-von Roten,
Solothurn*

Ist es nicht eine Anmaßung, wenn ein Laie über die Frömmigkeit oder Gottverbundenheit des heutigen Priesters schreibt? Schon die Tatsache, daß diese Frage den Laien beschäftigt, ist eigenartig und bedeutet, daß etwas am heutigen Priesterbild ihn beunruhigt. – Das Priesterbild, das jeder reife Christ in sich trägt, wurde ihm in diesen letzten Jahren immer bewußter, weil sich ein Typus von Priester zu entwickeln begann, der zu diesem traditionellen Bild nicht mehr paßte. Dieses Bild, in unserer Kindheit und Jugend aufgenommen, vielleicht durch einen Mann verkörpert, der für uns äußerlich und innerlich »der Priester« schlechthin war, erscheint uns immer deutlicher, je größer der Gegensatz zur aktuellen Realität wird. Bevor wir dieses liebgewonnene Bild aufgeben, wie schon so manch anderes, fragen wir uns: was hat an diesem Bild noch Bestand, was erwarten wir Laien noch heute von unseren Priestern?

Einmal und vor allem möchten wir *fromme* Priester: ich meine, Priester, die das Gebetsleben pflegen und die durch diesen intensiven Verkehr mit Gott zu wahren »Männern Gottes« werden. Ein französischer Beobachter beim Konzil nannte Kardinal Ottaviani »un homme de Dieu«, im Gegensatz zu vielen aufgeschlosseneren Kirchenfürsten. Diese traditionelle Frömmigkeit scheint bei manchem jungen Priester nicht sehr hoch in Kurs zu stehen. In der *Orientierung* vom 15. November 1967 ist ein Brief eines jungen Theologen an einen älteren Mitbruder erschienen. Dort heißt es: »wir (junge Theologen und Seminaristen) beten keine Rosenkränze (mehr) ... wir legen uns keine zusätzlichen frommen Übungen auf ... wir lesen das Brevier nicht mehr ... wir beichten selten ... wir betrachten nicht so, wie man uns im Seminar gelehrt ... Wir machen überall mit ...«¹ Ja, Du lieber Theologe, wo holst Du dir die Kraft zu Deinem priesterlichen

¹ R. K., *Was wollen die »modernen Theologen«?*, in: *Orientierung* 31 (1967) 247.

Leben? – Du liest die Heilige Schrift, sogar in der Ursprache, das Alte und das Neue Testament; das ist natürlich bewunderungswürdig. Aber mir scheint, ein Priester könnte das eine tun ohne das andere zu lassen. Wenn Du einmal krank wirst oder alt und gebrechlich, wirst Du das Rosenkranzbeten noch lernen oder wie willst Du mit einem Sterbenden das »Ave Maria« beten, wenn Du nie an die »Stunde des Todes« gedacht hast?

»Die frommen Übungen«; ich weiß, viele lächeln darüber. Doch, heißt es nicht im Evangelium »es gibt Geister, die nur durch Fasten und Gebet ausgetrieben werden können«? Wenn das »Fasten« vielleicht nicht in Deinem Urtext steht und die »Geister« epileptische Anfälle waren, so entspricht doch der Sinn dieser Aussage einer ehrwürdigen christlichen Tradition. Uns wurde als Kind eine alte Wallisersage erzählt, in der ein böser Geist vorkam, der nur einem »frommen und heiligmäßigen« Priester gehorchte: von drei, die kamen, ihn zu beschwören, hatte (schon damals!) nur einer Gewalt über ihn. Ist es nicht so, daß vielen heutigen Priestern im Gegensatz zu früher (diese Feststellung wurde nicht nur von mir, sondern auch von verschiedenen Bekannten gemacht), die »Gabe des Rates« abgeht? Sucht man einen auf, in der Hoffnung, etwas Entscheidendes zu hören, wird man mit unverbindlichen, belanglosen Äußerungen abgefunden. – Besteht wohl ein innerer Zusammenhang zwischen der Frömmigkeit, der Furcht Gottes und der Gabe des Rates? Kann ein Priester die »Geister unterscheiden«, wenn er nicht mehr an diese Geister glaubt?

Dann möchten wir nicht zu weltliche Priester. All das Gerede um Weltoffenheit, Weltbejahung, Mitmachen, Anpassung kommt uns Laien etwas verdächtig vor: es ist, als ob es vor allem vielen Priestern sehr gelegen käme. Muß man dabei nicht an eine Verweltlichung des Klerus denken, wie sie verschiedene Male in der Kirchengeschichte auftrat? – Wir wollen glauben, daß das seelsorgerische Anliegen immer im Vordergrund steht, und doch hat man das Gefühl eines vielleicht unbewußten Vorwandes, der erlaubt, »überall dabei zu sein«, »alles mitzumachen«. Gilt nicht in erster Linie für den Priester der Satz des Heilandes: »Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, an seiner Seele aber Schaden zu leiden?« – Selbstheiligung bleibt doch sicher auch in unserer Zeit die erste Aufgabe jedes Priesters. Natürlich soll dieser mit beiden Füßen auf der Erde stehen und sie zu verstehen und zu lieben suchen. Aber sein Gespräch und sein Herz sollten im Himmel sein. Und deshalb möchten viele von uns Laien, daß sich unsere Priester auch äußerlich von uns unterscheiden, damit wir schon bei ihrem Anblick daran erinnert werden, daß es Menschen gibt, die um des Himmels willen etwas auf sich genommen haben, daß es eine Übernatur gibt. Unterscheidet sich übrigens nicht in jeder Religion und

Kultur der Priester vom gemeinen Volk?

Im Zusammenhang mit der »Weltlichkeit« des Priesters denkt man auch an seine »Armut« oder Anspruchslosigkeit. Ein Weltpriester ist natürlich kein Mönch: aber ist es nicht paradox, daß heute, da so viel über die Schätze und den Reichtum der Kirche geschimpft wird (und doch, wieviele hat dieser Prunk erfreut und beglückt in ihrem nüchternen Dasein!), wo jeder von der »Kirche der Armen« redet und deren äußere Macht verdammt, man in unseren deutschsprachigen Gebieten immer wieder Priestern begegnet (irgendwie erkennt man sie doch), mit teuren Photo- und Filmapparaten, Tonbandgeräten und Plattensammlungen, Sportausrüstungen, um die sie mancher Familienvater beneiden würde? Von anderen Annehmlichkeiten, die das Geld erlaubt, wollen wir nicht reden. – Da denken wir Laien an den heiligen Pfarrer von Ars, den einer der letzten Päpste zum Schutzherrn der Priester ausgerufen hat!

Und zuletzt möchten wir Laien in unseren Priestern weise und unerschrockene Lehrer unserer Kinder sehen. Den Jüngeren gebt bitte kein Ärgernis, indem ihr alles in Zweifel zieht: den Schutzengel, den Teufel und die Wunder. Kinder haben oft einen sehr feinen religiösen Spürsinn. Von den Größeren verlangt ruhig etwas. Vertreten vor ihnen die Rechte und die Ansprüche Gottes; die Liebe zur Welt wird ihnen von selber kommen. Eine gewisse Abscheu vor der Sünde, wenn sie merken, daß sie dem Priester ganz ernst ist, würde unseren Kindern nicht schaden: Komplexe und Verdrängungen können auch andere Ursachen haben.

Dürfen wir von den Priestern noch erwarten, daß sie bei unseren Kindern die Liebe zur Kirche und zum Papsttum fördern und pflegen? (sie wecken sollen wir Eltern!). Ist es nicht etwas Mode geworden, an unserer alten, ehrwürdigen Mutter Kirche nur die Mängel zu sehen und vor lauter Selbstbeschuldigungen jeglichen Familienstolz zu verlieren? Unsere Kinder wissen, daß nichts recht gemacht wurde; von Konstantin über die Scholastik und das Tridentinische Konzil bis zu Pius XII. Die Fehler und Verirrungen der »vorkonziliarischen« Kirche werden mit dem Triumphalismus einer überheblichen Hierarchie an den Pranger gestellt. Theologen maßen sich an, in einem saloppen Ton vom Heiligen Vater zu schreiben und zu reden. Von den großen Gestalten, gerade aus der Zeit des Tridentinums, wird den Jungen nicht viel gesagt. Wie sollen in diesem Klima Männer und Frauen der Kirche groß werden? Mit dem gern wiederkehrenden Hinweis auf eine »Kirche im Wandel«, eine Kirche »unterwegs« wird weder Liebe noch Ehrfurcht geweckt.

Eine Aussage von Rosmini, dem Gründer der kleinen Ordensgemeinschaft der »Rosminianer« im letzten Jahrhundert, vielleicht eine Selbstverständlichkeit, beeindruckte mich: »der Klerus wird nie besser sein als das Volk, aus dem er

kommt«². Heißt das nicht, daß jedes Volk die Priester haben wird, die es verdient? – In diesem Sinn sollten wir uns bemühen, ein gottesfürchtiges, gottverbundenes Volk zu sein.

*Dr. Monica Mayr,
Innsbruck*

»Ein heiligeres inneres und äußeres Leben führen ... und an Tugend voranleuchten ...« Ist in einer solchen, etwas altertümlichen Formulierung der Akzent nicht im Sinne von Leistungsstreben etwas nach außen verlegt? Soll der Laie etwa ein heiliges Leben führen, der Priester aber ein heiligeres? Wie zeigt sich das und wie kann man es messen? Und fallen nicht Selbstverständlichkeiten im zwischenmenschlichen Bereich (die allerdings nicht immer in die Wiege gelegt werden, sondern auch erworben werden müssen – die Ehrlichkeit beispielsweise, um nur eine zu nennen) manchmal vorschnell unter die Rubrik des Tugendstrebens? Ist es das Kennzeichen des »Mannes Gottes«, daß er in abschätzbaren sittlichen Kategorien mehr Pluspunkte aufzuweisen hat? Vielleicht auch, aber es geht offenbar um etwas Tieferliegendes.

Ich kann natürlich nur für mich sprechen und im Namen einiger Menschen, mit denen ich mich hierin einig weiß. Was für uns einen Priester als »Mann Gottes« ausweist und was wir bei einem solchen Menschen als das »mehr« spüren, das er uns voraushat und um dessentwillen wir ihn suchen, ist das Faktum, daß das *Mysterium adorandum* das Zentrum, der eigentliche Bezugspunkt seines Lebens ist, und daß er sich auch aus der Müdigkeit heraus immer neu darum bemüht, die »Anfangslicke« zu entfalten. Er braucht uns nicht vorgeben, daß er den Glauben ein für allemal »habe«; denn wir verwechseln ihn nicht mit einer Anzahl für wahr zu haltender Wahrheiten, auch nicht mit Einstellungen und Meinungen. Glaube bedeutet für uns den unablässig neu unternommenen Versuch, auf das uns vorgegebene Kreuz und auf die uns gegebenen Verheißungen hin zu leben. Der »Mann Gottes« geht uns darin voraus und ist unser Bruder. Sein realer Umgang mit Jesus Christus (nicht nur mit der Literatur über ihn) soll die Quelle sein, aus der er über ihn spricht. Weil er selber betet, kann er diejenigen beten lehren, die danach verlangen. Ein solcher »Mann Gottes« sollte ein Zeuge dafür sein, daß es dieses Leben gibt, dessen Früchte Freude, Frieden und Güte sind.

Daneben scheint es vergleichsweise sekundär, ob er als Arbeiterpriester lebt oder als Mönch, ob er sich mit Exegese befaßt oder mit Psychologie, ob er als Schriftsteller wirkt oder ein Amt in der Kurie bekleidet. Diese auf speziell zugemessenen Begabungen beruhenden besonderen Lebensformen sind gewissermaßen die Materie, in der

und durch die jeweils jenes Tieferliegende sichtbar werden soll. Die Menschen, besonders die am Rande und außerhalb der Kirche stehenden, suchenden Menschen, haben ein sehr feines Gespür dafür, ob eine solche Materie zum Selbstzweck geworden ist – zum oftmals faszinierenden und imponierenden Selbstzweck, gerade heute, wo es sich oft um kühne Auseinandersetzungen mit lange und ängstlich festgehaltenen Positionen handelt. Leistungen werden bereitwillig anerkannt. Aber als »Mann Gottes« überzeugen kann ein Priester, der solches unternimmt, nur dann, wenn durch alles hindurch eine personale Bezogenheit auf Gott ahnbar wird, um derentwillen und aus der heraus er sein Werk unternommen hat. Diese Dinge spielen sich nicht auf intellektueller Ebene ab, sie sind nicht mit Worten auszudrücken, aber sie teilen sich mit und sind das eigentlich Überzeugende, nämlich gerade das, was viele Menschen am Priester suchen.

*Dr. Konrad Krieger,
Luzern*

Wer als katholischer Christ gefragt wird, was er vom heutigen Priester »hinsichtlich der persönlichen Gottverbundenheit« erwarte, wie er sich also Wesen und Eigenart seiner »Frömmigkeit« und ihre Auswirkungen vorstelle, den erfaßt wohl das Gefühl, er werde mit jeglicher Antwort gegen die Demut verstoßen und so oder anders eine selbstgerechte Haltung einnehmen. Er spürt, daß er jedenfalls vorerst die »Gewissensforschung eines mittleren Christen« anzustellen hätte, etwa nach dem Spiegel, den Jacques Debout ihm vor Jahren schon vorhielt. Zu bedenken, wer ein Christ sei und ob er selber einer sei, stünde ihm überdies besser an, als den »Stil« des Priesters von heute zu beurteilen.

Wenn ich dennoch einige Überlegungen äußern soll, so flüchte ich zunächst in die Erinnerung. In ihr wurzelt ja das »Priesterbild« eines Menschen, der in katholischer Familie, in ländlich-katholischer Umgebung und in einer Klosterschule aufwuchs. Wie sah dieses Bild aus? War es klar umrissen, fraglos Ehrfurcht gebietend, hieratisch erstarrt oder in Einzelzügen differenziert? Man kannte in jungen Tagen den Pfarrherrn im Gehrock mit steifem Hut, der seinen Pfarrkindern freundlich-herablassend und väterlich begegnete und an ihren Geschicken verständnisvoll Anteil nahm. Das Volk nannte solche Priester ganz schlicht »Herren«. Es schätzte und wünschte die Distanz, die sie vom »profanum vulgus« abhob. Man erlebte freilich auch den eher eifernden Kaplan, der seine Moral-Exerzitien mehr mit Furcht- und Strafmotiven als mit dem Primat der Liebe untermauerte, zum glücklichen Trost aber auch den frohen, wahrhaft populären Kapuziner. Später nahm man die Schattierungen wahr, die den in der *stabilitas loci* des Benedik-

² In: *Orientierung* 32 (1968) 72 f.

tinerstiftes geprägten geistlichen Lehrer vom Weltklerus unterschieden. Ein vielfältiges Bild des Priesters blieb also aus dem Herkommen haften. Indessen tritt aus der Vielfalt durchwegs der autoritative Grundzug hervor, kaum überbetont freilich und eigentlich als selbstverständlich empfunden.

Ich weiß: heute wird diese Begebenheit als Ausdruck des sogenannten klerikalen Systems, als institutionalisierte Standesauffassung gekennzeichnet. Viele meinen, sie sei von der Kirche zielbewußt aufgebaut oder doch sorglich gepflegt worden, insoweit die Gläubigen sie von sich aus einräumten. Nun aber, vermerken die Soziologen, seien die Stände verschwunden und die »Laien« seien in der Welt und in der Kirche mündig geworden. Die durch eine defensive und konservative Haltung instinktiv und zu lange gehaltene Position des Klerus wird als überfällig betrachtet und mit ihr seine Abgeschlossenheit, sein Immobilismus im theologischen Denken und im Denken überhaupt. Von hier aus wurde vor allem auch die Berufung zum Priestertum und die herkömmliche Ausbildung der Geistlichen mit ihrer Aussonderungs- und Erhöhungstendenz zum Problem. »Die Gläubigen müssen den Priester vom Sockel, auf den er gestellt wurde, herunterholen und ihn in ihre Gemeinschaft als einen der Ihren voll aufnehmen«, war kürzlich in einem Artikel zu lesen.

Doch zurück zur gestellten Frage! Hat der heutige Priester an Frömmigkeit eingebüßt, weil er, herausbrechend oder herausgerufen aus seinem Standesbewußtsein, den Schritt in die Welt getan hat oder sich zu tun ansichtigt? (Die Problematik des »Ausbruches« ist hier nicht zu erörtern.)

Das Priestertum und das Zeugnisgeben des Priesters darf, so will mir scheinen, auch heute als unangefochten gelten. Als Nachfolger seiner Jünger hat der Herr die Priester berufen. Sie erfüllen diese Berufung vornehmlich durch die Verkündigung des Wortes und durch die (zutiefst und umfassend begriffene) Liturgie. Der katholische Christ erkennt das Unerläßliche und Erhabene dieser Dienste. »Dieu a besoin des hommes!« Er wird gerade deshalb immer mehr verstehen, daß einige bisherige Tätigkeiten des Priesters ihrem Wesen nach als diakonale Aufgaben betrachtet und darum delegiert werden können. Sollte der Priester, was anscheinend vermutet wird, was ich jedoch nicht zu beurteilen vermöchte, nicht mehr wie früher der »Mann Gottes« sein, der durch sein eigenes Leben die Nähe Gottes spüren läßt, in der Besinnung und im Rückzug auf die erwähnten wesentlichen Dienste könnte er es nach meiner Meinung wieder leichter werden. Das erforderte keineswegs den »Weg zurück aus der Welt« und einen neuen Abstand vom Volke. Doch gewänne der Priester, wenn ihm ermöglicht würde, aus einer gewissen Betriebsamkeit in Verwaltung und Organisation herauszukommen, mehr Zeit und Raum für die Gestaltung seines priesterlichen Lebens. Gewiß

läge darin Verzicht auf manche für unabdingbar gehaltene Aktivität, Verzicht auf das so oft empfohlene Mithalten mit weltlichen Methoden bis hin zum Manager-Stil, Verzicht auch auf modernste technische Einrichtungen und Bequemlichkeiten. (Es ist übrigens nicht so, daß Weltleute sich alles leisten können, was Markt und Werbung an Gutem und Bestem anbieten, wie Kleriker anscheinend gelegentlich meinen.) Ich frage mich aber, ob eine zeitgemäß-asketische Lebensweise, die Besinnung erlaubte, nicht eine Quelle der Kraft erschließen würde. Könnte sie, so Gott es fügen wollte, in ihren Ausstrahlungen nicht wirksamster Dienst an der Welt, an Christen und Nichtchristen vollbringen? Verbirgt sich in diesen meinen Gegenfragen eine Antwort auf das zur Diskussion gestellte Thema?

Hinweise

Lambert Rooyackers, geb. 1905. Pfarrer und Dechant in Drünen. Hauptschriftleiter des Bistumsblattes von 's-Hertogenbosch. Seit 1961 Generalvikar der Diözese 's-Hertogenbosch.

Andreas G. M. van Melsen, Dr. rer. nat. Von 1937–45 Assistent (Chemie) an der Reichsuniversität Utrecht, seit 1946 Professor für Philosophie an der Universität Nijmegen. Veröffentl. u. a.: *Naturwissenschaft und Technik*, Köln 1964, *Evolution und Philosophie*, Köln 1966, *Die Kirche in einer neuen Welt*, Köln 1966, *Ethik und Naturwissenschaft*, Köln 1967.

Barbara Albrecht, Dr. phil., Dr. theol., geb. 1927. Seit 1963 Direktorin des Seminars für Seelsorgehilfe und Katechese in Bottrop. Veröffentl. u. a.: *Priester und Frau*, Freiburg 1966, »*Es waren da auch Frauen...*« (Zur beruflichen Mitarbeit der Frau im kirchlichen Dienst), Freiburg 1967.

Dirk Grothues, geb. 1928. Theologisches Studium in Münster und Los Angeles. Kaplan in Herten von 1955–58, Spiritual im Collegium Augustinianum in Gaesdonck bis 1967, heute Klinikpfarrer in Neuenkirchen/Oldenburg. Veröffentl. u. a.: *Geistliches Tagebuch*, Essen 1964, Beiträge in den *Katechetischen Blättern*, *Unsere Seelsorge*, Radiobeiträge über Teilhard de Chardin.

Gustav Ermecke, Dr. phil., Dr. jur., Dr. theol., geb. 1907. Seit 1965 Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhruniversität Bochum. Veröffentl. u. a.: ein dreibändiges *Lehrbuch der Moraltheologie*.

Rolf Zerfass

Predigtmonopol – Predigtmonolog

Der Anteil der Laien an der Predigt

›*Lay preachers help to change Catholic image*‹ – unter dieser Überschrift hat vor wenigen Monaten eine englische Tageszeitung angekündigt, in allen katholischen Kirchen von England und Wales werde die Pfingstpredigt des Jahres 1968 von Laien übernommen.¹ Die Maßnahme, die eine neue Phase laikalen Engagements in der Kirche Englands anzeigen und einleiten sollte, war für den Pfingsttag angesetzt worden, weil gerade der Pfingstbericht mit seinem Verweis auf Joel 3 deutlich macht, daß in der Gemeinde Jesu alle den Geist empfangen, der die Zungen reden macht, die Predigt also gar nicht so selbstverständlich »Sache des Pfarrers« ist, wie das der Brauch unserer Kirchen und die Doktrin unserer Lehrbücher wahrhaben wollen.

Es ist hier nicht der Ort, den Gründen nachzugehen, die bereits in den ersten Jahrhunderten zu einer immer stärkeren Bindung der Gemeindepredigt an das Leitungsamt geführt haben, und den (anderen!) Gründen, die vom zwölften Jahrhundert an und definitiv im Jahre 1580 das Verbot der Laienpredigt angemessen erscheinen ließen², wie es auch im geltenden Kirchenrecht ausgesprochen ist³. Auch ohne solchen historischen Rückgriff kann deutlich gemacht werden, warum der Zeitpunkt gekommen zu sein scheint, von dieser restriktiven Regelung wieder abzurücken.

I. Pastoralpsychologische Erwägungen Kommunikation und Gesellschaft

Wir leben heute in gesellschaftlichen Systemen, deren komplizierte Interaktionen nur auf der Basis umfassender wechselseitiger Information möglich sind. Man hat nicht zu Unrecht das Telefon als das unentbehrlichste Instrument und Symbol dieses bilateralen Kommunikationsgeschehens bezeichnet. Eben daran läßt sich aber auch der Gegensatz aufzeigen, in den die Predigt als Kommunikationsmodus der christlichen Gemeinde mehr und mehr gerät. In unsern Gottesdiensten, die nach der Liturgiekonstitution die eigentliche, normative Versammlung des Volkes Gottes darstellen, besitzt die große Mehrheit gewissermaßen nur eine Hörmuschel ohne Sprechmöglichkeit, während eine kleine Gruppe spricht – ohne zu hören.⁴ Innerhalb der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung wird das freie Wort als das Monopol einer

¹ *The Observer* vom 12. 5. 1968.

² Der Verfasser hofft, in Kürze eine Untersuchung über die Predigt und das Amt in der lateinischen Kirche vorlegen zu können. Für das Fortleben der Laienpredigt über die Verbote des 12. und 13. Jh. hinaus vgl. J. B. SCHNEYER, *Die Laienpredigt im Mittelalter*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 18 (1967) 205–218.

³ CIC c. 1342 § 2: *Concionari in ecclesia vetantur laici omnes, etsi religiosi.*

⁴ F. TURNER, *La communication prédicationnelle. Centre de Recherches Socio-Religieuses*, Louvain 1967, 30, Anm. 40. Vgl. auch H. u. W. GODDIN, *Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral*, Freiburg 1967, 259f.

Minorität empfunden, die als die kirchliche Führungsschicht zugleich die allgemeine Marschroute festlegt. Nicht erst die sakramentale Handlung der Eucharistiefeier, sondern, wenn man den Wortlaut des *CIC* ernstnehmen darf⁵, bereits das Sakralgebäude schützt und tabuisiert dieses Monopol des Klerus. Mochte das erträglich sein, solange der Kirchenraum nicht das einzige Forum christlichen Gemeindelebens darstellte; je mehr die Säkularisierung des öffentlichen Lebens und die Übernahme gemeindlicher Funktionen durch die Profangesellschaft dazu führt, daß sich die Gemeindeglieder überhaupt nur noch im Sonntagsgottesdienst begegnen, muß die überkommene Predigtform problematisch erscheinen. »Der Kybernetiker«, sagt H. D. Bastian, »bezeichnet eine Organisation, in der alle Informationen von oben kommen und keine zurückgeht, mit Recht als totalitär. Daß die Menschen auch alle einen Mund besitzen, übersieht eine Kirche, die ausschließlich predigt. Sie totalisiert die Gemeinde.«⁶

Theologische Bedenken

Man hat immer wieder versucht, die Monodiktion der Predigt vom proklamatorischen Charakter des Kerygmas her zu begründen. Gewiß, »die kerygmatischen Glaubensformeln, in denen sich das Evangelium ausspricht, sind als proklamatorische Ankündigungen stets in indikativischem, apodiktischem Aussagestil formuliert; sie lassen keine das Kerygma als solches problematisierenden Fragen mehr zu, streng genommen auch keine ›Rückfrage hinter das Kerygma‹«⁷. Aber wir sollten doch auch nicht übersehen, daß sich dieser selbe undiskutable Anspruch im Johannesevangelium fortwährend in Gesprächssituationen offenbart, im Hin und Her der Wechselrede und unter Verwendung des Stilmittels der Mißverständnisse. Offenbar ist neben dem Heroldspruch in anderer Weise auch das Gespräch geeignet, das Offenbarungsgeschehen in seinem Absolutheitscharakter heraustreten zu lassen. Also ist es müßig, von der Struktur des Evangeliums her die Monodiktion gottesdienstlicher Predigt als einzig mögliche Verkündigungsform rechtfertigen zu wollen. Ob aktueller oder bloß virtueller Dialog – das ist, wie sonst im Leben, eine Frage der Sprechsituation und der Zielsetzung des jeweiligen Kommunikationsvorgangs. Je mehr der soziologische Rahmen den aktuellen Dialog unmöglich macht, um so wachsamer muß nach einem Ausgleich für die Einseitigkeit gesucht werden, die die Perspektive eines einzelnen immer mit sich bringt. Auch dem Evangelium muß es schlecht bekommen, wenn es

⁵ »In ecclesia« meint nach dem Sprachgebrauch des *CIC* das Kirchengebäude im Sinne von c. 1191.

⁶ H. D. BASTIAN, *Verkündigung und Verfremdung*, München 1956, 59.

⁷ J. BLANK, *Die Heilige Schrift als Predigtanweisung*, in: *Verkündigen 1* (Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker 1967), Stuttgart 1967, 25,

immer nur aus einer Sicht gepredigt wird. Wer sagt denn, daß die Sicht des Predigers die der Botschaft ist? Die Predigtliteratur der Vergangenheit sollte uns vorsichtig machen. Der Prediger mag sich noch so viel Mühe geben, das, was er sagt, vom Hörer her zu entwickeln; als Kleriker gehört er innerhalb der Gesamtgemeinde der Gläubigen einer soziologischen Gruppe an, deren Mitglieder sich durch ihre theologische Ausbildung (also durch ihr Vorwissen), durch ihre seelsorgliche Funktion (soziale Rolle), durch ihren Erlebnishorizont und ihren Lebensstil (und den von dorthin eingefärbten Normencodex) so deutlich von der Gemeinde absetzen, daß sie schwerlich auf die Dauer im Namen aller sprechen können. Mit diesem Anspruch aber treten sie Sonntag für Sonntag auf die Kanzel – und niemand widerspricht, weil der sakrale Rahmen und das liturgische Protokoll selbst die schüchternste Informationsfrage ausschließen. Was Wunder, daß ein Prediger sich bald nicht nur als Sprecher aller, sondern auch als Sprecher über alles und hoch über allen fühlt, als Fachmann in allen Lebenslagen, in Fragen der Erziehung und der Politik, in Sachen Gottes und der Menschen, kompetent für Krieg und Frieden, Tod und Leben, Lust und Leid.

Die Reaktion der Hörer

Das muß Mißverständnisse, Meinungsverschiedenheiten und schließlich Ressentiments schaffen. Mißverständnisse: der Prediger kann sagen, was er will – dasselbe sakrale Milieu, das ihm unangefochten zu reden gestattet, erlaubt auch dem Hörer unter der Kanzel, alles, was da gesagt wird, anders aufzunehmen, als es gemeint ist. Niemand hindert ihn, was nachkonziliar gemeint ist, vorkonziliar zu verstehen, was im Geist des Evangeliums gesagt war, sich im Sinne gutbürgerlicher Anständigkeit zurechtzulegen. Oder umgekehrt. Wie schnell sich beachtliche Meinungsverschiedenheiten im Schatten der Kanzel zusammenbrauen können, hat der Volksentscheid zur Schulfrage in manchen Ländern der BRD offenbar gemacht; an Information über den offiziellen kirchlichen Standpunkt hatte es ja nicht gefehlt. Was den eigentlich religiösen Bereich betrifft, so fehlen bis heute noch die empirischen Unterlagen. Immerhin rechnen Religionssoziologen damit, daß die traditionellen Konfessionsgrenzen die Gläubigen längst nicht mehr zutreffend gruppieren. Ginge man vom tatsächlichen Bewußtsein der Gläubigen aus, so könnte sich herausstellen, daß die Glaubensüberzeugung eines durchschnittlichen katholischen Kirchenbesuchers der eines durchschnittlichen evangelischen ähnlicher ist als der seines Pfarrers; und ebenso dürfte ein heutiger Kaplan in seiner theologischen Grundkonzeption mit dem evangelischen Vikar der Nachbargemeinde mehr übereinstimmen, als mit der Mehrzahl seiner katholischen Hörer.

Diese Verhältnisse lassen sich nicht ungestraft ignorieren. Geschieht das doch, wird von der Kanzel herab die

Gemeinsamkeit im Glaubensbekenntnis, zu dem man sich im Gottesdienst zusammenfindet (und das gerade die wachen Gläubigen weniger im Indikativ als im Optativ realisieren), mit Glaubensidentität und Meinungsgleichheit verwechselt, so kommt es zwangsläufig auf seiten derer, die sich das alles wehrlos anhören müssen, zu Ärger und Verbitterung, zu passivem Widerstand (für den das Husten im traditionellen Dorfgottesdienst bezeichnend ist) oder zur Emigration (weshalb sich predigtlose Sonntagsgottesdienste in verschämten Klosterkirchlein eines besonderen Zulaufs von Akademikern erfreuen).

Die Rückwirkung auf den Prediger

Natürlich hat, wenn man aneinander vorbei redet, nicht nur der Hörer, sondern auch der Prediger den Schaden. »Predigen«, sagt darum Franz Rosenzweig, »ist nicht Sprechen. Es fehlt der andere, der Mitunterredner ... Der Prediger tut so, als ob man ihn gefragt habe. Aber es hat ihn niemand gefragt, und so wird auch von inhaltswegen alles, was er sagt, hohl.«⁸ Ständig ungefragt reden zu müssen – das ist das Schicksal dessen, der kraft seines Amtes alleinige Redevollmacht im Gottesdienst besitzt. Das Predigtmonopol führt so zum Predigtmonolog, und es ist nicht verwunderlich, daß sich die Sprechhaltung des Monologisierens alsbald habitualisiert⁹ und auch in anderen Sprechsituationen durchschlägt. »Hier wird nicht gefragt, hier wird aufgepaßt!«, sagt der Herr Pfarrer dann (1968!) im Erstkommunionunterricht zu Siebenjährigen.

Mit dem Partner entbehrt der Prediger also der Frage, des unter Menschen häufigsten Anlasses zum Sprechen. Daher die verzweifelte Jagd nach den ›Aufhängern‹. Die bloße Verlesung des Schrifttextes genügt ganz offensichtlich nicht als Hör- und Sprechanzreiz; die reale Situation, in die hinein Gottes Wort zielt, ist durch die ›Zwischenwelt‹ der Liturgie (bzw. das, was wir aus ihr machen) verstellt. Ist aber das Wort der Verkündigung nicht in der Situation veranlaßt¹⁰, nicht von ihr her dringlich geworden, kann auch die ›Anwendung‹ auf diese Situation schwerlich gelingen. Der einzige, der dem armen Prediger sagen könnte, wohin er das wenden müßte, was er da Schönes aus dem Schrifttext entwickelt hat, der Hörer, bleibt stumm. Der einsame Solist auf der Kanzel bleibt

⁸ Zit. nach H. D. BASTIAN, *Verkündigung*, 59

⁹ H. GEISSNER, *Soziale Rollen als Sprechrollen*, in: *Kongreßbericht der Gemeinschaftstagung für allgemeine und angewandte Phonetik*, Hamburg 1960, 194–204; ders., *Verkünden. Gedanken über Sprache und Sprechen*, in: *Diakonia* 1 (1966) 69–79.

¹⁰ Der Exeget wird hier protestieren und darauf hinweisen, daß der Schrift Gottes Wort keinen Anlaß braucht, daß es vielmehr selber die Zeitstunde, in der es ergeht, zum Kairos macht (vgl. J. BLANK, *Predigtanweisung*, 38–43); diese bibeltheologische These soll nicht bestritten werden, ist aber wohl in ihrer Anwendbarkeit auf die gottesdienstliche Schriftpredigt zu überprüfen.

sich selbst überlassen, und man kann mitunter deutlich hören, wie einsam er ist. Wenn sich heute dank der Mikrophone auf unseren Kanzeln der Sprechstil weitgehend normalisiert hat, äußern sich die Störungen im Hörerbezug vornehmlich im Sprachlich-Syntaktischen. Was früher der Kanzelton war, ist heute der Kanzeljargon: Ausdruck der Isolation und zugleich krampfhafter Versuch, sie zu überspringen. Dazu als Beispiel drei Sätze aus der Predigt eines 50–60jährigen Pfarrers zum zweiten Fastensonntag (Perikope von der Verklärung Christi): »Das ist 'ne Wolke!« – Es ist nicht anzunehmen, daß diese Redensart junger Leute, die etwas bewundern, auf die Geschichte von der Verklärung Jesu auf Tabor zurückzuführen ist. Nachdem freilich seit Jahren unser Gewissen für die Waschmittelwerbung strapaziert wird, ist es schon verwunderlich, daß der Satz aus der Tabor-Episode ›Seine Kleider wurden weiß wie Schnee‹ noch nicht als Werbeslogan Verwendung gefunden hat. Den Jüngern, die damals dabei waren, hatte das Ereignis jedenfalls ungeheuer imponiert. ›Hier ist gut sein – hier laßt uns Bungalows bauen ...«¹¹ Ist das nur schlechter Geschmack? Gerade das Alter des Verfassers zwingt zu der Annahme, daß sich hinter diesem ›weltoffenen‹ Jargon eine erschreckende Distanz gegenüber den Hörern auftut, eine Kontaktarmut, deren kompensatorische Überwindung im Lauf der Jahre auch die letzte Schwelle sprachlicher Selbstkontrolle niedergerissen hat. Hier ist nicht nur der Hörer, sondern auch die Sache des Evangeliums hoffnungslos entglitten.

Versuchen wir von hier aus nochmals die Laienpredigt in den Blick zu nehmen, so wird deutlich, daß sie sich gar nicht nur von dem zentralen Satz der Liturgiekonstitution her begründen läßt, daß in der Versammlung des Volkes Gottes jeder das tun soll, was ihm von der Natur der Sache her zukommt.¹² Nicht nur die Laien, sondern gerade der Priester, der die Versammlung leitet, könnte die Laienpredigt als Ergänzung und Ausgleich innerhalb des gemeinsamen Glaubenszeugnisses begrüßen, das der Gemeinde aufgetragen ist und von dem her sie lebt.¹³ Auf

¹¹ Lesepredigt eines deutschen Bistumsblattes (Ausgabe 10. 3. 1968) unter der beziehungsreichen Überschrift ›Und das imponiert uns.‹

¹² Art. 28/29. Besonders angesichts der wachsenden Zahl qualifizierter Laientheologen in den Stadtpfarreien muß man sich fragen, ob ihre Bedeutung für das Glaubensleben einer Stadt dadurch im Gottesdienst angemessen zum Ausdruck kommt, daß sie gelegentlich eine Epistel vorlesen dürfen.

¹³ Wenn die Liturgiekonstitution den liturgischen Charakter der Predigt unterstreicht (Art. 35. 52), so folgt daraus keineswegs, daß die Person des Liturgen und die des Predigers identisch sein müssen. Sosehr es abzulehnen ist, daß ein Prediger nur zur Predigt in den Gottesdienst ›hineingeschneit‹ kommt, sowenig darf man nun ins andere Extrem verfallen und eine etwas antiquiert anmutende Hausvatertheologie aufbauen, in der nurmehr der Zelebrant das Brot des Wortes brechen darf.

der anderen Seite wäre es töricht, anzunehmen, ein Laienprediger bleibe auf die Dauer von den Gefahren verschont, die mit der Sprecherposition als solcher verbunden sind. Klerus- oder Laienpredigt – das ist keine Alternative; letztlich geht es darum, das Verantwortungsbewußtsein der Gesamtgemeinde für die Verkündigung zu intensivieren. Damit kann bereits heute begonnen werden, und zwar sowohl im Predigtzirkel auf Pfarrebene als auch in der Ausbildung der künftigen Prediger durch eine systematische Erziehung zum Gespräch. Zugleich kann so am besten die direkte Übernahme des Predigtdienstes durch Laien vorbereitet werden.

II. Konsequenzen für die Homiletik Erziehung zum Gespräch

In den Studienplänen mancher Hochschulen und Seminarien könnte solche Gesprächserziehung an der rhetorischen Ausbildungsstufe anknüpfen, mit der F. Schweinsberg einen nicht zu verachtenden Beitrag zur Erneuerung der katholischen Homiletik geliefert hat.¹⁴ Je höher die Ansprüche werden, die die Exegese an einen verantwortungsbewußten Prediger stellen muß, um so notwendiger wird es sein, dem künftigen Prediger Gelegenheit zu geben, die wichtigsten Teilleistungen des freien Sprechens (Sprechdenken, Hörerbezug, Argumentieren, Schildern usw.) unbelastet von biblisch-hermeneutischen Fragestellungen einzuüben. Freilich genügt ein Redekurs der Schule Schweinsbergs heute wohl nicht mehr; bei der Redeübung ist der Blick des Schülers schon so stark auf die Sache und den Hörer konzentriert, daß die Reflexion auf die eigene Position zu kurz kommt. Darauf aber kommt es bei der Gesprächserziehung gerade an. Es genügt nicht, das Vorverständnis, die Vorurteile, den Erlebnishorizont des Hörers richtig einzuschätzen; man muß sich darüber klar werden, daß alle diese apriorischen Komponenten auch auf das eigene Wort einwirken.¹⁵ Diese Einsicht kann aber vorzüglich durch einen Kurs über die Formen des Gesprächs vermittelt werden, vorausgesetzt, daß man dort keine albernem Spielchen mit dem parlamentarischen Verfahren treibt, sondern in möglichst bunter Zusammensetzung (etwa eines Volkshochschulpublikums) gegenwartsbezogene, konkrete, profane Themen angeht. Hier kann der künftige Seelsorger in immer neuen Gesprächssituationen erfahren, wie begrenzt der eigene (theologische) Blickwinkel ist, wie wenig der gute Wille genügt, sich den Gesprächspartnern verständlich zu machen, wie selbst die Bereitschaft zu größter Sachlichkeit an unüberschreitbare Verstehensgrenzen kommt, weil »jemandes Gesprochenes immer jemand anderes Gehörtes ist«, d. h. weil das konkret im Raum stehende Wort dem Hörer immer

¹⁴ Vgl. F. SCHWEINSBERG, *Stimmliche Ausdrucksgestaltung im Dienste der Kirche*, Heidelberg 1946.

¹⁵ H. GEISSNER, *Rhetorische Kommunikation* (Vortrag bei der Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Sprechkunde und Sprecherziehung ›Sprache und Sprechen‹, Bochum 1967).

weniger und mehr sagt, als der Sprecher meint.¹⁶ Auf der anderen Seite bringen diszipliniert geführte Problemgespräche eindringlich zum Bewußtsein, wie hilfreich der Gesprächskreis dem einzelnen sein kann, wieviel mehr man einer Sache in ihrer Violdimensionalität gerecht zu werden vermag, wenn man sich von den unterschiedlichen Positionen an der Peripherie gemeinsam zur Mitte durchfragt. Nicht der Austausch der Worte macht das Wesen des Gesprächs aus, sondern die Frage.¹⁷ Sie ist nicht nur der Ausdruck dafür, daß man einander braucht und einander anerkennt; sie hält auch das Gespräch in Gang, zwingt dazu, genauer hinzuschauen, behutsamer zu formulieren, Konsequenzen einzubeziehen und die eigenen Voraussetzungen zu überprüfen. Und gerade die gute Antwort zeichnet sich dadurch aus, daß sie das Fragen nicht erstickt, sondern wieder neue Horizonte aufschließt. Wann vermitteln auch die Antworten, die von der Kanzel herab gegeben werden, wieder den Eindruck, daß Gottes Wort »in die Weite führt« (vgl. Gn 13,17; Ps 31,9; Jo 10,3f)?

Eine so verstandene rhetorische Ausbildungsstufe hat ihr Ziel erreicht, wenn der Student in die engere homiletische Arbeit mit der Überzeugung eintritt, daß er als künftiger Prediger ohne seine Hörer der Sache des Evangeliums nicht gerecht werden kann. »You can not hear the word of God without your brother«, wiederholte der Präsident des Weltrats der Kirchen, Carson Blake, mit großer Eindringlichkeit in seiner Ansprache beim Evangelischen Kirchentag in Hannover. »Es ist ein Grundirrtum, es für zweierlei Dinge zu halten: das Evangelium zu verstehen und es dann dahin zu bringen und verständlich zu machen, wo es ausgerichtet werden soll... Was es um das Evangelium ist, versteht nicht nur der andere, verstehen auch wir Theologen nur dann, wenn wir uns auf die Welt der Menschen einlassen, denen das Evangelium gilt.«¹⁸

Will man damit in der homiletischen Ausbildung Ernst machen – und wozu taugten sonst solche Sentenzen? –, so muß das Predigtgespräch mit Laien zur festen Institution unserer Priesterseminare werden. Damit ist kein Gespräch gemeint, bei dem nur ein Predigtentwurf vorgelegt und ›kritisiert‹ wird. So löblich die Absicht sein mag, gewissermaßen zuerst auf dem Prüfstand zu testen, was nachher auf den Markt geht, so wenig hilft dieses Verfahren den Predigtkandidaten, weil sie sich erfahrungsgemäß, wenn die Predigt bereits ausgearbeitet war, kaum mehr von ihrem Konzept lösen können, wie es nötig wäre, wenn

¹⁶ Ders., *Elemente der Sprechhandlung*, in: *Verkündigen 2*, Stuttgart 1968.

¹⁷ C. WINKLER, *Deutsche Sprechkunde und Sprecherziehung*, Düsseldorf 1954, 37 und 351f.

¹⁸ G. EBELING, *Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart*, in: *ZThK 58* (1961) 135.

die guten Ratschläge aus dem Gesprächskreis in den Entwurf eingebaut werden sollen. Wesentlich fruchtbarer wird das Gespräch dagegen, wenn es so frühzeitig angesetzt wird, daß die Predigt selbst darin zu entstehen beginnt. Dazu ist nach unserer Erfahrung nötig:

1. Der oder die Prediger, die auf der Basis des Predigtgesprächs ihren Entwurf erstellen wollen, müssen sich bereits vorher gründlich über die exegetische Lage des Textes Klarheit verschafft haben. Sie sollten aber nicht mit einem exegetischen Kurzreferat eine »Gesprächgrundlage geben«, denn solche Kurzreferate haben es an sich, den Referenten im Senkrechtstart aus der Gesprächsrunde in verlorene exegetische Fragestellungen zu entziehen; falls sich überhaupt ein Gespräch anschließt, wird es eine Fachsimpelei auf dem schwankenden Gerüst exegetischer Autoritäten, dem die anwesenden Laien mit beklommenem Atem und Schwindelgefühl zuhören. Die Prediger müssen sich daher gerade wegen ihres exegetischen Vorwissens auf die Position von Experten zurückziehen, die erst einspringen, wenn der übrige Gesprächskreis nicht mehr weiterkommt. Das kommt auch ihnen selbst zugute, denn so sind sie in der Lage, den Gesprächsverlauf zu beobachten, die unterschiedlichen Ansätze, Einfälle und Einwände zu notieren, die sich bei einer spontanen Bemühung um den Text zu Wort melden, und die sehr geeignet sind, nachher der Predigt Farbe zu geben.

2. Die Gesprächsleitung liegt in der Hand des Dozenten oder eines Studenten. Der Gesprächsleiter hat nur darüber zu wachen, daß das formale Erschließungsverfahren eingehalten wird.

3. Dieses Erschließungsverfahren nimmt den deutschen Perikopentext zum Ausgangspunkt und beginnt mit der schlichten Frage an die Teilnehmer, auf wieviele Sprecher sich dieser Text wohl sinnvoll verteilen lasse, damit seine Gliederung angemessen in Erscheinung treten kann.¹⁹ Die darauf sogleich einsetzenden unterschiedlichen Meinungsäußerungen werden aufmerksam angehört, in ihren Begründungen bedacht, gegeneinander abgewogen – und unversehens gerät man darüber mitten in den Text. Wie von selber stellen sich der Reihe nach die Fragen, wo der Text seine Kernaussage hat, welcher Textgattung er angehört, wie er in den Kontext eingebettet ist, welches urkirchliche Gemeindeproblem in ihm zur Sprache kommt und wo dieselbe Sache uns heute begegnet. Jede dieser Fragerichtungen bestätigt oder korrigiert eben Gesagtes und drängt den Gesprächsgang weiter voran: zugleich in den Text und in die Gegenwart hinein.

4. Auf diese Weise werden gleichzeitig zwei für das Gelingen eines Predigtgesprächs entscheidende Anliegen ge-

¹⁹ Angeregt durch H. GLINZ, *Grundbegriffe und Methoden inhaltsbezogener Text- und Sprachanalyse*, Düsseldorf 1965.

wahrt. Einmal kommt die exegetisch-handwerkliche Seite nicht zu kurz: der Text wird fachlich sauber von innen nach außen erschlossen; die Auseinandersetzung mit dem Text, wie er da steht, behält den Vorrang vor der Auseinandersetzung mit der Meinung exegetischer Autoritäten²⁰, ohne daß diese geringgeschätzt würde; der Urtext wird von den Teilnehmern, sooft dies nützlich erscheint, herangezogen, ohne doch schlechterdings die Bedingung für das Predigtgespräch abzugeben, eine Bedingung, die die Laien zwangsläufig ausschließen müßte. Damit ist bereits der andere entscheidende Aspekt genannt: dies Verfahren gestattet eine Beteiligung aller Anwesenden vom ersten Augenblick an; man tastet sich langsam genug (mitunter in einigen Minuten stillen Lesens, wenn die Meinungen zu schroff gegeneinanderstehen) in den Wortlaut des Schrifttextes hinein, so daß man ihn dann wirklich von innen her fragend aufschließen kann. Jeder theologische Fachterminus kann rückbefragt, jede Assoziation zu gegenwärtigen Problemen christlicher Existenz in jedem Augenblick des Gesprächs ins Spiel gebracht werden. Die von der klassischen Predigtlehre säuberlich unterschiedenen Phasen »Exegese – Meditation – Entwurf« schieben sich übereinander und befruchten den hermeneutischen Prozeß wechselweise, ohne daß die Ebenen verwechselt würden²¹, und wie von selbst bündeln sich in dieser Polarität von spontanem Einfall und gezielter exegetischer Durcharbeitung die Gedanken und fügen sich zum Rohentwurf.

Am Ende eines solchen Gesprächs stehen in jedem Fall ein oder zwei ›Predigtkerne‹, d. h. gedankliche Schwerpunkte, die der Text selbst als gegenwärtig mögliche bzw. dringliche Predigtziele freigesetzt hat. Sie werden in einem möglichst einfachen Satz als Botschaft und als solcher Botschaft entsprechende ›Mahnung‹ formuliert. Es sind dies keine abstrakten Thesen, sondern sie geben genau die ›Gesprächstemperatur‹ wieder; in ihnen schwingt das ganze Feld der Assoziationen, Zugänge, Anwendungen und Vorbehalte mit, wie das Gespräch sie ergeben hat. Damit geht der Predigtkandidat aus dem Ge-

²⁰ »Ich möchte so gern haben, daß ein Student weiß, was Paulus und Deuterocesaja gesagt und darin gemeint haben, daß er sich einfach und unmittelbar ihren Worten aussetzt. Und es jammert mich, wenn er nur weiß, was Bultmann oder Cullmann oder Wellhausen oder Gerhard v. Rad ›darüber‹ gesagt haben und wie man die Interpretieren des Interpretierten nun seinerseits interpretieren müsse ... Statt der Bibel haben wir nur noch die Kommentare in der Hand. Das ist in symbolischer Umschreibung unser Elend« (H. THIELICKE, *Über die Angst des heutigen Theologen vor dem geistlichen Amt*, Tübingen 1967, 34).

²¹ Vgl. D. RÖSSLER, *Das Problem der Homiletik*, in: *Theologia Practica* 1 (1966) 14–28; R. BOHREN, *Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese*, in: *Predigt und Gemeinde*, Zürich 1963, 85–117. Beide Arbeiten üben, nicht anders als Bastian und Thielicke, Kritik an der klassischen homiletischen Theorie.

sprachskreis in den stillen Raum der Meditation, der Arbeit und des Schlafes der nächsten Tage, in denen die Predigt ausreifen kann. Immer wieder haben wir, wenn zwei Prediger am gleichen Sonntag ihre Übungspredigt hielten, beobachten können, daß sie auch den weiteren Ausbau der Predigt gemeinsam betrieben. Der Hang zur Originalität tritt wie von selbst zurück hinter dem Bestreben, die in der Solidarität des Gesprächs gemeinsam entdeckte Sache so gut und klar wie möglich weiterzugeben. Die Hospitantengruppe, die der Predigt in der betreffenden Pfarrkirche beiwohnt, ist nach solchen Vorgesprächen ganz anders interessiert; die an den Gottesdienst anschließende Predigtkritik ist noch einmal vor allem die Frage nach der Sache selbst, die gesagt werden sollte. Die Predigt hat aufgehört, Sache des Predigers zu sein.

Es dürfte nicht schwierig sein, die hier im homiletischen Arbeitskreis mit Studenten entwickelte Methode²² auf die Pfarrebene zu übertragen. Es braucht nur zwei Dinge dazu: erstens die Überzeugung, daß der Prediger seine Hörer nötig hat, um selber so zu verstehen und so zu predigen, wie er predigen möchte; zweitens jene Geduld und Gelassenheit, die das Geheimnis aller Gesprächsleitung ist, weil sie den andern die Zeit läßt, die sie brauchen, um zu Wort zu kommen. Uns Klerikern fehlt gewöhnlich beides, vor allem aber das zweite, und solange das so ist, steht eine Theologie des Predigtamtes, die den Laien prinzipiell von der innergottesdienstlichen Verkündigung ausschließt, unter Ideologieverdacht.

²² Sie war auch den Alten keineswegs fremd, wie ein schöner Passus bei Petrus Cantor († 1197) beweist: »In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem ... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium; quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur, fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum. Post lectionem igitur sacrae Scripturae, et dubitabilium per disputationem, inquisitionem, et non prius, praedicandum est; ut sic cortina cortinam trahat« (PL 205, 25 AB).

Die unauflösliche Ehe

Drei Beiträge zu einem Problem

Die folgenden Beiträge nehmen von verschiedenem Ausgangspunkt her Stellung zu einem brennenden Problem der heutigen Kirche und ihrer Pastoral. Es spricht ein Sozialethiker zu einem politischen Dilemma, ein Seelsorger aus der Erfahrung mancher menschlichen Tragödie, und ein Seminar von Fachtheologen aus vertiefter theologischer, aber nicht minder engagierter Sicht. Es ist spannend, in der teilweisen Verschiedenheit die Verflechtung der drei Gesichtspunkte, aber auch die gemeinsamen Grundlinien zu entdecken.

Die Redaktion

Jean de la Croix Kaelin Evangelium und bürgerliche Toleranz Zum Problem der Ehescheidungsfrage

Die nachstehenden Überlegungen können für ein äußerst komplexes Problem keine Patentlösung anbieten; es mangelt dem Verfasser auch die genaue Kenntnis etwa der italienischen Situation. Trotzdem hätte man Unrecht, diese Überlegungen *nicht* anzustellen

I. Das Wort des Neuen Testaments

Wir gehen davon aus, daß das Evangelium mit Sicherheit die Unauflöslichkeit der Ehe fordert. (Vgl. die Ausführungen zu Beginn des nächsten Artikels. Die Redaktion.) Die Frage wurde auf dem Konzil – nicht ohne Aufsehen zu erregen – aufgeworfen. Aber selbst wenn man absieht von der traditionellen Lehre und Praxis der Kirche, läßt der Blick auf das Neue Testament keine Zweifel offen. Unsere protestantischen Brüder anerkennen das häufig und rechtfertigen die Ausnahmen mit einer Art Prinzip der »oikonomia« (etwa: Verwalterklugheit), wie es die Orthodoxen kennen. Ungeachtet anderer Praktiken hier oder dort hat die katholische Kirche stets daran festgehalten, daß dort, wo Christus gesprochen, sie keine Autorität zur Dispens hat. Durch eine scheinbar übertriebene Forderung des Gehorsams gegenüber dem Herrn anerkennt die Kirche letztlich den Ernst der menschlichen Liebe und der freibejahten Bindung der Gatten.

»Im Anfang«

Christus fordert die Unauflöslichkeit der Ehe, weil Gott sie »im Anfang« so gewollt habe. Gewiß gibt die sakramentale Ehe als wirksames Zeichen der Einheit Christi und der Kirche dieser Forderung eine neue Bedeutung und Begründung, diese aber ist schon auf natürliche Werte gestützt: den Sinn der personalen menschlichen Liebe, welcher in der *bedingungslosen* Hingabe besteht, und die gemeinsame Verantwortung gegenüber den Kindern.

Auf diesem wie auf anderen Gebieten eröffnet das Evangelium nicht nur eine unbekanntete Sicht der christlichen Existenz als Teilhabe am Mysterium Jesu, sondern es heilt und stärkt die in der Natur des Menschen liegenden Bestrebungen. Darum kann das Evangelium mit Macht auch zu Nichtgläubigen sprechen. Daß die christlichen Gatten das Geheimnis der Einheit der Kirche mit Chri-

Das Evangelium
im Dienste
menschlicher Werte

stus darstellen, hat für die Nichtgläubigen keine Bedeutung, weil diese Wahrheit nur dem Glauben zugänglich ist. Aber viele anerkennen, im Augenblick der Eheschließung oder zeitlebens, die Forderung einer unaufhebbaren Bindung ihrer Liebe. Das Evangelium unterstützt diese tiefste Absicht des Menschenherzens ungeachtet dessen Unbeständigkeit, Schwäche und Irrung.

Kein Christ kann bezweifeln, daß das Evangelium eine Sendung hinsichtlich menschlicher Werte hat, und das Zweite Vatikanische Konzil hat dies deutlich in Erinnerung gerufen.

Diese Behauptung muß also nicht zur Diskussion gestellt werden, wohl aber die Art und Weise, wie diese Sendung zu erfüllen ist. Denn, wie schon Jacques Maritain¹ gezeigt hat, die Anwendung eines Prinzips muß um so analoger sein, je transzendent der Grundsatz ist. Das Licht des Evangeliums entspringt einer reinen Quelle, als daß es an eine einzige geschichtliche Verhaltensweise gebunden werden könnte. Jedes Zeitalter hat sein Klima. Die Moderne ist kein sakrales Zeitalter mehr, in dem »die christlichen Werte die Substanz der Gesellschaftsordnung durchdringen«². Wir stehen in einem säkularisierten Zeitalter. »Die Gesellschaft und ihre Kultur sind zu einer vollständigen Differenzierung und Autonomie gelangt; das ist in sich etwas Normales und entspricht der Unterscheidung des Evangeliums zwischen dem, was Gottes ist und dem, was des Kaisers ist.«³

Schon in seinem Werk *Humanisme intégral* hatte Maritain bemerkt, daß selbst im Idealfall, da eine moderne Gesellschaftsordnung sich am Evangelium inspirieren wollte, die Gesetzgebung gewisse irrtümliche Weltanschauungen oder Verhaltensweisen tolerieren dürfte und müßte⁴ und das Leben der Bürger nur nach dem Sinn der naturrechtlichen Vollkommenheit zu orientieren hätte.

Jedenfalls »wissen die Christen, daß eine neue christlich inspirierte Kultur, sollte es je noch einmal eine solche geben, keineswegs eine Rückkehr zum Mittelalter bedeutete, sondern einen ganz anderen Versuch, mit dem Sauertrieb des Evangeliums die Tiefe der menschlichen Existenz zu durchdringen«⁵. Unter den Folgen dieses Klimawechsels sieht Maritain diese: »Das allgemeine Bewußtsein hat die begründete Überzeugung erworben – um so lebhafter, je mehr die Freiheit bedroht ist –, daß nichts eine größere Gefahr bedeutet sowohl für das irdische Gemeinwohl wie für die überirdischen Wahrheiten des Geistes, als die Schwächung und Ermüdung der inneren Kraftquellen des Gewissens. Das allgemeine Bewußtsein wurde gleich-

¹ J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, Paris 1953, 145.

² C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné* I, Paris 1941, 244.

³ J. MARITAIN, *L'homme* 148.

⁴ S. 180.

⁵ *L'homme* 148.

zeitig aufmerksamer auf die Tatsache, daß die Freiheit der Forschung, selbst auf die Gefahr des Irrtums hin, für die Menschen die Normalbedingung zur Wahrheitsfindung ist. Deshalb ist die Freiheit, Gott auf ihrem eigenen Weg zu suchen, für die, welche aufgewachsen sind, ohne ihn zu kennen, die Normalbedingung, um auf die Botschaft des Evangeliums und die Lehre der Kirche zu hören, wenn die Gnade ihr Herz erleuchtet.«⁶

So wird verständlich, daß die Weise, wie die Kirche auf die politische Ebene Einfluß nimmt, sich ändern muß. Sie muß mehr auf lebenspendende Anregung als auf gesellschaftliche Macht bedacht sein, um der Welt auf der Suche nach einem schwierigen Gleichgewicht zu helfen. Diese mehr »anregende« als »beschützende«, mehr moralische als legale Haltung bringt jedoch auch größere Gefahren mit sich, darunter die, daß die Gesellschaft Normen wählt, welche den objektiven moralischen Normen nicht entsprechen.

II. Bürgerliche Toleranz Eine schwierige Entscheidung

Die Kirche steht heute also vor einer schwierigen Wahl. Soll sie in ihrem Bestreben, zu dienen, ihr ganzes gesellschaftliches Gewicht – durch Druck auf Wähler und Abgeordnete – einsetzen, damit das Zivilgesetz die Verbote aufrechterhält, welche, in sich und nach dem Ideal, der Forderung Jesu nach der ursprünglichen Unauflöslichkeit der Ehe entsprechen? Oder soll sie es ablehnen, einen solchen Einfluß auszuüben, und einen Stil anwenden, der ihrer innerlichen, evangelischen Ausrichtung besser entspricht? Werden – mit anderen Worten – die katholischen Bürger darauf verzichten, unter Anwendung ihrer politischen »Macht« dem ganzen Land ein Gesetz aufzuzwingen, das viele nicht akzeptieren können, weil sie seine Grundlage nicht verstehen? Und ist es als Selbstpreisgabe zu bezeichnen, wenn die Katholiken diesen zweiten Weg wählen? Ich meine: nein. Denn die Kirche würde trotzdem weiterhin die Forderung der christlichen und menschlichen Moral verkünden; sie würde deren Erfüllung weiterhin von ihren Gliedern verlangen, welche über die Kraftquellen der Sakramente verfügen.

Ohne die Menschen zu richten und zu verdammen, würde sie nicht aufhören, ihnen den Ernst der ehelichen Bindung vor Augen zu stellen. Wie können aber die Katholiken, die sich in ihrem persönlichen Leben der Forderung des Evangeliums nicht entziehen dürfen, es mit ihrem Gewissen vereinbaren, daß diese Forderung *nicht* in die bürgerliche Gesetzgebung übergeführt wird?

Eine neue Gesinnung

Ich spreche im folgenden nicht von Italien, sondern von der Schweiz, deren Situation mir genau bekannt ist. In der Schweiz gibt es die zivile Ehescheidung, und sie ist eine wahre soziale Katastrophe. Aber wohlverstanden:

sie ist nicht eine Katastrophe, weil ein Gesetz sie ermöglicht. Ich bin persönlich überzeugt, daß die Katastrophe wahrscheinlich noch größer wäre, wenn es dieses Gesetz nicht gäbe.

Gewiß, die gesetzliche Anerkennung der Ehescheidung trägt zu einer Gewissensverfälschung bei: Was legal ist, besonders, wenn es häufig vorkommt, erscheint schließlich als normal. Und für viele ist das Normale das Moralische. Ein Irrtum wäre es aber, zu meinen, die Existenz dieses Gesetzes sei ein Hauptgrund für die Auflösung der Familie. Vielmehr liegt in der ganzen Entwicklung unserer Gesellschaft der Ursprung dieser Erscheinung. Ohne Zweifel sicherte die Mentalität, welche während Jahrhunderten die Ursache war, eine formale Festigkeit der Ehe, und in bestimmten Randzonen findet man heute noch Beispiele dafür. Aber die Werte der Intimität, der Personengemeinschaft zwischen Mann und Frau, die Ebenbürtigkeit der Frau in der Ehegemeinschaft, all das fehlte zumeist.

Die moderne Gesellschaft hat diese Werte entdeckt, aber leider nicht zugleich die Stabilität der Verbindung aufrechtzuerhalten vermocht. Es hätte gerade einer noch entschiedeneren Vertiefung der personalen Liebe und ihrer Anforderungen bedurft. Man muß diese Sachlage bedauern – was nicht heißt, der Familie von einst nachzutraumern –, aber dies ist die Situation, die man als gegeben annehmen muß.

Unter ihrem Einfluß glauben heute viele Zeitgenossen, trotz Anerkennung der prinzipiellen Unauflöslichkeit des Ehebandes, daß gewisse Extremfälle eine Trennung rechtfertigen – was ja die Kirche auch anerkennt. Aber jene Zeitgenossen haben nicht den Glauben, der einen Mißerfolg, das Kreuz, in einen geheimnisvollen Sieg verwandeln kann; den Glauben, der sie befähigte, selbst im Fall einer notwendigen Trennung das bleibende Band anzuerkennen und dem heroischen Verzicht, der von ihnen gefordert ist, einen Sinn zu geben.

Sind Geschiedene unmoralisch?

Nicht selten hält man in katholischen Kreisen Geschiedene für moralisch minderwertige Menschen und behandelt sie als Parias. Abgesehen von seiner tiefen Ungerechtigkeit gründet ein solches Urteil mehr in sozialem Konformismus – also auf einem »infra-moralischen« Standpunkt – als in einem scharfen Sinn für die in Frage stehenden Werte. Man kann sicher annehmen, daß solche Katholiken am verwundbarsten sind, und daß sie bald – sowie der Konformismus in eine andere Richtung drängt – am lautesten gegen die evangelische Forderung der unauflöselichen Ehe protestieren, weil sie deren wahre Bedeutung nie erkannt haben.

Die Haltung des bewußten Christen besteht m. E. darin, mehr denn je das Gesetz der menschlichen Liebe zu vertreten und zu leben, andererseits aber jene zu achten, welche

seine Auffassung nicht teilen, die ihm ohne die Botschaft des Evangeliums auch fremd wäre.

Nun sehen wir uns hierzulande einer beträchtlichen Zahl von Mitbürgern gegenüber, welche die Gewissensüberzeugung haben, daß Scheidung und Wiederverheiratung in bestimmten Fällen das geringere Übel darstellten. Das Evangelium hat uns die ursprüngliche Absicht Gottes mit der Ehe erkennen lassen; das besagt nicht, daß jene, welche sie nicht kennen, schlechten Glaubens oder unmoralisch seien.

Wie sollen
die Katholiken
sich verhalten?

Das Problem stellt sich somit wie folgt: Müssen die wirklich Gläubigen sich nach Vermögen einer Gesetzgebung widersetzen, welche die Scheidung erlaubt? Wäre das die einzige Art, wie sie der Gesellschaft den Dienst erweisen können, den das Evangelium ihr durch sie erweisen will? Unter der Voraussetzung, daß die Katholiken in einem Land stark genug wären, um ein Scheidungsgesetz zu ändern oder zu verhindern, erscheint folgende Antwort als die richtige: Die Katholiken hätten unrecht, ihren Mitbürgern ein Gesetz aufzuerlegen, das diese weder verstehen noch billigen könnten, dem sie sich also unter Zwang zu unterziehen hätten.

Die Auswirkungen eines solchen Verhaltens der Katholiken wären katastrophal für die Ausstrahlung des Evangeliums. Die Nichtkatholiken, weit entfernt davon, das wahre Gesicht der Kirche zu entdecken, wären in ihrer Auffassung bestärkt, daß die Kirche wesentlich eine soziologische und politische Machtgruppe und deshalb als Gegner zu behandeln sei. Das Übel, das daraus folgte, wäre viel schwerwiegender als dasjenige, welches man zu vermeiden hoffte.

Andererseits führt ein Verbot, das man nicht verstehen kann, zur Heuchelei, zur Revolte und zu jeder Art von Übertretung. Die Einstellung der Bürger würde nicht geändert, sondern sie würden sich mehr denn je jeder Änderung verschließen. Die Unauflöslichkeit der Ehe, rechtlich gesichert, wäre nicht weniger bedroht und preisgegeben, und keine juristische Garantie könnte die Opfer der unvermeidlichen illegalen Verhältnisse schützen.

Ein Thomastext
bringt Klarheit

Im Traktat über das Gesetz erklärt Thomas von Aquin⁷, warum das positive Gesetz, ohne etwas Gottwidriges gutzuheißen, dieses doch tolerieren kann. Es gehört zu den Wesenseigenschaften des positiven Gesetzes, sagt Thomas mit Realismus, den Gegebenheiten der Menschen und der Gesellschaft angepaßt zu werden.⁸ Man kann darum nicht von ihm verlangen, daß es alle Laster und falschen Verhaltensweisen unterdrückt.

Es liegt in dieser Sichtweise eine große politische Weisheit. Die *Toleranz* des zivilen Gesetzes ist gerechtfertigt um des

⁷ *Summa Theologica* I-II, 93, 3, 3.

⁸ A. a. O. 96, 2.

gesellschaftlichen Gemeinwohles willen. Das Gesetz muß in erster Linie dem Umstand Rechnung tragen, daß es auf die Gesamtheit der Bürger zielt. Diese sind nicht in der Tugend vollendet, sagt Thomas. Von Gesetzes wegen alle moralischen Abirrungen unterdrücken zu wollen, würde dem Gemeinwohl mehr schaden als nützen, denn ein unanwendbares Gesetz ist dauernder Übertretung ausgesetzt. Die daraus entstehenden Wirrungen, vorab die Verachtung des Gesetzes, rufen schlimmere Übel hervor, als das Gesetz bekämpfen wollte. Darum, so sagt Thomas, hat der Gesetzgeber nur die schlimmsten Untaten zu bekämpfen, »jene, die anderen zum Schaden gereichen und ohne deren Unterdrückung die Gesellschaft nicht weiterbestehen könnte«.

In zweiter Linie muß das Gesetz den soziologischen Gegebenheiten seiner Adressaten Rechnung tragen. Solche Gegebenheiten können bewirken, daß ein anderswo nützlicheres Gesetz hier und jetzt nicht wünschbar wäre. Um ein Werturteil über ein Gesetz geben zu können, darf man sich nicht nur fragen, ob das, was es vorschreibt, in sich moralisch gut sei oder das Verbotene in sich schlecht. Ein ziviles Gesetz, das die Katholiken verpflichtete, in die Messe zu gehen (wie es das Obristenregime in Griechenland den Staatsbeamten vorschreibt), wäre ein *schlechtes* Gesetz. Ein Gesetz, das die private Homosexualität unter Strafe stellte, wäre ebensowenig ein gutes Gesetz. Man kann den Wert eines Gesetzes nur messen in Funktion einer konkreten soziologischen Situation und unter Berücksichtigung aller Elemente.

Eine Anwendung
der Erklärung über
die Religionsfreiheit

Eine weitere Unterstützung erhält der hier dargelegte Standpunkt von der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit. Diese befaßt sich nämlich nicht so sehr mit den Pflichten des Gewissens gegenüber der Wahrheit (obwohl sie darauf anspielt: n. 2 und 3), sondern mit den Beziehungen zwischen Personen und besonders zwischen Personen und der öffentlichen Gewalt. Diese Beziehungen gründen auf der Tatsache, daß die religiöse Freiheit ein Grundrecht jeder menschlichen Person ist.

»Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie jeglicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.« (n. 2)

Pietro Pavan zeigt in seinem Kommentar zur Erklärung, daß die religiöse Freiheit auch das Recht des Atheisten einschließt: »Die Träger des Rechts auf religiöse Freiheit

sind vor allem menschliche Wesen als Personen. Dieses Recht eignet darum allen, Gläubigen wie Nicht-Gläubigen. Die Konzilsväter haben bewußt den Ausdruck ›in re religiosa‹ = ›in Sachen der Religion‹ gewählt, um das Feld so weit wie möglich zu stecken. Der Atheist gibt dem religiösen Problem eine negative Lösung; aber unzweifelhaft gehört auch sie zu den Sachen der Religion.«⁹

Wohl weiß das Konzil, daß diese Freiheit gewisse Grenzen kennt, jene, welche sichern, daß »die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden« (n. 4).

Die öffentliche Gewalt hat die Pflicht, die Gesellschaft gegen mögliche Mißstände zu schützen, aber »nur nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen und wie sie für den wirksamen Rechtsschutz im Interesse aller Bürger und ihrer friedvollen Eintracht erforderlich sind, auch für die hinreichende Sorge um jenen ehrenhaften öffentlichen Frieden, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht und schließlich für die pflichtgemäße Wahrung der öffentlichen Sicherheit. Dies alles gehört zum grundlegenden Wesensbestand des Gemeinwohls und fällt unter den Begriff der öffentlichen Ordnung. Im übrigen soll in der Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten, wozu nach dem Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, und sie darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist.« (n. 7)

Wir glauben nicht, daß die Erlaubnis zur zivilen Scheidung notwendig einen jener Mißstände darstellt, welche die Erklärung brandmarkt. Leider bedeutet die Unauflöslichkeit der Ehe für viele unserer Mitbürger kein unaufgebares Gut mehr. Im Gegenteil würde vielen die Verweigerung der Scheidung unter bestimmten Umständen als unerträgliche Schikane erscheinen, die noch größere Übel hervorriefe. Auch wenn ein Katholik die Ansicht nicht teilt, so darf er sie weder ignorieren noch ihren Argumenten jeden Wert absprechen. Denn es gibt ja wirklich tragische Situationen, wo nur die Autorität des Wortes Gottes die Argumente aufwiegen kann.

Unter den beschriebenen Bedingungen besteht also der wahre Dienst, den die Katholiken in dieser Sache ihren Mitbürgern leisten können, nicht im Aufdrängen eines Gesetzes, welches die Gesellschaft ebenso schlecht ertragen würde wie ein geschwächter Organismus ein gegenindiziertes Medikament. Der Dienst bestünde vielmehr in folgendem:

1. zu erklären, warum sie ein Gesetz tolerieren, das für sie selbst nicht annehmbar ist;
2. den Standpunkt des Evangeliums weiter zu Gehör zu bringen, was dann zweifellos überzeugender wäre;

Im Dienst
der politischen
Gemeinschaft

3. für eine »gute« Gesetzgebung zu sorgen, welche die Scheidung nur dort ermöglicht, wo nach menschlichem Ermessen der Mißerfolg endgültig ist, welche die Rechte aller Betroffenen, besonders der Kinder, so wenig wie möglich verletzt, und welche für die betroffenen Kinder die bestmöglichen Anordnungen trifft.

Wer in einer solchen Haltung eine Selbstpreisgabe der Kirche zu sehen geneigt ist, hängt vielleicht noch an einem kirchlichen Beeinflussungsstil aus der Zeit der »Christianitas«, welcher der heutigen säkularen Gesellschaft nicht mehr angemessen ist. Aber anerkennen solche nicht auf anderen Gebieten die Unterscheidungen, die hier einschlägig wären? Um ein Beispiel zu nennen: Solche Katholiken billigen sicher nicht den Atheismus. Und doch würde ihnen ein Gesetz, welches atheistisch orientierte Parteien verböte, mit Recht als ungerecht und bar politischer Weisheit erscheinen.

Ist es nicht ein Fortschritt, zu erkennen, daß die Wahrheit immer nur durch ihr eigenes Licht verteidigt werden kann, und daß die Achtung vor der Gewissensentscheidung des anderen die erste Bedingung ist, um diesen anderen für die Wahrheit zu bereiten und zu öffnen?

(Übersetzt von Prof. Dr. Alois Müller)

Norbert Wetzel
Bemerkungen
zur Unauflöslichkeit
der Ehe

Die folgenden Überlegungen sind aus der Praxis der Telefonseelsorge erwachsen. Sie werden mitgeteilt als Anregung zu einer innerkirchlichen Diskussion, die es bisher über diese Fragen noch nicht gibt.

Etwas vereinfacht lassen sich die Gespräche, in denen die Unauflöslichkeit der Ehe zur Frage wird, in drei Gruppen aufteilen.

a) Katholiken, die »in Scheidung leben«, die also schon zivilrechtliche Schritte unternommen haben oder gerade geschieden sind, wollen wissen, wie die Kirche die Scheidung ihrer Ehe beurteilt, ob sie als Geschiedene noch zu den Sakramenten gehen dürfen usw. Lassen sie sich in ein Gespräch ein, dann kann dieses helfen, die Ursachen für das Scheitern der Ehe zu klären und die verborgenen Motive zu erhellen. Gewöhnlich mündet es in die meist ausgesprochene Frage nach dem zukünftigen Leben als Geschiedener.

b) Gespräche mit Katholiken, die wieder heiraten wollen, obwohl einer der Partner geschieden ist, beginnen mit der Frage nach der Möglichkeit einer kirchlichen Trauung und führen dann dazu, die meist unbewußten Gründe für das Zerbrechen der ersten Ehe aufzudecken; es sei denn, der Seelsorger erklärt nach Kenntnisnahme der kirchenrechtlich erheblichen Tatbestände eine kirchliche Nichtigkeitserklärung, bzw. eine Trauung, kurzangebunden für unmöglich. Sehr oft fördert eine längere Aussprache zu-

tage, daß einer der Partner der ersten Ehe aufgrund seiner neurotischen Persönlichkeitsstruktur zur Ehe unfähig war. Massive Übertragungen und Projektionen (etwa einer überaus starken Vater- oder Mutterbindung) waren die zum Eheabschluß treibenden (unbewußten) Motive, so daß von einer freien Entscheidung kaum die Rede sein kann. Ist den Partnern einer zerbrochenen Ehe, die keine war, zuzumuten, ihr Leben als Ehelose zu verbringen und damit u. U. in ihren individuellen Reifungsmöglichkeiten zu verkümmern? Kirchliche Ehenichtigkeitsprozesse sind selbst dann, wenn sie erfolgreich scheinen, viel zu langwierig, für alle Beteiligten eine große Belastung und berücksichtigen in keiner Weise die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie. Was also kann der Seelsorger geschiedenen Katholiken sagen, die den festen Willen haben, wieder zu heiraten, und zugleich ernsthaft bestrebt sind, vor Gott und ihrem Gewissen verantwortlich zu entscheiden?

c) Die schlimmen Folgen der Verweigerung der sakramentalen Gemeinschaft wegen der kirchenrechtlichen Ungültigkeit der Zweitehe zeigen sich in Gesprächen mit Katholiken, die unter den kanonischen Sanktionen leidend zum Priester kommen. Oft ist auch ihre zweite Ehe in eine Krise geraten. Die Fehler, die die erste Ehe zerstörten, wurden wiederholt. Die kirchenrechtliche Ungültigkeit war ein unbewußt wirksames Motiv, sich dem Partner in letzter personaler Tiefe zu verweigern. Nicht selten führt der Eindruck, in einem das Heil gefährdenden Konflikt mit der Kirche zu leben, den Gläubigen sogar zu schweren seelischen und körperlichen Krankheiten. In konfessionsverschiedenen Ehen wirkt zudem das Bestreben des katholischen Partners, seine Ehe »in Ordnung zu bringen«, für den evangelischen Gatten oft beleidigend und gefährdet die Ehe.

Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen soll zunächst der Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse bedacht werden, dann beschreiben wir kurz die Aussagen des Neuen Testaments und der kirchlichen Traditionen, um schließlich zu überlegen, wie eine zeitgemäße christliche Praxis aussehen könnte.

I. Zum gesellschaftlichen Wandel

Etwas summarisch kann gesagt werden, daß bis zum Beginn des industriellen Zeitalters die Unauflösbarkeit eines rechtlich begriffenen Ehebandes zur Erhaltung der Sozialordnung notwendig war. Die Probleme des Erbrechtes und der Legitimität der Kinder, die niedrige Lebenserwartung und die Notwendigkeit einer wirtschaftlichen Sicherung der Nachkommen erforderten Stabilität. Die stützende Funktion einer Großfamilie und die geringere Bedeutung einer personalen Bindung der Gatten machten diese Lösung durchführbar. Tatsächlich waren Scheidungen selten.

Diese Verhältnisse haben sich gründlich gewandelt. Die

Kleinfamilie, die nur noch durch die personale Beziehung der Gatten gesichert ist, ist die Regel. Zerbricht die Liebe, die die Gatten verbunden hat, dann muß die Gesellschaft einspringen. Meist ist eine staatsrechtliche Scheidung die einzige Möglichkeit für ein menschenwürdiges Dasein der Partner und der Kinder. Insofern der Staat eine innerlich unhaltbare Verbindung äußerlich zu entwirren hilft und eine Wiederheirat zuläßt, erscheint er oft barmherziger als die Kirche.

Wie uns die Statistik belehrt, nehmen »Frühehen« an Zahl zu. Ihre wirtschaftliche Sicherung ist oft ungenügend und die Gefahr ehezerstörender Projektionen besonders groß. So haben sie häufig den Charakter einer Probeehe. Die Scheidungsziffer bei Partnern zwischen 20 und 30 Jahren ist dementsprechend hoch. Zweitehen, die auf solche »Frühehen« folgen, sind dann erstaunlich fest.

Wegen der hohen Lebenserwartung in Mitteleuropa sind Ehen, die 30–50 Jahre dauern, keine Seltenheit. Sie stellen wesentlich höhere Anforderungen an die Gatten als Ehen in früheren Jahrhunderten. Der Geschiedene aber sieht, anders als früher, wenn er nicht wieder heiratet, Jahrzehnte eines einsamen Lebens vor sich, ohne auf die Geborgenheit in einer Sippe hoffen zu können. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß trotz Brautunterricht und kirchlicher Verkündigung die vom Staat gegebene Möglichkeit der Ehescheidung mit nachfolgender Wiederheirat die Bewußtseinslage auch gläubiger Christen verändert, d. h. in einer Krise den unbedingten Willen vermindert, auch unter Schwierigkeiten an der Ehe festzuhalten.

II. Grundtexte des Neuen Testaments

Im Neuen Testament finden wir vier formal sehr verschiedenartige Stellengruppen¹:

1. In der zweiten Antithese der Bergpredigt (Mt 5,27–28) verschärft und überbietet Jesus das alttestamentliche Gesetz (Ex 20,14). Vom Jünger wird als Grundhaltung eine »im Herzen« zu bewahrende, nicht mehr rechtlich faßbare eheliche Treue und Einheit gefordert. Ehebruch geschieht vorgängig zu allem äußeren Verhalten »im Herzen«.

2. Das (künstliche) Streitgespräch (Mk 10,2–9) steht im Zusammenhang der Jüngerbelehrungen (zu wichtigen Fragen des Gemeindelebens), die durch die Leidensweisungen vor dem Einzug in Jerusalem gegliedert sind. Der Kernsatz (V. 9) lautet: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden.« Der Formulierung nach ist dieser Spruch ein ethisches Zielgebot, ein Ideal, das

¹ Es gibt bisher m. W. noch keine ausführliche form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der synoptischen Texte. Daher müssen wir uns mit Andeutungen begnügen. Vgl. H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967. In *Bibel und Leben* 9 (1968) erscheint in Heft 3 ein Aufsatz von R. PESCH, *Die neutestamentliche Weisung für die Ehe*.

angibt, wie es ›eigentlich‹ sein sollte, das man aber nie vollständig erfüllt hat (vgl. das Liebesgebot Mk 12, 30f). Mt 19, 3–8 gibt gegenüber Mk die Pharisäerfrage historisch zutreffender wieder im Hinblick auf die Streitfrage der rabbinischen Schulen; doch wirkt sich hier auch schon die gemilderte Gemeindepraxis in Sachen Scheidung aus. Mt schafft einen lebendigen Dialog und gleicht ihn der geläufigen, festgeprägten Form solcher Diskussionen in rabbinischen Kreisen an. Das ganze Streitgespräch ist in der vorliegenden Form schriftgelehrte Gemeindegemeinschaft zur Begründung von Mk 10, 9 par. Unter den Jüngern sind nach dem Zusammenhang bei Mk die Christen vorgestellt. Gegenüber den unter 3. genannten Stellen fällt auf, daß schon die Scheidung als solche auf »Herzenshärte« zurückgeführt wird. Insofern Scheidung als gegen die ursprüngliche Ordnung geschehend verurteilt wird, entsprechen sich das »eschaton« als ethisches Ziel und die »archä« als von Gott gestifteter Anfang.

3. Die dritte Gruppe bilden die Gemeindegemeinschaften der Synoptiker und des 1. Korintherbriefes. Solche »Sätze heiligen Rechts«² finden sich auch sonst im Neuen Testament.

a) Diese für die Praxis der Gemeinden formulierten Regeln (Mk 10, 10–12, Mt 19, 9, Lk 16, 8; vgl. Mt 5, 31f) sind schon in Q enthalten, entstammen also der vorsynoptischen Tradition. Die Mk-Fassung ist gekennzeichnet durch die für Mk typische Einleitung (esoterische Jüngerbelehrung) und die Anpassung an römische Rechtsverhältnisse. Die hinter Mt stehenden Gemeinden haben eine mildere Praxis: eheliche Untreue (porneia) gilt als Ausnahme von der Regel.³ Jesus ist bei Mt als der neue Moses, der Gesetzgeber des neuen Bundesvolkes vorgestellt: Er verkündet (besonders in der Bergpredigt) die nova lex als Erfüllung der alten Thora (vgl. 5, 17). Von daher sind die Gemeindegemeinschaften bei Mt stärker »gesetzlich« verstanden, was die Einfügung der Ausnahme verständlich macht.

Beachtenswert ist, daß in der Formulierung der Regeln erst Scheidung und nachfolgende Wiederheirat den Ehebruch ausmachen (entgegen Mk 10, 9 par).

b) Die paulinische Gemeindegemeinschaftenweisung (1 Kor 7, 10f, 15f), in der Formulierung noch nicht so geprägt, bestimmt, daß sich eine Frau nicht von ihrem Manne trennen darf; ist dies aber doch geschehen, so muß sie unverheiratet

² Vgl. E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 69–82.

³ Dieses Verständnis der berühmten »Klausel« in Mt 19, 9 und 5, 32 ist heute fast einhellige Ansicht der Exegeten. Daher sehen wir von einer Diskussion anderer Erklärungsversuche ab (vgl. diese bei R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962, 103–107). Im übrigen würde sich durch eine andere Interpretation unsere Gesamtauffassung nicht wesentlich verändern.

bleiben. Dasselbe gilt für den Mann. Ausdrücklich bezieht sich Paulus hier auf ein Gebot des Herrn. Er kennt offenbar nur eine ›Scheidung‹ durch den Tod eines Partners (V. 39; vgl. Röm 7,2).

Aus eigener Vollmacht schränkt Paulus (V. 15f) diese Vorschrift ein bei halbchristlichen Ehen, wenn der nichtchristliche Partner sich trennen will: Um des Heiles, des Glaubens willen, ist also eine Ehe auflösbar! Aus dem Zusammenhang des Kapitels ergibt sich, daß Paulus hier auf dem Hintergrund der Erwartung des bevorstehenden Weltendes (vgl. 7,29.31) und der Wiederkunft des Herrn spricht. Freilich sagt er auch: »Jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen worden ist« (7,20; vgl. auch V. 17).

4. Eben erwähnt sei noch Eph 5,21–33: Im Zusammenhang einer »Haustafel« wird hier das Verhältnis der Ehegatten zueinander auf das Verhältnis Christi zur Kirche gedeutet. (Näheres s. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1967, 252–280.)

Wir fassen zusammen: Jesus (bzw. die älteste Tradition) fordert für die Ehe als innere Haltung Treue und ausschließliche Hingabe, nicht nur das äußere Vermeiden vollendeter ehelicher Untreue; d. h. die Ehe des Christen soll prinzipiell unauflöslich sein im Sinne eines Zielgebotes oder Ideals. Entsprechend dem Gesamtverständnis der Bergpredigt heißt das aber, daß daraus nicht unmittelbar konkrete Anweisungen für den Einzelfall ableitbar sind, denen absolute Verbindlichkeit zukommt (Mt 5,31f paßt nicht zu den übrigen Antithesen⁴).

Paulus und die Synoptiker ziehen aus diesem Grundansatz für die Gemeindepraxis je verschiedene Folgerungen rechtlicher Natur: 1 Kor 7 formuliert angesichts des nahen Endes ein absolutes Wiederverheiratsverbot, das nur die um des Heiles willen gegebene Ausnahme zuläßt. Für die Gemeinden der Mk/Lk-Tradition ist Scheidung mit nachfolgender Wiederheirat Ehebruch, d. h. wohl eine aus der Jüngerschaft und aus der anbrechenden Königsherrschaft Gottes ausschließende Schuld (vgl. Mt 5,20 1 Kor 6,9). Die Mt-Tradition nimmt von dieser Regelung den Fall der Untreue eines Partners aus.

Angesichts dieses Befunds⁵ und der Gesamtintention der Verkündigung Jesu ist zu fragen, inwieweit nicht überhaupt jede Art gesetzlich verbindlicher Regelung der Ehescheidungspraxis unter das Verdikt Mk 2,27 fällt: »Der Sabbat ward gemacht um des Menschen willen,

⁴ Auf den Spruch von Ehescheidung und Unzucht folgt unmittelbar das absolute Verbot der Eidesleistung (Mt 5,33). Wer Mt 5–7 ›gesetzlich‹ versteht, würde der kirchlichen Gesetzgebung widersprechen, die in bestimmten Fällen den Eid vorschreibt.

⁵ Nebenbei sei bemerkt, daß diese Stellen und auch das Alte Testament keine Folgerungen für eine naturrechtliche Unauflösbarkeit der Ehe zulassen. Eine naturrechtlich begründete Unauflösbarkeit des Ehebandes ist angesichts der Variationsbreite der Eheformen in der Geschichte zumindest ideologieverdächtig.

nicht der Mensch um des Sabbats willen.« An dieser Stelle hebt Jesus die für die jüdische Religion zentrale, in der Schöpfungsordnung (vgl. Gen 1) verankerte Form der Gottesverehrung auf, insofern sie nicht mehr dem Menschen dient, sondern starres Gesetz wurde. Das führt nach der Darstellung des Mk direkt zum Todesbeschuß der Pharisäer (Mk 3, 6). Hat sich nicht die römisch-katholische Tradition in Sachen Ehescheidung einer jüdischen, d. h. unchristlichen ›Gesetzlichkeit‹ angenähert und so ein entscheidendes Moment der Verkündigung Jesu vernachlässigt? Das Recht, das zahllosen Geschiedenen die kirchliche Legitimation ihrer zweiten Ehe und die Sakramente verweigert, müßte auf dem Hintergrund von Mk 2, 27 überprüft werden. Der Mensch steht über der Sache, auch über einem noch so idealen Prinzip.

III. Kirchliche Traditionen

In der auf die neutestamentliche Zeit folgenden Entwicklung werden der Grundansatz und die schon im Neuen Testament sichtbaren Anfänge einer Regelung der Ehescheidungsfrage verschieden entfaltet.

1. Die römisch-katholische Tradition steht den Gemeindeformen bei Mk/Lk und Paulus am nächsten. Unter dem Einfluß des römischen Rechts wurde (endgültig in der Hochscholastik) ein unauflösbares Eheband konstruiert, so daß Scheidung (mit der Möglichkeit der Wiederheirat) eine rechtliche Unmöglichkeit wurde. Erst das Trienter Konzil legt die katholische Ehelehre in diesem Punkt fest, und zwar in einer im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen sehr vorsichtig gewählten Formulierung: Es wird die Meinung verurteilt, die Kirche irre, wenn sie an der Unauflösbarkeit des Ehebandes auch bei Ehebruch festhält. (*DS* 977 = *NR* 657) Die Regelung der römisch-katholischen Tradition übersah nicht nur den Zusammenhang in 1 Kor 7, sondern vor allem, daß auch die Gemeindeformen der Synoptiker nur Versuche sind, dem Ideal Mt 5, 27f in der Praxis einigermaßen gerecht zu werden.

2. Die ostkirchliche Tradition bezieht sich auf die Gemeindeformen des Mt. Freilich ist auch hier die Gefahr, über einer als Gesetz verstandenen Regelung (bei ehelicher Untreue eines Gatten ist die Scheidung möglich) die Intention von Mt 5, 27f zu verfehlen.⁶

3. Die reformatorische Tradition bemüht sich, dem Ideal Mt 5, 27f und dem Kernwort Mk 10, 9 par zu entsprechen. Ein völliger Verzicht auf rechtliche Bestimmungen kann sich freilich nicht auf das Neue Testament berufen, das

⁶ Es ist umstritten, ob die ostkirchliche Tradition historisch auf die sich bei Mt zeigende Praxis früher Gemeinden zurückgeht. Eine genaue Untersuchung fehlt. Vgl. die Intervention des melkitischen Patriarchen E. Zoghbi auf der 4. Sitzungsperiode des Konzils (*Herderkorrespondenz* 19 [1965] 684) und O. ROUSSEAU, *Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen*, in: *Concilium* 3 (1967) 322–334.

Gemeinderegeln kennt und nicht ohne sie auskommt. So haben viele Landeskirchen doch eine Art ›Notverordnung‹, die gründliche Prüfungen vor einer kirchlichen Wiedertrauung vorschreibt.

IV. Gesichtspunkte zur christlichen Praxis

1. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist als christliches Zielgebot und Ideal nach Mt 5,27f unabdingbar und muß in Verkündigung und Unterricht festgehalten und betont werden. Auch in gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen gehört der Wille zu lebenslanger Treue zu den Grundvoraussetzungen der Ehe.

Dennoch gibt es keine für alle Zeiten gültige rechtliche Regelung hinsichtlich der Ehescheidung bzw. der Wiederheirat. Denn solche Gesetze sind immer in Gefahr, das Mt 5,27f Gebotene zu verfehlen. Dies geschieht z. B., wenn eine langjährige Ehe aufgrund der Nichteinhaltung der kanonischen Form als ungültig betrachtet und daher unbesehen die kirchliche Trauung einer Zweitehe vorgenommen wird.

Darüber hinaus darf nicht vergessen werden: Wer das Wort Jesu zum Maßstab der Unbedingtheit seiner Hingabe an den Partner in der Ehe macht, wird zwar offen dafür sein, auch im Scheitern seiner Ehe, auch nach einer Scheidung am ursprünglichen Ja zum andern unverbrüchlich festzuhalten. Aber die aus dem Glauben erwachsende Kraft zu dieser Treue ist Geschenk, nicht (auch kirchlich nicht) erzwingbare Forderung an alle, die dem Namen nach Christen sind. Nicht alle, die getauft sind und heiraten, schließen und führen eine christliche Ehe. Für viele bleibt die geforderte Unauflöslichkeit der Ehe eine Theorie. Muß die Kirche nicht bei vielen ihrer Glieder mit jener »Herzenshärte« rechnen, die Jesus als Begründung für die Regelung der mosaischen Religion anführt? Gibt es nicht viele vor- oder achristliche Ehen von ›Christen‹? Auch hier gilt Mt 19,12: »Wer es fassen kann, der fasse es!« Andererseits kann die Kirche nicht auf Gemeinderegeln verzichten; denn sonst würde dem unter evangelischen Christen oft vorhandenen falschen Eindruck Vorschub geleistet, man könne als Geschiedener beliebig wieder kirchlich getraut werden, d. h. die Unauflöslichkeit der Ehe bliebe leere Formel.

2. Regelungen, die weder das Wort der Schrift verraten noch unzumutbare Lasten anderen auferlegen (vgl. Mt 23,4), müßten folgendes gewährleisten:

a) Vor oder nach einer Scheidung müßte eine seelsorgliche Beratung angeboten werden, die das Geschehene klären hilft und zur Entschiedenheit bezüglich des weiteren Lebens führt, aber nichts präjudiziert.

b) Geschiedene, die wieder heiraten wollen und um die Zustimmung der Kirche bitten, sollten zur Inanspruchnahme einer Beratung verpflichtet werden. Diese Beratung hätte eine doppelte Aufgabe wahrzunehmen: Ein-

mal sollte sie Geschiedene davor schützen, die alten Fehler in der neuen Ehe zu wiederholen. Zum andern hätte sie der kirchlichen Instanz ein menschlich und christlich verantwortbares Urteil zu ermöglichen. Dieser Aufgabe kann nur ein Team entsprechen, dem mindestens ein tiefenpsychologisch ausgebildeter Eheberater, ein Jurist und ein Seelsorger angehören sollten. Diese hätten u. a. zu klären, ob überhaupt eine Ehe zustande gekommen war. Einer oder beide Partner waren vielleicht so stark an infantile Abhängigkeiten fixiert, daß nur eine Scheinehe geschlossen wurde, die dann in der Folge an der Neurose zerbrach, mit der sie begonnen wurde. Wie immer, das Urteil der kirchlichen Gemeinschaft hat nach seelsorglichen, nicht nach juristischen Gesichtspunkten zu ergehen und muß die Gewissensentscheidung der Beteiligten achten. Die gesamten Lebensumstände der Partner, das Wohl ihrer Kinder und der unbewußte Hintergrund ihrer Entscheidungen sind ebenso zu wägen wie ihre Einstellung zum Glauben und die Rücksicht auf ihr Heil. Predigt, Gebet und Segen dürfen am Anfang einer neuen Ehe nicht einfach generell verweigert werden. Gläubige Katholiken, die in einer zweiten Ehe leben, sollten nicht auf die Hilfe der Sakramente verzichten müssen. Gerade sie verlangen oft nach einer Stärkung durch Bußsakrament und Eucharistie, um ihr Leben aus dem Glauben meistern zu können.

c) Mindestens für den Bereich der nationalen Bischofskonferenzen ist die Bildung einer ähnlichen Kommission aus Psychologen, Juristen und Seelsorgern dringend erforderlich. Sie sollte Richtlinien und Entscheidungskriterien ausarbeiten, nach denen im einzelnen in der Beratung Geschiedener vorgegangen werden kann. Ihr wären auch Überlegungen zu der Frage aufzugeben, was seelsorglich zu tun ist, wenn sich in der Beratung zeigt, daß eine gültige und gelebte Ehe am schuldhaften Versagen eines Gatten oder am Aussterben der Liebe zwischen den Partnern zerbrochen ist.

Der Verfasser hofft, daß in der Öffentlichkeit der Kirche endlich ein Gespräch der verschiedenen Fachrichtungen über die Praxis der Kirche bei Ehescheidung und Wiederheirat in Gang kommt, damit eine unserer Zeit entsprechende, barmherzige christliche Regelung gefunden werden kann.

Thesen
zum theologischen
Problem der Ehe*

Aufgrund der Referate und Diskussionen wurden die Teilnehmer in folgenden Punkten zu gemeinsamer Sicht geführt:

A. Grundlagen

1. Im Gegensatz zur jüdischen Scheidungspraxis zur Zeit Jesu, die aus dem Zugeständnis der Scheidung ihre Legitimität folgert, gibt das Neue Testament den Blick frei auf den ursprünglichen, für jede Ehe konstitutiven Willen Gottes: daß sie, als höchste Liebesgemeinschaft von Mann und Frau, Zeugnis des Liebes- und Gemeinschaftsverhältnisses Gottes zum Menschen und darum unauflöslich ist (Mt 19,3-12; Gen 1 und 2).

2. Die Ehe wird von Anfang an im Horizont des Bundes gesehen. Sie ist so berufen, als Abbild der Liebe Christi zu seiner Kirche die Fülle des Kircheseins in der ihr eigenen Weise zur Entfaltung zu bringen (Eph 5,21ff). Diese Berufung gilt grundsätzlich für jede eheliche Verbindung – es ist alles auf den Bund hin geschaffen (Kol 1,15f) – kommt aber nur in der Gemeinde zu voller Erkenntnis, Erfahrung und Erfüllung.

Die Kirche schafft also nicht die Ehe – sie bleibt eine Wirklichkeit des Schöpfungsbestandes durch alle geschichtlichen Wandlungen hindurch –, aber sie läßt sie in ebendieser Eigenschaft zu ihrer vollen Wahrheit gelangen.

B. Ehe und Gesellschaft

1. In der Ehe als personaler Liebesgemeinschaft ergänzen sich Mann und Frau zum vollen gemeinschaftlichen Menschsein, welches seinen Sinn und Charakter aus dem Geheimnis der Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes empfängt (Eph 3,15). Die Unterschiede von Mann und Frau, in ihrer Leiblichkeit gründend, sind im Sinne der Rücksichtnahme zu bedenken, bleiben jedoch in ihrer konkreten Darstellung für den jeweiligen gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext offen und dürfen nicht metaphysisch verfestigt werden.

(Die nachfolgende These gelangte an der Tagung nicht mehr zur Diskussion, erscheint aber den Berichterstattem vom ganzen des Themas her als unerläßlich.)

2. Der Ehe als geschlechtlich erfüllter Liebesgemeinschaft eignet eine innere Ausrichtung auf die Fruchtbarkeit im Kind. Die Ehe behält aber ihre Vollkommenheit als Liebesgemeinschaft, wenn ihr das Kind versagt bleibt.

3. Die Ehe ist nie reine ›Privatsache‹ des Paares, sondern der Bezug zum Ganzen menschlicher Gemeinschaft ist ihr wesenseigen. Die Ehen müssen Aufgabe und Sorge der Gemeinschaft sein, und das Ehepaar übernimmt als solches Verantwortung vor und gegenüber der Gemeinschaft. Ein Menschenpaar versündigt sich, wenn es sich dieser Wechselbeziehung zur Gemeinschaft verweigert.

* Aus dem von der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft vom 4.-6. April 1967 in der Paulus-Akademie in Zürich durchgeführten Seminar über die Ehe.

4. Von jeder zivilen Gemeinschaft muß darum eine Gesetzgebung gefordert werden, welche den Ehen öffentlichen Stand gibt und ihre Grundbedingungen ordnet, und jede Ehe ist als natürliche Institution zunächst in diese Ordnung eingewiesen. Ihr gegenüber hat aber zugleich die Kirche die prophetische Aufgabe der Verkündigung des Gotteswillens zu erfüllen.

C. Ehe und Kirche

1. Die Ehe von Christen hat und schafft einen besonderen ekklesiologischen Bezug, weswegen das Leben der Gemeinde auch zu den Inhalten christlicher Ehe gehört. Die Ehe von Christen ist berufen, durch das Beispiel ihrer Verwirklichung Licht der Welt zu sein.

2. Die Ehe ist auch der Gemeinde aufgegeben; in ihren verschiedenen Strukturen soll die Gemeinde die Ehe tragen und durch Fürbitte, Verkündigung, Theologie, Seelsorge und mitmenschliche Hilfe ihrer Erfüllung dienen. Die kirchliche Trauungsliturgie ist die Anerkennung der Verantwortung sowohl der Gemeinde für die Ehe als auch der Eheleute für die Gemeinde.

3. Aus diesem Verhältnis zwischen Ehe und Gemeinde erhellt sich der Sinn einer eigenen kirchlichen Ehedisziplin. Die römisch-katholischen Diskussionsteilnehmer spüren das Erfordernis einer Neusicht der kanonischen Bestimmungen, welche vor allem der Ehe als natürlicher Institution mehr Rechnung tragen würde (gegen Ungültigkeitsgründe rein kirchlichen Rechts), während die Vertreter der evangelischen Kirchen für sich das Bedürfnis nach einer klareren und verbindlicheren Ordnung empfinden.

4. Da die Ehe berufen ist, Abbild der Liebe Christi zu seiner Kirche zu sein, gehört ihre Unauflöslichkeit zu ihrer Verheißung und zu ihrem Wesen. Darum erkennt der Glaube die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als Gesetzeslast, sondern eben als Verheißung, die er freudig bejaht und festhält.

Im Verhältnis der kirchlichen Disziplin zur Unauflöslichkeit der Ehe würde katholischerseits größere Zurückhaltung in rechtlichen Folgerungen ein theologisch und pastoral differenzierteres Verhalten erlauben gegenüber nicht mehr rückgängig zu machenden Zweitehen; umgekehrt würden in den evangelischen Kirchen bestimmtere Richtlinien diesen Zweitehen gegenüber das Unbehagen darüber beseitigen, an das Wort Christi von der Unauflöslichkeit der Ehe keinerlei praktische Folgen knüpfen zu können.

Neustrukturierung der Kirche

Drei Voten aus dem jungen deutschen Diözesanklerus

Votum für den Priester-
und Seelsorgerat
der Diözese
Freiburg/Br.
erarbeitet von Vikaren
der Diözese Freiburg
im Februar 1968.

Vorbemerkung

Besser als eine theoretische Abhandlung zeigen diese von Ordinanden und Vikaren deutscher Bistümer erarbeiteten Voten die konkreten Fragen, denen heute die Kirche gegenübergestellt ist und für die eine Lösung zu finden ist, wenn nicht lebendige Impulse an zu starren Formen verlöschen sollen.

Wir drucken diese Voten hier ab, um unseren Lesern einen Einblick in die Bemühungen gerade der jüngeren Generation von Klerikern zu einer zeitgemäßen Neuorientierung kirchlicher Strukturen zu geben; zugleich sollen diese Vorschläge Anregung sein, eigene Gedanken und Erfahrungen zur Lösung dieser Probleme beizusteuern.

Die Redaktion

In einer Zeit rapider wissenschaftlicher, technischer und gesellschaftlicher Entwicklung, in einer Zeit äußerster Bedrohung der Menschheit durch Hungerkatastrophen und systematische Menschenvernichtung, werden Christen mit unerhört neuen Aufgaben konfrontiert. Ein nüchterner Beobachter muß dabei einen »zunehmenden Geltungsschwund der Kirche in unserer modernen, urbanen, hochbevölkerten, kybernetischen, sozialökonomisch unabhängigen und kommunikativ-mobilen Gesellschaft«¹ feststellen.

Die Kirche scheint »unvorbereitet, ungeschickt und machtlos den in eine mächtige Zukunft weisenden Erscheinungen« gegenüberzustehen. »Das kirchliche Christentum befindet sich im Verfall«, und zwar vor allem deswegen, weil die Verkündigung der Heilsbotschaft weitgehend nicht die erwartete Befreiung, Ermutigung und Hoffnung schenkt.² Diese Ohnmacht der Verkündigung steht in einem ursächlichen Zusammenhang mit einer feudalistischen Machtgestalt der Kirche, mit einer gesellschaftlich längst überholten autoritären Struktur, die zu lähmender Immobilität führt und die die Verkündigung und das christliche Leben behindert.³

Alfred Delp schreibt kurz vor seinem Märtyrertod: »Die Kirchen scheinen sich durch die Art ihrer historisch gewordenen Daseinsweise selbst im Wege zu stehen. Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig um des Lebens willen von der Lebensweise trennen, wird die geschehende Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen.«⁴

Die häufige Wirkungslosigkeit der kirchlichen Verkündigung hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß wir uns an

¹ R. ADOLFS, *Wird die Kirche zum Grab Gottes?*, Graz 1967, 161.

² Vgl. a. a. O. 12f.

³ Vgl. O. SCHREUDER, *Gestaltwandel der Kirche*, Olten 1967, 54f, 59f, 133f u. ö.

⁴ A. DELP, *Im Angesicht des Todes*, Freiburg 1958, 105.

elementaren Voraussetzungen der Verkündigung, nämlich an der Wahrhaftigkeit und Freiheit des Wortes verfehlen. Eine Kirche, die sich nicht in aufrichtiger Umkehrbereitschaft und Selbstkritik und in freimütigem Gespräch mit allen Menschengruppen – auch über die eigene Reformbedürftigkeit – als Zone der Wahrheit und der Freiheit des Wortes erweist, muß in eine immer tiefere Vertrauenskrise geraten und in ihrer Aussage weitgehend unglaubwürdig werden.

Die gegenwärtige Lage zwingt uns zu einem neuen gemeinsamen Hören auf die Botschaft von Jesus Christus und fordert zumal von uns Priestern eine besondere Aufmerksamkeit für die unerbittliche prophetische Kritik am Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes samt seinen verantwortlichen Vorstehern. Im Blick auf unsere eigene heutige Situation sind die Worte zu hören, die uns zur bedingungslosen Annahme des prophetischen Gerichtes rufen, die uns aber auch zu neuer Wahrhaftigkeit und neuem Freimut untereinander und vor der Welt ermutigen (vgl. etwa Am, Is 8, 1–15; 20, 1–6; 22; 28ff; Jr 19ff; 1 Kor 10; Gal 2; Mt 23; Apk 2; 3).

Die Verbundenheit mit Menschen, die suchen, in einer größeren Solidarität zu leben und unsere Zeit von einer neuen Zukunft her zu sehen, wie die Verantwortung für die Resignierenden, ja Verzweifelten – unter den Suchenden »draußen« wie in den eigenen Reihen, unter Priestern wie Laien – fordert von allen, die um den der Kirche aufgetragenen Dienst besorgt sind, daß sie brechen mit aller überängstlichen Vorsicht im Umgang mit veralteten Traditionen und mit sich selbst; daß sie allzu private persönliche Rücksichtnahmen zurückstellen; daß sie sich zu freimütigen Gesprächen stellen und zu neuen Versuchen vorwagen, die Botschaft Jesu Christi glaubwürdig zu bezeugen und christliche Brüderlichkeit in modernen gesellschaftlichen Formen, in einer unsere Zeit überzeugenden Weise konkret zu verwirklichen. Gefordert ist nicht zuletzt ein kompromißloses Eintreten der Kirche für das freie Wort, für die von Jesus Christus proklamierte Würde und Hoffnung des Menschen. Die Kirche als Anwalt der Wahrheit und Freiheit – das setzt voraus das von allen praktizierte freie und befreiende Wort in der Kirche selbst, und das schließt ein den kritischen Protest gegen jede Form der Mißachtung des Menschen; nur so kann die christliche Zukunftshoffnung glaubwürdig bezeugt werden.

Was uns vor allem not tut, ist also die ständige Umkehr und Hinkehr zu gemeinsamem Hören, zu freimütigem Zeugnis und verwirklichter Brüderlichkeit. Dazu gehört in unserer konkreten Situation ein entschiedener Strukturwandel. Ohne den Geist praktizierter Wahrhaftigkeit und Freiheit bleiben rechtliche Bestimmungen und Richtlinien letztlich wirkungslos, aber sie können den durch den

Geist geschaffenen Wahrheits- und Freiheitsraum offen halten, Selbständigkeit und freie Initiative erleichtern und vor allem eine umfassende gegenseitige Kommunikation fördern. Daraufhin sind bestehende und künftige Bestimmungen zu prüfen bzw. zu revidieren. In diesem Sinn wollen auch die diesbezüglichen Aussagen des vorliegenden Votums verstanden werden.

Die anlässlich der Bildung des Priester- und Seelsorgerats in unserer Diözese in Gang gekommene Diskussion bedeutet für alle eine Einladung zu intensiver Mitarbeit. Das vorliegende Votum wurde von Priestern, zumeist Vikaren, der Diözese Freiburg/B. nicht ohne vielfache Anregung von Laien im Blick auf diese konkrete Situation erarbeitet.

Einschlägige theologische Überlegungen und soziologische Analysen dürfen als bekannt vorausgesetzt werden. Hier sollen einstweilen exemplarisch einige Punkte zur Sprache gebracht werden, die in dieser Stunde des Gesprächs besonders vordringlich sind. Daß es sich hier nicht um unverbindliche Anregungen oder private Wünsche handelt, sondern um wesentliche Voraussetzungen eines für alle Partner ernstzunehmenden Gesprächs und um unausweichliche Themen desselben, ist bei oben skizzierter Beurteilung der Situation unschwer zu erkennen.

Vielleicht kann dieses Votum bei aller Unzulänglichkeit der kommenden gemeinsamen Arbeit im Priester- und Seelsorgerat dienlich sein. Von allen Erfolgserwägungen abgesehen war für die an der Abfassung beteiligten Priester die Einsicht bestimmend geworden, daß Wahrhaftigkeit und Freimut nur als praktizierte für uns wirklich werden. Als Angebot und dringende Bitte um weitere Mitarbeit wendet sich das vorliegende Votum an die Vikare der Diözese und darüber hinaus an interessierte Priester und Laien, nicht zuletzt an die, denen Resignation an der konkreten Kirche zum »Ausweg« zu werden droht.

I. Priester-, Seelsorge- und Diözesanrat

1. Die Räte sollen Vertretungen aller Priester und Gläubigen der Diözese sein. Dazu ist unbedingt erforderlich, daß alle Interessierten rasch, umfassend und ständig informiert werden über eingereichte Vorschläge, Diskussionen und Pläne, über Tagesordnung, vorgebrachte Argumente und Beschlüsse in der Vollversammlung wie in den Arbeitskreisen. Ein Informationsbüro bzw. eine Pressestelle zur offenen *Information* der Presse und ein entsprechendes Mitteilungsblatt sind unabdingbar.

2. Die Bestimmung, daß der Priester- und der Seelsorgerat »nur beratende Stimme« habe⁵, entspricht nicht dem Geist gegenseitigen Vertrauens und einer echten *Mitverantwortung*, die Mitbestimmung einschließt. (Eine echte

Mitbestimmung ist auch nach bisherigem Verständnis etwa für Wahlen, für den Bereich der Zweckmäßigkeit – Einführung des generell erlaubten ständigen Diakonats, der fakultativen »sonntäglichen« Eucharistiefeyer am Vorabend –, des Bau- und Finanzwesens schwerlich zu bestreiten.) Die genannte Bestimmung wird von vielen Laien und Priestern als diskriminierend empfunden. Sie sollte baldmöglichst gestrichen werden. Ein Ausschuß müßte eine verantwortliche Mitentscheidungskompetenz dieser Gremien zunächst für die Diözese Freiburg/Br. neu umschreiben. Darüber sollte dem Herrn Erzbischof die dringende Bitte vorgetragen werden, auch bei der Deutschen Bischofskonferenz auf eine entsprechende Änderung der Mustersatzung hinzuwirken.

3. Billigung und nachdrückliche Unterstützung verdienen die Stellungnahmen der Gläubigen, die sich gegen die Bestimmung verwahren, nach der von verantwortlichen Laienvertretern gewählte Repräsentanten in den sog. Katholikenausschüssen und im Diözesanrat einer weiteren klerikalen Bestätigung bedürfen. Eine Streichung der betreffenden Bestimmungen sollte (wie bei 2.) entschieden eingeleitet werden.

Wenn eine lebendige Mitarbeit, Initiative und Mitverantwortung ernsthaft angestrebt wird, wenn Subsidiarität und Solidarität konkret verwirklicht werden sollen, müssen echte Mitbestimmung und Selbständigkeit entschieden und großzügig gefördert werden, muß für eine umfassende Information gesorgt werden. Sonst wird die Arbeit der Räte von Anfang an in ihrer Glaubwürdigkeit schwer beeinträchtigt, die Vertrauenskrise wird sich weiter verschärfen; bei halben Lösungen wird die Resignation vieler Priester und Laien weiter um sich greifen.

II. Diözese, Bischof, Bischofsvikare, Dekane

4. Das wiedererwachte Gemeinschaftsbewußtsein, der Geist gemeinsamer Verantwortung, und der soziologische Strukturwandel fordern eine grundlegende Reform der *Bischofswahl*. Das bisherige Wahlverfahren widerspricht dem Geist kollegialer Mitverantwortung, so wie sie heute verwirklicht werden kann und muß. Eine Erweiterung des Wahlkollegiums zu einer echten Repräsentanz der Gläubigen und der Priester ist unabdingbar. Neben den Bischofsvikaren und dem Domkapitel müßten zumindest die Mitglieder des Priester-, des Seelsorge- und des Diözesanrats zum Wahlkollegium gehören. Die Arbeit an einer neuen Wahlordnung, eine entsprechende Petition an den Papst und Verhandlungen über die diesbezüglichen Konkordatsbestimmungen sollten rasch und entschieden vorangetrieben werden.

5. Die Ernennung von Bischof Gnädinger zum bischöflichen Vikar mit dem Referat Caritas als Aufgabenbereich⁶

⁶ Vgl. *Amtsblatt* 1967, Stück 19, Nr. 111.

schöpft wohl kaum die Möglichkeiten aus, die durch ›*Ecclesiae Sanctae*‹ eröffnet und intendiert sind. Für eine in ihrer Ausdehnung, aber vor allem im Blick auf die Zahl der Gläubigen und Priester schwer überschaubare Diözese wie die Diözese Freiburg/Br. sind verantwortliche und zumindest in gewissen Bereichen selbständige *bischöfliche Vikare mit Residenzpflicht* in ihrer Region eine Notwendigkeit. Die Vertrauensstellung der bischöflichen Vikare zu Gläubigen und Priestern der Region verlangt, daß ihre Ernennung einer (näher zu umschreibenden) Wahl durch Priester- und Laienvertreter der betreffenden Region folgt. Die Amtszeit der bischöflichen Vikare sollte auf drei bis fünf Jahre begrenzt sein.

6. Die *Leitung der bischöflichen Finanzkammer* wurde sinnentsprechender Weise wieder vom Amt des Generalvikars getrennt. Viele Laien und Priester erwarten indes, daß sie wieder einem kompetenten Laien übergeben wird, ferner daß eine wirklich umfassende und detaillierte Kontrolle der Finanzen durch das Finanzparlament in Zusammenarbeit mit dem Seelsorgerat (bzw. dessen Äquivalent) rechtswirksam gesichert wird.

7. Die entscheidende Aufgabe der *Dekane* liegt heute vor allem in der Koordination einer umfassenden Distriktseelsorge. Die Dekane müßten darum von allen Priestern sowie von Mitgliedern (mindestens den Vorstandsmitgliedern) des Katholikenausschusses des betreffenden Dekanats auf drei, höchstens fünf Jahre in einer echten Wahl gewählt werden. Durch den Bischof sollte danach eine Amtsverpflichtung vorgenommen werden.

III. Seelsorgliche Einsätze

8. Die wichtigste Aufgabe des Priester- und des Seelsorgerats wird es sein, unter Beiziehung von Fachleuten (auch soziologischen Instituten) eine *Pastoralkonzeption* für die Diözese zu erarbeiten, die nicht nur den tatsächlichen soziologischen, geistigen und religiösen Gegebenheiten entspricht, sondern auch der jetzt schon voraussehbaren Entwicklung der Zukunft gerecht wird. Es ist ein Dringlichkeitsplan über seelsorgliche Einsätze aufzustellen (Distriktseelsorge, Experimentierpfarreien, Priestergemeinschaften, Hochschuleseelsorge, Theologische Erwachsenenbildung).

9. Die *Planung* der immer notwendiger werdenden Spezialisierung, von seelsorglichen Einsätzen und personellen Veränderungen, muß rechtzeitig (d. h. bei spezialisierten Aufgaben mindestens ein bis zwei Jahre, bei Versetzungen für Vikare, von begründeten Ausnahmen abgesehen, mindestens drei bis vier Monate vorher) und offen mit allen Beteiligten besprochen werden. Dabei sind auch die bischöflichen Vikare und Dekane zu hören. Zentralistisch kann diese Aufgabe nicht mehr bewältigt werden.

10. Die Vikare haben das Recht, mit einer entsprechenden Begründung zu einer geplanten *Versetzung* Stellung zu

nehmen. Die Vertreter im Priesterrat können gegebenenfalls als Anwälte fungieren. Der Versetzungsbescheid sollte mit Rücksicht auf eine sinnvolle Arbeit von begründeten Ausnahmen abgesehen vier Wochen vor dem eigentlichen Versetzungstermin ausgehändigt werden.

11. Bei Ordinariatssitzungen, auf denen grundsätzlichere Fragen behandelt werden, die auch die Vikare der Diözese betreffen, sollten die gewählten Vertreter der Vikare im Priesterrat oder ad hoc Delegierte teilnehmen.

IV. Leben und Dienst der Vikare

12. Die gegenwärtige pastorale Situation fordert eine Neuorientierung der priesterlichen Tätigkeit. Dazu gehört u. a. die Intensivierung der eigentlichen Hirten­tätigkeit gegenüber einer überbetonten Lehrtätigkeit in der Schule. Dazu gehört qualifizierte Spezialisierung, arbeitsintensive Vorbereitung von Verkündigung und Gespräch und eine sinnvoll überlegte und geplante Zusammenarbeit; eine stärkere Mithilfe von Laien in der Schule (religionspädagogisch begabter Mütter in der Grundschule) ist entschieden zu fördern.

13. Kein Vikar wird verpflichtet, je nach Schulart mehr als 12–15 Religionsstunden zu halten. Einem Neupriester sind im ersten Jahr auf keinen Fall mehr als acht Stunden pro Woche zuzumuten, wenn man einen qualitätsmäßig befriedigenden Unterricht anstrebt. Die Arbeit in den religionspädagogischen Arbeitsgemeinschaften ist dafür großzügig auszubauen und zu unterstützen. Bei Versetzungen sollten die Schulverhältnisse beachtet werden.

14. Allen Vikaren wird ein schul- und veranstaltungsfreier Tag pro Woche garantiert. Dieser Tag kann ganz außerhalb des Pfarrhauses verbracht werden. Er steht dem Vikar zur freien Verfügung.

15. Unbedingt zu fördern ist ein weiterführendes Studium besonders auch Kontaktstudium nichttheologischer Wissenschaften auf Uni, PH, TH, namentlich pastoral wichtiger Disziplinen wie Studium der Soziologie und Psychologie, Anthropologie und Pädagogik.

16. Allen Vikaren stehen außer dem jährlichen Erholungsurlaub und den Exerzientagen 10 Tage im Jahr für wissenschaftliche Tagungen und Kurse zur Verfügung (Bildungsfreizeit).

V. Einzelne Anträge für die Arbeit der Kommissionen im Seelsorgerat

17. Wir bitten die zu gründende Kommission für *Gerechtigkeit und Frieden* in Zusammenarbeit mit dem Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, Dr. Georg Hüssler, baldmöglichst zu prüfen, wie die moralische und finanzielle Hilfe der Diözese für die Kriegsoffer in Nord- und Südvietnam sowie in Biafra intensiviert werden kann (Information der Öffentlichkeit, Unterstützung von Initiativen einzelner Laiengruppen, Zurückstellung von kirchlichen Bauten, insbesondere von repräsentativen Gebäuden zugunsten materieller Hilfe für die vom Krieg Betroffenen).

18. Wir bitten die zu gründende Kommission für *Familienfragen*, baldmöglichst ein offenes Wort zur Frage der verantworteten Familienplanung zu sprechen, in dem die Empfehlung der kath. Ärzte Deutschlands und die Äußerung bedeutender kath. Moraltheologen zur Familienplanung klar und entschieden zur Geltung kommen. Wir bitten auch um eine deutliche Erklärung, daß vom Empfang der Hl. Eucharistie nicht ausgeschlossen ist, wer sich einer ärztlich zu billigenden Methode bedient, um eine moralisch zu rechtfertigende Empfängnisverhütung zu ermöglichen.

19. Wir bitten die zu gründende Kommission für *ökumenische Zusammenarbeit* um eine umfassende Information der Gläubigen über die derzeitigen pastoralen Möglichkeiten und Aufgaben der konfessionsverschiedenen Ehe.

20. Wir bitten die Kommission für ökumenische Zusammenarbeit, Vorschläge auszuarbeiten, wie ökumenische Kontakte auf Diözesan- bzw. Landeskirchenebene intensiviert werden können; ferner darauf zu dringen, daß in jedem Dekanat ein Kreis von Priestern und Laien gebildet wird, der für die ökumenische Arbeit verantwortlich ist.

21. Viele Laien und Priester erwarten, daß die zu gründende Kommission für *Erziehung und Schule* klärt, welche Initiativen von christlichen Eltern und Erziehern in unserer gegenwärtigen Situation in der Bundesrepublik und in Baden-Württemberg notwendig und dringlich sind, um den Kindern und Jugendlichen wirksam zu ihrem Recht auf eine unserer Zeit und den Aufgaben der Zukunft entsprechende Bildung und Ausbildung zu verhelfen. Es wäre in Zusammenarbeit mit allen Interessierten zu prüfen, wie durch Information und gezielte Aktion das Verständnis geweckt werden kann für die Notwendigkeit personeller und materieller Opfer für ein leistungsfähiges und allen sozialen Schichten erreichbares Schulsystem sowie für die Reform und den Ausbau unserer Universitäten und Hochschulen. Mit evangelischen Christen müßte überlegt werden, wie katholische und evangelische Christen im Bereich der Schule intensiver im Sinne eines glaubwürdigen christlichen Zeugnisses zusammenarbeiten können.⁷ Es wäre weiter zu überlegen, welche Folgerungen sich aus der neuen Situation für eine Reform des bisherigen Lehrerbildungsgesetzes in Baden-Württemberg, insbesondere hinsichtlich der konfessionellen Pädagogischen Hochschulen ergeben. Anzuregen wäre ferner eine gründliche und differenzierte soziologische Untersuchung über die wirkliche Lage des katholischen Religionsunterrichts an Grund-, Haupt-, Höheren und Berufsschulen. Aufgrund einer soliden empirischen Unter-

⁷ Vgl. dazu die Vereinbarung zwischen Kardinal Julius Döpfner und Landesbischof Hermann Dietzfelbinger zur christlichen Gemeinschaftsschule: Bericht im *Konradsblatt* 51 (1967) Nr. 51, 8: »Darüber hat man sich gewundert.«

suchung und im Blick auf die zu erwartende zukünftige Entwicklung wäre eine realistische Planung des Religionsunterrichts anzustreben.

22. Wir bitten die zu gründende Kommission für *Pressearbeit*, zu prüfen, ob eine Fortführung der BVZ neben der geplanten Zeitung der deutschen Bischöfe noch zu rechtfertigen ist. Dabei sollte auch geprüft werden, welche Resonanz die BVZ tatsächlich noch hat und ob diese in einem verantwortbaren Verhältnis zu den aufgewandten Mitteln bzw. zu anderen seelsorglichen Aufgaben steht.

Der Weihkurs 1966/68
der Diözese Rottenburg
Künftige Strukturen
kirchlichen Lebens
Ziele und Wege inner-
diözesaner Entwicklung

Vorbemerkung

In dem hier vorgelegten Votum formulieren die Mitglieder des Weihkurses 1966/68 der Diözese Rottenburg ihre Vorstellungen davon, auf welches Ziel hin und in welcher Weise das kirchliche Leben unserer Diözese umstrukturiert werden kann und soll. Wir entsprechen damit nicht nur der an alle Priester und Diakone gerichteten Bitte, »eigene Gedanken und Erfahrungen hinzuzugeben«¹, sondern auch einem an unseren Kurs gerichteten ausdrücklichen Wunsch des Bischofs.

Wir richten unser Votum an den Bischof, das Domkapitel und an alle interessierten Katholiken unserer Diözese. Nicht zuletzt wollen wir damit dem künftigen Priester- und Seelsorgerat einen Beitrag für seine Arbeit zur Verfügung stellen.

Dieses Votum bestimmen nicht nur theologische Überlegungen, etwa zur Frage des kirchlichen Amtes, sondern auch die kirchliche Situation in unserer Gesellschaft, wie wir sie in dem zurückliegenden Diakonatsjahr kennenlernen konnten. Eine treffende Beschreibung dieser Situation bietet das »Votum für den Priester- und Seelsorgerat der Diözese Freiburg/Br., erarbeitet von Vikaren der Diözese Freiburg im Februar 1968« (s. o.).

Unser Votum hat zwei Teile. Der erste beschreibt im Umriß die Organisationsform kirchlichen Lebens, auf die hin die heutigen Strukturen verändert werden müssen. Treibt unsere Diözese diese Umstrukturierung nicht schnell und energisch voran, so wird sie je länger je mehr funktionsunfähig. Solange die vorhandenen Strukturen lediglich einzelne Ansätze zu ihrer Umgestaltung bereitstellen, solange die in diesem Votum aufgegriffenen Tendenzen noch nicht als richtig erkannt und aufgenommen werden, kann eine Beschreibung wie die hier versuchte als vage und utopisch erscheinen. Daran, daß diese Umstruk-

turierung sowohl theologisch geboten als auch gesellschaftlich dringend gefordert ist, ändern derartige Einwände nichts.

Unsere Vorschläge wollen also nicht nur das Bewußtsein fördern, wie dringlich Strukturveränderungen in Richtung auf das von uns umrissene Ziel sind; sie geben vielmehr an, was sofort in Angriff genommen werden kann und muß. Dies geschieht im zweiten Teil unseres Votums.

I. Die künftige Grundstruktur kirchlichen Lebens unserer Diözese Gebietskirche

Die Diözese gliedert sich in Regionen und »Gebietskirchen« oder »Pfarrverbände« (vgl. Rundbrief des Bischofs). Die maßgebende Organisations- und Aktionseinheit ist die Gebietskirche. Darunter verstehen wir die Organisation der in einem bestimmten Gebiet lebenden und arbeitenden Katholiken unter Einsatz einer bestimmten Zahl von hauptamtlich kirchlich tätigen Spezialisten (Geistliche, andere theologische Fachleute, Volksbüro, Referenten für Bildungs-, Sozial-, Jugendarbeit, Betriebs- und Berufsgruppenseelsorge, Krankenseelsorge, Telephonseelsorge, und andere Fachkräfte je nach örtlicher Notwendigkeit). Diese Organisationsform bestimmt sich sowohl nach funktionalen, z. B. gruppensoziologischen, als auch nach territorialen Gesichtspunkten. Welche Gesichtspunkte für die Organisation einer Gebietskirche bestimmend sind, richtet sich nach den demographischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten; vor allen Dingen nach der staatlichen und kommunalen Entwicklungsplanung. Die Organisation wird vorgenommen aufgrund einer von Fachkräften erstellten Analyse und Prognose, notfalls unter Korrektur der bisherigen Gliederungen. Von dieser Analyse und Prognose hängt auch ab, wo und wie ein organisatorischer Mittelpunkt geschaffen wird.

Gebietskirchenrat

Die Gebietskirche integriert die bisherigen Ortskirchen, die vorhandenen Einrichtungen für Spezialseelsorge und alle in diesem Gebiet bisher tätigen Gremien. Institutioneller Träger der gebietskirchlichen Arbeit ist der Gebietskirchenrat. Er setzt sich zusammen aus Vertretern der Ortsgemeinden, der nicht territorial umschriebenen Gruppen (Verbände, Berufsgruppen, ethnische Gruppen) sowie den hauptamtlich kirchlich Tätigen.

In den Händen des Gebietskirchenrates liegt auch die Finanzverwaltung, soweit sie die Gebietskirche betrifft; für sie ist eine Verwaltungskommission und ein hauptamtlicher Kirchenpfleger bestellt. Für die einzelnen Arbeitsgebiete bildet sich aus Vertretern der örtlichen Sachausschüsse und weiteren zugezogenen Fachkräften ein Gebietssachausschuß, z. B. für Erwachsenenbildung, Jugendarbeit. Der Vorsitzende oder andere Vertreter der Gebietssachausschüsse vertreten ihr Sachgebiet im Gebietskirchenrat. Dazuhin können weitere Fachleute für

bestimmte Planungen und ihre Durchführung jederzeit herangezogen werden.

Der Gebietskirchenrat vertritt die Gebietskirche in der Öffentlichkeit sowie innerkirchlich in der Region und in der Diözese. Auf der Ebene der Region gehört zu seiner Aufgabe auch die Teilnahme an der Wahl der auf regionaler und Diözesanebene arbeitenden Laiengremien. Vertreter der Gebietskirche haben ein Mitspracherecht bei der Bestellung und Abberufung der bischöflichen Referenten. Sie sind auch an der Wahl des Diözesanbischofs sowie der Bischofsvikare beteiligt. Das Verfahren der Bischofswahl ist entsprechend dieser Struktur neu geregelt. Der institutionelle Träger der kirchlichen Arbeit in der örtlichen Teilkirche und in den Gruppierungen der Gebietskirche ist der örtlich oder von den betreffenden Gruppierungen gewählte »Pfarrgemeinderat«. Er ist die Basisstruktur des örtlichen kirchlichen Lebens und des Gebietskirchenrates. Diese Räte sind um so wichtiger, je weniger die Aufgaben der hauptamtlich kirchlich Tätigen örtlich umschrieben sind. Diese hauptamtlich kirchlich Tätigen sind ja primär auf gebietskirchlicher Ebene und in Spezialisierungen tätig. Der gewählte Rat einer Gruppierung oder Ortsgemeinde vermittelt und koordiniert die wechselseitigen Impulse zwischen seinen Wählern und der Gebietskirche. Er vertritt seine Wähler im Gebietskirchenrat. Der jeweilige Rat wählt seinen Vorsitzenden und bestimmt seine Sachausschüsse, darunter auch die örtliche oder gruppenentsprechende Verwaltungskommission.

Basisstrukturen der Gebietskirche

Die Geistlichen in der Gebietskirche

Die Geistlichen sind prinzipiell nicht örtlich, sondern gebietskirchlich eingesetzt. Sie bilden ein Kollegium von Spezialisten vorwiegend für folgende Aufgaben: Leitung der öffentlichen Gottesdienste, theologische Ausbildung und Schulung (Glaubensinformation), ordentliche Verkündigung in Wort und Sakrament, Individualseelsorge, Spezialseelsorge für Berufs-, Betriebs- und Altersgruppen. Die Geistlichen sind finanziell und rechtlich prinzipiell gleichgestellt. Sie gehören dem Gebietskirchenrat an und jeweils dem ihrem Arbeitsgebiet zugeordneten Gebiets-sachausschuß. Ihre Zugehörigkeit zu den örtlichen Räten bestimmt sich je nach der örtlichen Situation. Ihre Ernennung und Abberufung wird mit dem Gebietskirchenrat und der bischöflichen Behörde abgestimmt. Aus ihrer Mitte wählen sie auf Zeit einen Vorsitzenden für ihr Kollegium (Dekan); dieser vertritt die Geistlichen im regionalen Priesterrat, unter seiner Leitung koordinieren die Geistlichen die Durchführung ihrer Tätigkeiten. Er ist von Amts wegen zweiter Vorsitzender des Gebietskirchenrates und Mitglied der Verwaltungskommission.

Die Funktion der Gebietskirche in ihrer gesellschaftlichen Umwelt

Die Gebietskirche mit allen ihren Funktionsträgern bildet eine Gruppierung unter anderen in unserer Gesellschaft und trägt als solche gesellschaftliche Verantwortung für das Heil ihrer Umwelt in der Dimension der Öffentlich-

keit. Das heißt, daß Gemeinde und Gemeindemitglieder sich mit anderen und anderen gesellschaftlichen Gruppen zusammen für Bewußtseinsbildung, Diskussion und Verwirklichung gesamtgesellschaftlicher Aufgaben einsetzen. Die Gemeinde regt ihre Mitglieder und alle Mitbürger dazu an, ihren Interessen und Fähigkeiten entsprechend Verantwortung zu übernehmen, und so, theologisch gesprochen, ihr je spezifisches Amt wahrzunehmen. Diese Zielsetzung schließt aus, daß Gemeinde oder einzelne Katholiken kirchliche Machtpolitik betreiben.

II. Vordringliche Sofortmaßnahmen im Dienste der Umstrukturierung Pfarrgemeinderat

Der derzeit naheliegende Ansatzpunkt für eine Umstrukturierung im Sinne dieser Zielvorstellung ist der Pfarrgemeinderat. Es sind nach unserem Ermessen etliche Jahre intensiver Einübung nötig, damit die Pfarrgemeinderäte unserer Diözese in diesem Sinn aktionsfähig werden. Diese Einübung muß geschehen durch öffentliche Sitzungen der Räte, Gemeindeversammlungen mit öffentlicher Rechenschaftsabgabe des Pfarrgemeinderates, in Predigten und Vorträgen, durch die Bildung von Beraterteams, durch theologische Seminare, durch soziologische Erhellung der Gemeindesituation, durch Fachleute, durch Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen und den Räten der Nachbargemeinden, durch Versuche mittel- und langfristiger Gemeindeplanung. Beginnt dieser Prozeß gemeinsamer Einübung aller Beteiligten nicht sofort, so wird schon das Unternehmen Pfarrgemeinderat vielerorts zum Scheitern verurteilt sein. Nächstes Ziel dieser Bemühungen muß sein, die Gemeinde im Sinne der neutestamentlichen Charismenlehre zum Verständnis und zur bewußten Übernahme ihrer Verantwortung zu führen. Durch Teamarbeit muß die Basis jeglicher Aktion in der Gemeinde wesentlich verbreitert werden, z. B. durch gemeinsame Gottesdienst- und Predigtvorbereitung, Predigtkritik oder in der Jugendarbeit. In vielen Gemeinden gibt es über den Rahmen der praktizierenden Katholiken hinaus ein Reservoir an Interessen und möglicher Aktivität. Der Pfarrgemeinderat hat die Pflicht, dieses Reservoir zu erschließen. Wer immer auf ein Angebot eingeht und bereit ist, Verantwortung zu übernehmen, der hat ein Amt in der Gemeinde und soll dieses ausüben, auch wenn er nicht »praktiziert«.

Gemeindezentrum

Das Schwergewicht des Gemeindelebens wird sich in Zukunft von Kirchengebäude und Pfarrhaus auf Gebäude und Räume verlagern, die eine Vielzahl von Funktionen erfüllen können. Das gilt auch im Blick auf die Liturgie. Die kirchliche Bautätigkeit muß deshalb auf die Errichtung von Mehrzweckzentren abzielen. Die Vielfalt des Gemeindelebens und Effektivitätsgründe fordern das. Allein funktionelle Gesichtspunkte bestimmen den finanziellen Aufwand.

Übergang zur Regionalseelsorge

Die Geistlichen mehrerer Gemeinden geben schrittweise bestimmte innerpfarrliche Aufgaben ab (z. B. Bauwesen, Schule, Vorsitz in Vereinen). Sie übernehmen dafür für diese Gemeinden bestimmte Spezialaufgaben (z. B. Glaubensinformation, Jugendarbeit, Bibelarbeit), die kollegial und in Zusammenarbeit mit den Sachausschüssen der beteiligten Gemeinden geplant werden.

Auch Verwaltungsfunktionen sind schrittweise auf überpfarrliche Einrichtungen zu übertragen. Die auf diese Weise geschaffene Verwaltungseinheit ist dann auch in der Lage, den Gemeinden alle die Verwaltungsaufgaben abzunehmen, denen sie nicht mehr gewachsen waren oder die aus Gründen der Wirtschaftlichkeit nicht auf der Ebene der Gemeinden wahrgenommen werden sollten.

Jeder Geistliche ist gehalten, seinen Fähigkeiten entsprechend eine überpfarrliche Spezialaufgabe zu übernehmen. Dies macht eine Reform der Besetzungspraxis der Stellen notwendig. Im Zuge dieser Reform muß der Unterschied zwischen unständigen und ständigen Geistlichen fallen. Die Besetzung vorhandener Stellen hat sich in erster Linie nach den Erfordernissen des Gesamtgebietes zu richten.

Die bereits gebietskirchlich zusammenarbeitenden Kollegien müssen über einen eigenen Haushalt verfügen können. Dafür muß ihnen ein Teil des Kirchensteueraufkommens zugestanden werden, das bisher allein den Haushalten des Bistums und der Pfarreien zugute kam.

Diözesanleitung

Den einzelnen Referaten der Diözesanverwaltung ist ein Team beizuordnen.

Die Amtszeit der Referenten ist durch diözesanrechtliche Regelung zu befristen.

Auf Verlangen geben die Referenten und ihre Berater den gewählten Gremien Rechenschaft.

Das gewählte Laiengremium auf Diözesanebene ist durch seine gewählten Vertreter an den Beratungen und Entscheidungen des Domkapitels institutionell zu beteiligen. Mindestens zweimal im Jahr hält das Domkapitel an einem zentralen Ort der Diözese öffentliche Sitzungen über wichtige Angelegenheiten mit anschließender Fragestunde. Zu diesen Sitzungen wird öffentlich eingeladen. Über die Ergebnisse dieser Sitzungen müssen die Gemeinden informiert werden.

In der Frage der Bischofswahl schließen wir uns den Forderungen des Freiburger Votums an.²

Gebietskirche ad experimentum

Eine Arbeitsgruppe, die baldmöglichst zu konstituieren ist, nimmt eine Bestandsaufnahme des kirchlichen Lebens in unserer Diözese vor. Sie zieht aus den Ergebnissen konkrete Folgerungen für die Gestalt zukünftiger kirchlicher Arbeit und bereitet die Errichtung einer oder mehrerer Gebietskirchen ad experimentum in dafür besonders geeigneten Gebieten unserer Diözese vor.

Der Weihkurs 1966/68
der Diözese Rottenburg
Vom »unständigen
Hilfsgeistlichen«
zum Mitarbeiter –
Arbeitsbedingungen
der Vikare
im Übergang
zur Gebietskirche

Von der Pfarrei zur Gebietskirche – was bedeutet dieser
Strukturwandel kirchlichen Lebens für Leben und Arbeit
der Vikare unserer Diözese?

Diese ihre Frage beantworten die Mitglieder des Weihekurses in dem hier vorgelegten Votum durch eine Reihe von Vorschlägen zur künftigen Lebens- und Arbeitsweise der Geistlichen, die bis jetzt als »unständige Hilfsgeistliche« eingesetzt werden. Diese Vorschläge ergeben sich aus den Vorstellungen über die »künftigen Strukturen kirchlichen Lebens – Ziele und Wege innerdiözesaner Entwicklung«, die der Weihkurs in einem ersten Votum formuliert hat.¹ Nach diesen Vorstellungen – hingewiesen sei vor allem auf Teil I, 4 und II, 3 des Votums I – kann der Strukturwandel von der Pfarrei zur Gebietskirche für die Vikare unserer Diözese nur dies bedeuten: Vom »Vikar« zum jüngeren eigenständigen Mitarbeiter im Kollegium der Gebietskirche. Das hier vorliegende Votum formuliert die Forderungen, die im Zuge der Umstrukturierung des kirchlichen Lebens in diesem Bereich verwirklicht werden müssen.

Die folgenden Änderungsvorschläge richten sich nicht nur an den Bischof, seine leitenden Mitarbeiter und besonders an die Mitglieder des künftigen Priester- und Seelsorgerates, sondern im Sinne einer Information und Diskussionsanregung an alle Interessenten.

Das Votum hat drei Teile. Teil I befaßt sich mit dem arbeitsrechtlichen Rahmen der Tätigkeit der Vikare, Teil II mit dem Verhältnis zwischen Vikar und Diözese, Teil III mit den Arbeitsbedingungen des Vikars in der Pfarrei beziehungsweise des jüngeren Geistlichen in der Gebietskirche.

Eigens sei darauf hingewiesen, daß das Votum die Frage des diakonischen Praktikums ausklammert. Der Weihkurs befürwortet im übrigen, daß dieses Diakonatsjahr durch ein »Referendarjahr« nach der Priesterweihe ersetzt wird. Dieses Referendarjahr ist nicht Gegenstand des vorliegenden Votums.

I. Die arbeitsrechtliche Regelung des Dienstes von Klerikern

Die folgenden Forderungen betreffen lediglich die Angleichung der kirchlichen Arbeitsverhältnisse von Klerikern an die Rechtsnormen der gegenwärtigen Gesellschaft; sie ersetzen in keiner Weise das berufseigene Arbeitsethos.

1. Es gibt bis heute kein einheitliches Arbeitsrecht und Sozialversicherungswesen für alle im Dienst der katholischen Kirche, ihrer Körperschaften und Organisationen stehenden Frauen und Männer, die auch den Dienst von geweihten Amtsträgern nach modernen sozialen und rechtsstaatlichen Grundsätzen regeln würden.² Die mit

¹ Vgl. S. 291.

² Ein solches Arbeitsrecht würde z. B. die Frage der »Sorgepflicht« des Bischofs und die Frage des Übergangs in eine andere Diözese regeln.

der Weihe verknüpften Rechtsvorstellungen entsprechen nicht den derzeitigen gesellschaftlichen Verhältnissen. Die in der Weihe begründeten Rechtsverhältnisse schaffen eine Rechtsunsicherheit und Abhängigkeit, die den Geweihten bei der Ausübung seines Dienstes behindern.

2. Bis zum Inkrafttreten eines solchen allgemeingültigen Arbeitsrechtes muß ein in Zusammenarbeit von Ordinariat, Priesterrat und Fachjuristen ausgearbeiteter Rahmenvertrag das Dienstverhältnis von Klerikern regeln, wie es aus einer Weihe oder einer Inkardination hervorgeht. Dieser Rahmenvertrag hat demnach Gültigkeit für alle in der Diözese tätigen Kleriker und regelt generell Art, Umfang und Bedingungen des Dienstes, den Antritt des Dienstes und seine Beendigung, die Besoldung und alle Fragen der Sozialversicherung. In diesem Rahmenvertrag treten das Bistum und die Kleriker der Diözese als Vertragspartner auf.

3. Da dieser Rahmenvertrag nicht den konkreten Bedingungen des Dienstes in der jeweiligen Gebietskirche und Pfarrei gerecht werden kann, wird er durch vertragliche Vereinbarungen spezifiziert, die jeder Kleriker mit dem Gebietskirchenrat und dem Pfarrgemeinderat treffen kann. Durch Gutheißung wird das Bistum auch Vertragspartner für diese konkreten Vereinbarungen.

II. Die Stellung des Vikars in der Diözese Die Besetzung von Vikarstellen

Das bischöfliche Ordinariat veröffentlicht in regelmäßigen Abständen eine Stellenbesetzungsplanung und einen Überblick über den augenblicklichen und künftigen Bedarf der Gebietskirchen mit genauer Angabe der Aufgabenbereiche. Auf Grund dieser ständigen Information werden alle Stellenbesetzungen in Absprache mit der beteiligten Gebietskirche, den interessierten Klerikern und der bischöflichen Personalbehörde geregelt. Jedem Interessenten steht genügend Zeit zur Verfügung, sich an Ort und Stelle über die Arbeitsbedingungen zu informieren und für den Fall einer Anstellung Vereinbarungen zu treffen. Diese Vereinbarungen betreffen z. B. die Spezialaufgaben, das Arbeitsgebiet, die Wohnung sowie auch die in Aussicht genommene Dauer des Dienstes in der Gebietskirche (Pfarrei). Die Dauer des Dienstes bestimmt sich nach der diözesanen und regionalen Planung; sie sollte im Normalfall nicht weniger als zwei Jahre betragen. Bei der Berufung auf eine Stelle sind die sachlich begründeten Wünsche der Gebietskirchen- und Pfarrgemeinderäte zu berücksichtigen. Was die Abberufung von einer Stelle angeht: Unter bestimmten, im Arbeitsvertrag genau umschriebenen Bedingungen kann ein Geistlicher vom Ordinariat fordern, von seiner Stelle abberufen zu werden. Ebenso kann unter arbeitsrechtlich genau umschriebenen Bedingungen eine Gebietskirche verlangen, daß ein Geistlicher von seiner Stelle abberufen wird. Zu diesen Bedingungen gehört auch, daß sich die

Die Besoldung
des Vikars

Vertragspartner um eine gütliche Lösung aller Schwierigkeiten bemüht haben.

Die folgenden Forderungen gelten nur unter Voraussetzung der derzeitigen kirchensteuerlichen Regelung und der staatlichen Vergütung für Religionsunterricht. Zum Problem der Kirchensteuer nimmt das Votum keine Stellung.

Das Gehalt eines Vikars ist dem eines Assessors im staatlichen Dienst anzugleichen. Es ist das einzige ordentliche Einkommen eines Vikars von kirchlicher Seite. Meßstipendien und Stolgebühren werden nicht mehr erhoben. Wo dies aus anderen Gründen als solchen der Besoldung noch geübt wird oder werden muß, stehen solche Einnahmen dem Gemeindehaushalt zu.

Der Vikar hat mit seinem Gehalt seinen Lebensunterhalt selbst zu bestreiten. Er teilt auf diese Weise die Lebensbedingungen eines unverheirateten Akademikers in vergleichbaren Berufen.

Urlaub und
Weiterbildung

Der Urlaub des Vikars wird von bisher 21 auf 28 Tage erhöht. Neben diesem Erholungsurlaub stehen jedem Vikar jährlich 2 Wochen Bildungsurlaub zu. Wie jeder andere Geistliche hat der Vikar alle 5 Jahre ein Freisemester zu Kontaktstudien (Psychologie, Soziologie, Politologie) oder ähnlichem. Die fortlaufende Weiterbildung wird durch eine gebietskirchliche Präsenzbibliothek erleichtert, in der vor allem einschlägige Fachzeitschriften und Neuerscheinungen der Theologie, Soziologie und Pädagogik aufliegen. Dem Wunsch nach einem Weiterstudium auf theologischem Gebiet oder nach einem Zweitstudium ist stattzugeben. Während des Studiums läuft die Gehaltszahlung weiter.

III. Die Stellung
des Vikars
in Gebietskirche
und Pfarrei

1. Der Vikar handelt grundsätzlich nicht als Untergebener des Pfarrers aufgrund von Delegation, sondern in eigener kollegial geregelter Kompetenz und dementsprechender Verantwortung. Auf diese Weise verwandelt sich das Amt des »Vikars« aus dem eines »unständigen Hilfsgeistlichen« in das eines eigenständigen jüngeren Mitarbeiters im gebietskirchlichen Kollegium.

2. Bei der gebietskirchlichen Seelsorgeplanung arbeitet jeder Geistliche, auch der bis jetzt sogenannte Vikar, voll mit.

3. Die Geistlichen einer Gebietskirche (Pfarrei) teilen das Gesamtgebiet in Teilbereiche auf, in denen jeweils ein Mitglied des Kollegiums die nichtspezialisierten laufenden Dienste tut. Der für einen Teil des Gesamtgebiets zuständige Geistliche wird zweckmäßigerweise in seinem Arbeitsbereich wohnen, es sei denn, andere Lösungen seien zweckmäßiger (z. B. Priestergemeinschaften in der Zentralpfarre).

4. Der Vikar bewohnt in der Regel ein Appartement oder zwei Zimmer mit Kochgelegenheit und Telephon in einer Wohngegend der Pfarrei oder Gebietskirche. Ob er im

Pfarrhaus ißt, wird von ihm mit dem Pfarrer geregelt. Er bekommt sein Gehalt restlos ausbezahlt.

5. Da der Geistliche nicht in erster Linie Religionslehrer an einer staatlichen Schule ist, sind für ihn mehr als acht Wochenstunden Religionsunterricht in der Schule nicht zu rechtfertigen. Das Diözesanrecht bestimmt, daß der Geistliche auf keinen Fall mehr als zwölf Wochenstunden Schulunterricht erteilt, außer er ist gebietskirchlich der Spezialist für Schulkatechese.

6. Dem Geistlichen steht ein schul- und veranstaltungsfreier Tag pro Woche zu.

7. Aufsatzpflicht, Triennial- und Pfarrexamina entfallen. An ihre Stelle treten ja sinnvollere Aufgaben und Möglichkeiten theologischer Fortbildung und spezialisierter Seelsorgearbeit.

8. Jedem Geistlichen sind alle ihn betreffenden Dokumente der Gebietskirche (Pfarrei) und des Ordinariats zur Einsichtnahme und Stellungnahme vorzulegen.

Stellungnahmen zur Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ vom 25. Juli 1968

Der Papst hat in der Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ vom 25. 7. 1968 die negative Stellungnahme seines Lehramtes zu jeder künstlichen Empfängnisregelung bestätigt. Der Entscheid hat um so mehr Aufsehen erregt, als schon im voraus bekannt war, daß ein Großteil der Theologen, Bischöfe und Laien diese Auffassung nicht teilt und auf eine andere Stellungnahme gehofft hatte. Die Schriftleitung der Diakonia bat Ehegatten, Ärzte und Psychologen Stellung zu nehmen zum päpstlichen Dokument und zu der dadurch geschaffenen Situation.

*Dr. Alfons Auer,
Professor für Moraltheologie, Tübingen:*

Ihrem Inhalt nach ist die neue Enzyklika dem Ehekapitel der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums sehr ähnlich, an Durchsichtigkeit und Geschlossenheit ist sie ihm klar überlegen. Die offensichtlichen Bruchstellen, die in ›*Gaudium et spes*‹ infolge der Einfügung der in letzter Stunde vorgebrachten modi des Papstes entstanden waren, sind hier vermieden. Aber es besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen den beiden Lehräußerungen. Das Konzilsdokument hat die neue Eheologie als primäres Anliegen im Auge: auf die detaillierte Entwicklung ihrer sittlichen Implikationen sollte mit Rücksicht auf die noch andauernde Arbeit der Päpstlichen Spezialkommission zunächst verzichtet werden, doch wurde schließlich der offengehaltene Raum mit Hinweisen auf die immer noch bestehende Verbindlichkeit der traditionellen Lehre ausgefüllt. Das primäre Anliegen der Enzyklika aber ist es, die in der Pastoralkonstitution mit nur geringem Erfolg in Erinnerung gerufenen traditionellen Normierungen nochmals authentisch zu bestätigen und einzuschärfen. Die Enzyklika hofft, daß diese Normierungen für den heutigen Menschen an Einsichtigkeit gewinnen, wenn sie in den Zusammenhang mit der neuen Eheologie organisch eingebaut sind. Denen freilich, die sie nicht als zwingende sittliche Implikationen der neuen Eheologie zu verifizieren vermögen, scheinen sie lediglich in deren geistiges Klima eingetaucht zu sein.

Blindwütende Kritiker der Enzyklika muß man auf deren *hochbedeutsame positive Anliegen* hinweisen. Sie will die wesentliche Kontinuität

der kirchlichen Ehelehre nachdrücklich wahren, nimmt dabei aber doch die wichtigsten Einsichten der neuen Theologie auf und macht sie fruchtbar: die Gesamtschau des Menschen, die Sinndeutung der Ehe als schöpferische Liebe nach den beiden Grundrichtungen der gegenseitigen Verbundenheit und der Fruchtbarkeit, die spezifischen Wesensmerkmale der ehelichen Liebe, verantwortliche Elternschaft, Achtung vor dem Wesen und der Zielsetzung der ehelichen Akte (Nr. 7–11). Sie betont, daß das Sittliche nicht nur in der Gesinnung liegt, sondern auch eine Sachverhaltsseite hat: es müssen die durch die Schöpfung vorgegebenen und dem Menschen auferlegten Sinnwerte und Ordnungsgesetze ehelicher Verbundenheit erkannt und bejaht werden. Den entscheidenden Punkt der Sachverhaltsseite sieht das Rundschreiben durch die »innerste Struktur« des ehelichen Hingabektes signalisiert (Nr. 12). Tatsächlich kann niemand bestreiten, daß der geschlechtliche Ausdruck ehelicher Liebe dort am reinsten dargestellt ist, wo er für den Gesamtsinn der Ehe (liebende Verbundenheit und Fruchtbarkeit) uneingeschränkt offensteht und durch keine Manipulation verkürzt wird. (Verkürzt ist er allerdings auch schon bei absichtlicher Beobachtung der periodischen Unfruchtbarkeit der Frau.) Die Enzyklika betont weiterhin die Heilsbedeutung des sittlichen Handelns (Nr. 4). Auch Empfängnisregelung ist nicht nur ein technisches Problem; eine solche Auffassung wird der anthropologischen Relevanz des Geschlechtlichen in keiner Weise gerecht. Schließlich spricht das Rundschreiben eine Reihe ernsthafter Warnungen aus, die angesichts der leicht zu handhabenden technischen Mittel gewiß angebracht sind (Verwilderung der geschlechtlichen Sittlichkeit im allgemeinen, Entwürdigung der Frau, autoritäre Zugriffe staatlicher Stellen) (Nr. 17). Freilich bieten diese Mittel – wie es der wesenhaften Ambivalenz des Technischen entspricht – auch positive Möglichkeiten für eine echte Personalisierung ehelicher Geschlechtlichkeit, wovon ›*Humanae vitae*‹ aufgrund der radikalen Ablehnung empfängnisverhütender Techniken selbstverständlich nicht sprechen kann. Es erfolgt auch keine ausdrückliche Warnung vor den synthetischen Steroiden; angesichts des immer noch vorhandenen Mißbehagens der Ärzte wegen der ungeklärten langfristigen Nebenwirkungen dieser Präparate und wegen des durch sie erfolgenden massiven Eingriffs in den biologischen Organismus hätte dem Papst eine solche Warnung gewiß niemand übel genommen.

Nun hinterläßt die Enzyklika – wie sollte es anders möglich sein! – auch eine Reihe *unbewältigter Probleme*. Genügt es, die neuen Doktrinen der Moraltheologen zwar zurückzuweisen, aber nicht zu widerlegen, und lediglich zu »innerem und äußerem loyalen Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt« aufzufordern (Nr. 28)? Steht die »Untrennbarkeit« der beiden Sinn-

werte der Ehe wirklich unbestreitbar fest oder muß man nicht mit der heutigen Anthropologie die Zeugungsfinalität wohl der Ehe im Ganzen, nicht aber jedem einzelnen Akt zuordnen? Wird die in sich gerechtfertigte Unterscheidung zwischen der bloßen Ausnützung und der technischen Herbeiführung unfruchtbarer Tage bei der Frau – in Nr. 12 als »grundlegendes Prinzip« bezeichnet – infolge eines subkutanen Nachwirkens des physiologischen Naturbegriffs nicht doch überbewertet? Und führt nicht gerade diese Überbewertung zu einer Radikalisierung der sittlichen Normen, die angesichts der Unmöglichkeit einer »chemisch reinen« Moralität als rigoros und angesichts des römischen Gutachtens, das im Kongo tätigen Nonnen bei begründeter Gefahr der Vergewaltigung empfängnisverhütende Präparate gestattet, als nicht überzeugend erscheint? Hat die Enzyklika mit ihren Hinweisen auf die »sich immer gleichbleibende (kirchliche) Lehre über das Wesen der Ehe« (Nr. 4.6.18) die tatsächlichen Wandlungen der Lehre nicht doch in unzulässiger Weise bagatellisiert? Kann man die von ihr vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten für die Bevölkerungsprobleme als realistisch betrachten? Darf schließlich das Lehramt überhaupt noch darauf vertrauen, für alle Probleme des so komplex gewordenen Lebens konkrete und detaillierte Lösungen zu finden? Muß es nicht mit der Möglichkeit einer Pluralität sittlicher Anschauungen auch innerhalb der Kirche rechnen? Ist nicht durch die geistige Gesamtentwicklung (im Sinne der »Theologie der Zeichen der Zeit« verstanden) eine gründlichere Reflexion und eine schärfere Differenzierung hinsichtlich der kirchlichen Ermächtigung zu verbindlichem Sprechen im Bereich des Sittlichen gefordert?

Es kann hier nur angedeutet werden, daß die *gegenwärtige Stoßrichtung der moraltheologischen Bemühungen* – der Begriff »Stoßrichtung« bringt zum Ausdruck, daß es sich hier nicht um voll abgeklärte und allgemein anerkannte Thesen handelt! – genau auf diese Reflexion und Differenzierung hinzielt. *Erstens*: Der Prozeß der Säkularisierung scheint in unserer Zeit zu einer gewissen Vollkommenheit zu kommen und hat auch den Bereich der Sittlichkeit erfaßt. Auch Katholiken fragen sich, woher die Kirche ein besonderes Wissen darüber gewinnen könne, welche Gestalt die Welt morgen oder in fernerer Zukunft ganz konkret annehmen soll. Ist das Weltethos, soweit es nicht durch die Heilige Schrift vorgelegt wird, im Unterschied zum Heilsethos nicht ein immanentes Ethos, das sich aus der Sachordnung der weltlichen Bereiche ergibt? – *Zweitens*: Das tiefere Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt ergibt, daß es eine *Dualität der Wahrheit* gibt: die Wahrheit der Welt, dem Kosmos durch den Logos der Schöpfung eingestiftet, und die Wahrheit des Heils, in der Menschwerdung des Logos am deutlichsten geoffenbart. Dieser Dualität der

Wahrheit entspricht nach dem Willen Christi die *Dualität der Ordnung*: für die Findung und Durchsetzung der Wahrheit der Welt sind die Träger weltlicher »Gewalt« originär zuständig, die Wahrheit des Heils gehört in die originäre Zuständigkeit der Kirche. Beide Dualitäten können freilich zu einer optimalen Annäherung an Wahrheit und Ordnung nur kommen auf dem *Weg des Dialogs*, indem also das eine Wort (die Wahrheit der Welt) dem anderen (der Wahrheit des Heils) begegnet und beide einander annehmen, ohne dabei aufzuhören, sie selbst zu bleiben. – *Drittens*: Daraus ergibt sich, daß auch die Sittlichkeit – wie Kunst, Wissenschaft u. a. – zunächst eine originäre Schöpfung des menschlichen Geistes ist. Die Kirche hat aufgrund ihres Heilswissens weder die Möglichkeit noch den Auftrag, aus sich selbst heraus konkrete Konzeptionen sittlicher Lebensgestaltung zu entwickeln und der Menschheit verbindlich vorzulegen. Vielmehr haben Lehramt und Moraltheologie säkular entwickelten Konzeptionen des Sittlichen gegenüber eine dreifache Funktion: eine *kritisierende*, indem sie deren Grundlagen und konkrete Programmierungen mit biblischen und traditionellen Anweisungen oder, wo solche fehlen, mit den Aussagen der Heiligen Schrift und der Tradition über Sinn und Ziel des Lebens und der Geschichte konfrontieren und im Falle der Unvereinbarkeit zurückweisen; eine *integrierende*, indem sie die transzendenten Relationen des Sittlichen – seine Begründung im Schöpfungsmysterium und seine Finalisierung auf das Christusmysterium – aufweisen und auf ihre Anerkennung und ihren sittlichen und geistlichen Vollzug drängen; und schließlich eine *stimulierende*, indem sie nicht nur augenblicklich verblässende Werte betrauern – die Geschichte des sittlichen Bewußtseins hat sich immer merkwürdig rhythmisch bewegt –, sondern alle positiven sittlichen Impulse ermuntern. Der Einfluß der Kirche wird nicht gemindert, sondern mit Sicherheit wesentlich vertieft, wenn sie sich ganz ihrer eigentlichen Aufgabe der durch die christliche Offenbarung vermittelten Sinnerhellung des menschlichen Daseins widmet; diesen Dienst kann sie mit legitimen theologischen Mitteln leisten, und nur sie allein, zusammen mit den anderen christlichen Kirchen, kann ihn leisten, und diesen Dienst wird sich die Welt nicht nur gefallen lassen, sondern sogar wünschen und erbitten.

Steht diese Stoßrichtung der moraltheologischen Reflexion im Widerspruch zu »*Humanae vitae*«? Keineswegs! Die Enzyklika ist ein Glied in der langen Tradition der kirchlichen Ehelehre, die allein in den letzten Jahrzehnten seit »*Casti connubii*« beträchtlich vorangeschritten ist und die weiterschreiten wird, solange es Geschichte gibt. Darum muß die Enzyklika wie jedes andere Dokument der Tradition zugleich retrospektiv und prospektiv interpretiert werden, was um so leichter fällt, da sie selbst beide Aspekte nach-

drücklich vertritt. Ihre wesentlichen Aussagen haben Anspruch auf Respekt, und ihre Betonung zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist vielleicht am dringlichsten für jene Katholiken, die manche vom Rundschreiben als wesentlich deklarierten Grundsätze für nicht unwandelbar halten. Wo verschiedene Denkansätze effizient werden, kommen verschiedene Ergebnisse heraus. Katholische Theologie ist nur für den oberflächlichen und alles vereinfachenden Betrachter ein starrer, monolithischer Block, der jede Pluralität ausschließt. Es gibt im katholischen Raum durchaus die Möglichkeit verschiedener »Theologien«, und wir vertrauen darauf, daß sich in ihrem fruchtbaren Widerstreit eine progressive Annäherung an die volle Wahrheit ereignet.

Nachtrag:

Die obigen Ausführungen mußten, namentlich im Hinblick auf das, was über die gegenwärtige Stoßrichtung der moraltheologischen Reflexion gesagt wurde, wegen des geringen zur Verfügung stehenden Raums so knapp formuliert werden, daß sie von manchem Leser mißverstanden werden können. Darum sei auf etliche Arbeiten verwiesen, in denen der Verfasser seine Auffassungen breiter entwickelt und sorgfältiger begründet: *Kirche und Welt*, in: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, hrsg. von F. HOLBÖCK und T. SARTORY, Salzburg 1962, Bd 2, 479-570; *Die Wahrheit wird euch freimachen*, in: *Wahrheit, Freiheit, Toleranz*. Referate auf der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen 1964, Frankfurt 1965, 248-265; *Geburtenregelung in der Sicht der katholischen Moraltheologie*, in: *Bewußt verantwortete Elternschaft* (Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt Nr. 79), Rottenburg 1965, 17-42; *Was heißt »Dialog der Kirche mit der Welt«?* Überlegungen zur Enzyklika »*Ecclesiam suam*« Pauls VI., in: *Wahrheit und Verkündigung*. Festschrift für M. Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF und R. HEINZMANN, Paderborn 1967, Bd. 2, 1507-1531.

Dr. Georg Scherer,
Direktor der Katholischen Akademie des Bistums Essen:

Die Enzyklika erhebt den Anspruch, ihre Aussagen über die Prinzipien der Ehemoral vor allem auf das Naturgesetz zu gründen, wobei diese Lehre »durch die göttliche Offenbarung erleuchtet und bereichert wird« (4). Damit bewegt sich die Enzyklika im wesentlichen auf dem Boden der Philosophie. Denn die Frage nach einer Naturordnung, von der ein den Menschen verpflichtender, sittlicher Sollensanspruch ausgeht, fällt zunächst in den Zuständigkeitsbereich der Metaphysik und der philosophischen Ethik. Vom natürlichen Sittengesetz gilt nämlich, daß es von der menschlichen Vernunft erkannt wer-

den könne. Darum sollen im folgenden einige philosophische Thesen vorgelegt werden, welche neben theologischen Gesichtspunkten für die Diskussion der Enzyklika von Bedeutung sind. Wegen der Enge des hier zur Verfügung stehenden Raumes ist es notwendig, sie nur in aller Kürze zu umreißen.

1. Es ist anzuerkennen, daß die Enzyklika in ihrer Wesensbestimmung der Ehe den personalen Charakter der ehelichen Liebe besser herausstellt als alle früheren päpstlichen Lehrschreiben. In der Auseinandersetzung mit vielen modernen »Liebestheorien«, für welche die Liebe nur eine sublimere Form des Egoismus ist, verdient folgender Satz in Nr. 9 besondere Beachtung: »Wer seinen Ehegatten wirklich liebt, liebt ihn nicht nur, insofern er etwas von ihm empfängt, sondern liebt ihn um seiner selbst willen, in der Freude, ihn durch sein Sichschenken reicher machen zu können.« Allerdings wird man sich zu fragen haben, ob in Nr. 8 nicht die Liebe und Hingabe der Eheleute dann doch wieder als bloßes Mittel zur Zeugung und Erziehung des Kindes mißverstanden werden, wenn es heißt, die Eheleute strebten »nach der Gemeinschaft ihres menschlichen Seins im Hinblick auf die gegenseitige personale Vervollkommnung, um mit Gott an der Zeugung und Erziehung neuen Lebens mitzuwirken«.

2. Nr. 12 bringt die grundlegende These, Gott habe die beiden Ziele des ehelichen Aktes, liebende Vereinigung und Zeugung, in eine immer verpflichtende Verbindung gebracht, die der Mensch nicht eigenmächtig aufheben dürfe. Dagegen muß man sich fragen, ob nicht ein Akt, der auf mehrere sinnhafte Ziele hingeeordnet werden kann, durchaus als sittlich gut zu bezeichnen ist, auch wenn aus vernünftigen Gründen nur eines dieser Ziele realisiert wird. Dafür gibt es genug Beispiele im menschlichen Leben. Außerdem liegen im ehelichen Akt Zeugung und Gebärde der Liebe nicht einfach nebeneinander. Die Liebe muß vielmehr das den Akt durchformende Moment sein. Nur ein Geschlechtsakt, der Liebesakt ist, kann sittlich gerechtfertigt werden, während ein Zeugungsakt ohne personale Liebe nicht zu verantworten ist. Ein solcher Liebesakt kann und darf schöpferisch sein. Einer solchen Auffassung entsprechen auch die heutigen Erkenntnisse über die biologischen Strukturen der menschlichen Sexualität.

3. Nach »*Humanae vitae*« maß sich der Mensch, welcher die physiologischen »Gesetze des Zeugungsablaufs achtet«, nicht an, »Herr über den Ursprung des menschlichen Lebens« zu sein (13). Zugleich gestattet aber die Enzyklika eine Empfängnisregelung durch den Gebrauch der Zeitwahl. Es scheint aber, daß der Mensch in diesem Falle ebenso über den Ursprung des menschlichen Lebens verfügt. Denn die Frage, welche Methode der Empfängnisregelung jemand be-

nutzt, ist völlig unabhängig von seinem Willen, eine Empfängnis zu verhindern.

4. In diesem Zusammenhang muß auch noch auf einen anderen Widerspruch hingewiesen werden: Die Enzyklika behauptet einerseits, jeder eheliche Akt müsse auf Zeugung hin offen sein und erlaubt andererseits die Zeitwahl. Damit stimmt sie aber dem Vollzug von Akten zu, die aus sich selber höchstens bei Versagen dieser Methode auf Zeugung hingeeordnet sein können und nur noch »der Bekundung und Festigung der Liebe« (11) dienen.

5. In der Enzyklika wird ein Begriff von der menschlichen Natur zu Grunde gelegt, welcher die physiologischen Strukturen des menschlichen Organismus zur entscheidenden sittlichen Norm erhebt. Sie geht dabei soweit zu behaupten, daß der Schöpfergott seinen Willen derart in den physiologischen Gesetzen äußert, daß jeder, der sich über sie hinwegsetzt, »in Widerspruch steht zur inneren Wesensstruktur der Ehe und zum Willen des Urhebers des Lebens«, ja, sich sogar »in Widerspruch zum Wesen des Mannes und der Frau« setzt (13). Nun ist gewiß daran festzuhalten, daß der Mensch nicht willkürlich seinen Organismus manipulieren darf. Andererseits dürfte aber auch klar sein, daß eine Manipulation der Psychophysis des Menschen, die um berechtigter personaler Ziele willen geschieht, unter Umständen sogar gefordert sein kann. Dafür spricht sowohl das Prinzip, nach welchem das Ganze über dem Teil ist, wie auch die Einsicht, daß alle sachhaften Strukturen der Wirklichkeit um der Person willen da sind und nicht umgekehrt. Auch ist zu bedenken, daß die menschliche Vernunft und Freiheit, falls der Naturbegriff der Enzyklika zutreffen würde, eine gewisse Degradierung erfahren. Die Vernunft hätte nämlich nur noch die Möglichkeit, die in den physiologischen Prozessen erscheinende Naturordnung zu erkennen. Ihr müßte die Freiheit sich beugen, ohne die Möglichkeit schöpferischer und geschichtlicher Veränderung zu haben. Es muß festgestellt werden, daß eine solche starre und fixierte Zuordnung von Mensch und Natur mehr dem antiken kosmozentrischen Denken entspricht als der geschichtlich orientierten, durch das biblische Verständnis des Menschen mitbestimmten Anthropologie der Gegenwart.

6. Der Papst befürchtet, die Anwendung der uns heute zur Verfügung stehenden Mittel der Empfängnisregelung werde der ehelichen Untreue und einer allgemeinen Verflachung der Sittlichkeit entgegenkommen (17). Demgegenüber ist festzuhalten: Der Mißbrauch einer Sache hebt die Möglichkeit ihres rechten Gebrauches nicht auf. Auch wäre es schlimm, wenn man Untreue und sexuelle Enthemmung nicht durch ein Ethos personaler Bindung und Liebe, sondern durch die Angst vor unerwünschten Folgen überwinden wollte.

7. In der Enzyklika wird die Bedeutung von

Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung für die Ehe stark herausgestrichen. Dabei bildet die Achtung vor dem Naturgesetz, das sich in den physiologischen Ordnungen ausdrückt, den theoretischen Hintergrund. Wegen der Wahrung dieses Gesetzes ist die Selbstbeherrschung im Sinne der Enzyklika notwendig. Sicherlich kommt keine Ehe - nicht nur im Sexualbereich - ohne Selbstbeherrschung aus. Diese muß aber immer im Dienst der personalen Liebe stehen. Sie ist dort gefordert, wo es die Rücksicht auf den Partner, das lebendige Du, gebietet. Sie steht unter dem Vorzeichen »um deinetwillen«. In der Enzyklika tritt sie dagegen in den Dienst eines abstrakten, sachhaften Prinzips. Damit kommt auch ein gewisser Spiritualismus zum Ausdruck, der von vielen als lebens- und ehefremd empfunden wird, weil er die Bedeutung der ehelichen Vereinigung letztlich doch verkennt, obwohl an anderer Stelle ihre Aufgabe, die eheliche Liebe zu bekunden und zu festigen, anerkannt wird.

Hannes Burger,
Redakteur der Münchener katholischen Kirchenzeitung, München.¹

Wer die Enzyklika *Humanae vitae* aufmerksam studiert, wird feststellen, daß der Papst in diesem Lehrschreiben auf viele gewichtige sachliche Argumente, die in den Gutachten ausführlich dargelegt wurden, in der Enzyklika überhaupt nicht eingeht, geschweige denn sie widerlegt. Er legt vielmehr nur seine eigene Meinung dar, um die er schwer gerungen hat.

Man spürt aus den Worten die Sorge des Papstes um das sittliche Wohl der Menschheit und spürt sein Bemühen, sowohl einem allgemeinen Sittenverfall als auch einer staatlichen Reglementierung im Intimbereich der Menschen Grenzen setzen zu wollen. Sosehr man diesen Zielen auch beipflichten kann, sosehr erscheint es doch fraglich, ob der in *Humanae vitae* vorgezeichnete Weg zu diesem Ziel hinführt. Schließlich sind die tatsächlichen Auswirkungen der Enzyklika im hohen Grad voraussehbar:

1. Als erstes ist festzustellen, daß die Enzyklika ja mit voller Absicht des Papstes keine neuen Lehraussagen bringt, sondern lediglich die Gültigkeit der bisherigen lehramtlichen Äußerungen bestätigt. Doch scheinen dabei die umwälzenden Veränderungen in der Welt und die tiefgreifenden neuen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse über den Menschen und die Sexualität kaum Berücksichtigung gefunden zu haben. Da dieses Schreiben Pauls VI. also nicht mehr sagt als das, was bisher schon von früheren Päpsten gesagt wurde (z. B. von Pius XI. in der Enzyklika

¹ Auszug aus: H. BURGER, *Verantwortliche Elternschaft und die Enzyklika*, in: *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 61 (1968) Nr. 32/33 S. 10 f, mit freundlicher Genehmigung des Autors.

›*Casti connubii*‹), kann es auch in der Praxis nicht mehr erreichen als das, was bisher erreicht wurde. Sie wird folglich kaum Auswirkungen auf die allgemeine Sittlichkeit haben, die über den bisherigen Einfluß der Kirche hinausgehen.

2. Was die Entwicklungsländer mit ihrer Bevölkerungsexplosion angeht, so werden die nichtchristlichen Länder in Asien und Afrika sowieso keine päpstlichen Richtlinien beachten. In den katholischen Ländern Südamerikas ist die Situation komplizierter. Hier wird es vor allem auf die Haltung der Regierung ankommen, ob überhaupt die Bevölkerung über Methoden der Geburtenkontrolle informiert wird. Daß Analphabeten mit der Methode Ogino-Knaus nichts anfangen können, versteht sich wohl von selbst.

3. Die Enzyklika dürfte kaum einen Einfluß auf jene Menschen haben, die in ihrem vorehelichen oder außerehelichen Geschlechtsverhalten ohnehin nicht auf die Morallehre der Kirche achten. Was sollte sie veranlassen, dann ausgerechnet bei der Vermeidung der unerwünschten Folgen ihres Verhaltens auf den Papst zu hören? Es ist ja nicht so, daß nach dem erneuten Verbot empfängnisverhütender Mittel durch den Papst diese Mittel konkret nicht mehr zur Verfügung stünden.

4. Ebenso werden sich »jene staatlichen Behörden, die sich nicht weiter um sittliche Forderungen kümmern«, bei allenfalls geplanten Eingriffen in die Intimsphäre zum Zweck der Geburtenkontrolle wohl kaum davon beeindrucken lassen, daß der Papst künstliche Mittel der Geburtenkontrolle den katholischen Ehegatten generell verboten hat. Ferner ist nicht zu erwarten, daß Eheleute, die nur aus »Bequemlichkeit und Genußsucht« keine Kinder haben wollen, sich bei der Wahl der Methoden an päpstlichen Lehräußerungen orientieren.

Somit bleiben also die gläubigen und kirchentreuen Ehepaare übrig, denen der Papst harte Opfer und schwerwiegende Gewissensprobleme auferlegt, um die genannten in der Realität schwer durchsetzbaren Ziele zu verfolgen. In den hochentwickelten Industrieländern ist die überwältigende Mehrheit der katholischen Ehepaare schon seit langem in der Familienplanung den Weg eigenverantwortlicher Gewissensentscheidung gegangen. Sie sind auf diesem Wege seit dem Konzil auch durch ihre Hirten und Seelsorger bestärkt worden. Diese Ehepaare werden nun durch die Enzyklika von Papst Paul VI. vor eine erneute Überprüfung ihrer Gewissensentscheidung gestellt. Die Bestimmung der für die einzelne Familie verantwortbaren Kinderzahl verbleibt auch nach dieser Enzyklika in der Entscheidung der Eheleute nach schwerwiegenden Beweggründen. Als einzig erlaubte Methode indes wird nur die periodische Enthaltensamkeit an den fruchtbaren Tagen der Frau gestattet. Hier stellt sich eine ganz logische Frage, die auf einen Widerspruch in der Enzyklika selbst hinweist: Ist nämlich die sogenannte natürliche

Methode (Ogino-Knaus) sicher genug, um Ehepaaren bei ernsthaften Beweggründen eine weitere Nachkommenschaft zu ersparen, dann wäre sie auch sicher genug, um bei vorehelicher oder außerehelicher Anwendung risikofrei der Unsittlichkeit Vorschub zu leisten. Ist diese Methode aber um so viel unsicherer als die künstlichen Mittel, daß sich wegen des größeren Risikos hier nicht die »bequeme und breite Straße der ehelichen Untreue und allgemeinen Verflachung der Sittlichkeit auftun kann«, so ist sie auch für die Eheleute zu riskant und bei wirklich ernsthaften Beweggründen zur Empfängnisverhütung nicht zumutbar. Mit anderen Worten: Die Beschränkung auf die Methode der »natürlichen Zeitwahl« bringt für die Hebung der Sittlichkeit kaum etwas ein.

Da die Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ nicht zu den unfehlbaren Äußerungen gehört, also kein Dogma ist, trifft für sie die Möglichkeit des Irrtums zu. Sie behält zwar ihr großes Gewicht durch die Autorität des Papstes und ist bei der Bildung des eigenen Gewissensurteils nicht zu umgehen. Sie ist aber auch bei allem Respekt und bei aller ernsthaften Beachtung, die ihr gebührt, noch keine letztverbindliche Lehrentscheidung. Mit anderen Worten, die Diskussion über verantwortete Elternschaft und sittlich erlaubte Methoden der Geburtenregelung ist damit nicht zu Ende.

Die Mehrheit der von Papst Paul VI. einberufenen Kommission für Geburtenregelung hatte in ihrem Gutachten versucht, das Wesentliche der traditionellen Ehelehre der Kirche herauszukristallisieren, nämlich das Bemühen, zwei grundlegende Werte zu schützen: das Gut der Fortpflanzung und die Ehrbarkeit des ehelichen Verkehrs. In diesem Gutachten wurde versucht klarzumachen, daß die Bejahung der Fruchtbarkeit eines der Wesensmerkmale der Ehe ist, das heißt, daß die Gesamtheit der ehelichen Akte auf eine verantwortliche Zeugung neuen Lebens ausgerichtet sein muß, nicht aber jeder einzelne eheliche Akt für sich.

An der grundsätzlichen Haltung der mündigen Katholiken wird die Enzyklika nicht Wesentliches ändern. Sie werden die Enzyklika wie jede Äußerung des kirchlichen Lehramtes gründlich studieren, gewissenhaft überdenken und die sich aus ihrer persönlichen Situation ergebenden Argumente dagegen abwägen, um schließlich vor ihrem Gewissen die endgültige Entscheidung zu treffen. Eine Lehrentwicklung, so heißt es im Schreiben der deutschen Bischöfe, braucht in einer Kirche von geschichtlichen Menschen Zeit und schreitet in bestimmten Fällen zu langsam voran. Papst Pius IX. hat im Jahre 1867 in seiner Enzyklika ›*Quanta cura*‹ die Gewissens- und Religionsfreiheit als unsittlich verworfen. Erst nach 100 Jahren hat das Zweite Vatikanische Konzil Gewissens- und Religionsfreiheit verkündet. Das kirchliche Urteil gegen die Lehre Galileis, der vor 300 Jahren behauptet hatte, die Erde sei nicht Mittelpunkt des Kosmos, sondern

drehe sich um die Sonne, ist bis heute noch nicht aufgehoben. Dies hat bis heute jedoch noch keinen Katholiken daran gehindert, dennoch zu glauben, daß die Erde sich um die Sonne dreht.

*Dr. Iso Baumer-Müller, Gymnasiallehrer,
Frau Verena Baumer-Müller, Bern:*

Sicher stehen hinter der Enzyklika echte Anliegen. Das Bemühen, eine ganzheitliche Schau der Ehe zu vermitteln, ihre Verankerung in Gott aufzuzeigen, die Gleichordnung der beiden Eheziele festzuhalten sind verheißungsvolle Ansätze. Leider verschwinden sie in einer rein gesetzlichen Schau der Dinge. Es ist nicht von der Frohbotschaft des Evangeliums die Rede, sondern vom »Gesetz des Evangeliums« (4.18), man spricht vom »vernünftigen Gebrauch der ehelichen Rechte« (4), unbedenken wird ein Begriff von »Naturgesetz« übernommen (4), der längst überholt ist, sowohl im praktischen Handeln wie in der philosophisch-theologischen Reflexion, und auf dieser Basis wird der »Schöpfungsplan Gottes« derart eindeutig erkannt (13), daß man daraus verpflichtende Vorschriften über den Gebrauch von Verhütungsmitteln erlassen kann (14). Wenn ein Dokument, das derart in das konkrete Leben eingreift und mit einer ganzen Anzahl rein innerweltlicher Fragen verknüpft ist, loyalen Gehorsam »weniger wegen der angeführten Beweise und Gründe, als vielmehr wegen der Erleuchtung des Heiligen Geistes«, die dem Papst zuteil wurde, fordert (28), so wird auch dem gläubigen Katholiken ziemlich viel zugemutet, denn es geht hier nicht um Glaubensgeheimnisse, sondern um Fragen, bei deren Lösung der unbefangene forschende menschliche Geist auch ein entscheidendes Wort mitzusprechen hat.

Es wird den Fachleuten obliegen, aufzuzeigen, wie erwiesene Tatsachen medizinischer, sozialer, politischer, wirtschaftlicher und demographischer Natur übersehen oder allzusehr vereinfachend dargestellt wurden. Hier wollen wir auf einen Punkt hinweisen, der uns besonders am Herzen liegt; wir meinen das Kapitel »Schwerwiegende Folgen der Methoden einer künstlichen Geburtenregelung« (17). Die Enzyklika schildert mit bewegten Worten die möglichen Folgen solcher Methoden auf das Eheleben. Statt solche Mutmaßungen aufzustellen, hätte sie Tatsachenforschung betreiben können: man hätte die Millionen katholischer Ehepaare, die seit Jahren in vollem Verantwortungsbewußtsein, in freier Gewissensentscheidung und im Einklang mit der moraltheologischen Forschung im gegenseitigen Einvernehmen die sogenannten »künstlichen« Mittel anwenden, daraufhin befragen können, ob Liebe, Hingabebereitschaft, Opfersinn und Offenheit für das Kind in ihrer Ehe zum Verschwinden oder nicht viel mehr zum Blühen und Entfalten gekommen

sind. Und man hätte Einblick nehmen sollen in jene Ehen, die entweder ständige oder periodische Enthaltensamkeit üben (wollen) oder sich mit Ogino-Knaus herumschlagen, und dann die Wirklichkeit vergleichen sollen mit dem Hymnus, der auf die Josephs- und Ogino-Knaus-Ehe angestimmt wird (21). Wir Eheleute und Eltern sind nicht auf die angepriesenen »natürlichen« Mittel angewiesen, um uns in Selbstbeherrschung, Opferbereitschaft und Widerstandswillen gegen die Sexwelle üben zu können; jede Ehe bringt schon sonst ein gerütteltes Maß von Gelegenheiten dazu. Pansexualismus, Konsummentalität und Massenegoismus hängen nicht von der Anwendung oder Vermeidung »künstlicher« Methoden in der bewußt christlich gestalteten Ehe ab. Andere Kreise erreicht die Enzyklika aber schon gar nicht! Darum ist auch die Rede von der »Verstrickung in die Sünde« unangemessen, und die Zuflucht zum Buß-Sakrament in dieser exklusiven und peripheren Frage der äußeren Anwendung bestimmter Methoden drängt sich nicht auf (25).

Darüber hinaus möchten wir, nur mehr stichwortartig, erwähnen: den absolut gesetzten Wert der Großfamilie als Norm, von der nur »aus schwerwiegenden Motiven« abgewichen werden soll (10); die diskutabile Unterscheidung zwischen »natürlich« und »künstlich«, deren wandelbare Interpretation in der Geschichte der lehramtlichen Äußerungen evident ist; den extrem statisch aufgefaßten Traditionsbegriff, der gerade das ursprünglich Gemeinte zu verraten in Gefahr ist (»die sich immer gleich bleibende Lehre«: 4); den engen Begriff von kirchlichem Lehramt (6) und Kirche (15), die hier einfach mit der Person des Papstes identifiziert werden. Die Bischöfe, die als »ehrwürdige Brüder im Bischofsamt« angeredet werden, wurden ja in ihrer Gesamtheit zu diesem Problem weder am Konzil, noch an der Bischofssynode, noch durch eine allgemeine Umfrage konsultiert.

Noch ein Letztes: Der Präsident der Schweizerischen Bischofskonferenz bat um Zurückhaltung in der Beurteilung der Enzyklika, bis der volle Wortlaut eingehend studiert sei. Das hinderte die Freiburger Prälaten Kardinal Journet, Bischof Charrière und Weihbischof Mamie nicht, ein Danktelegramm »im Namen von Priestern und Gläubigen« (ohne diese zu fragen) an den Papst zu schicken, worin sie einen unpassenden Vergleich zwischen dem Echo auf die Ausführungen des Papstes und dem Erstaunen vor den Worten Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe ziehen. Und Bischof N. Adam von Sitten ließ sich gar zu Äußerungen hinreißen, die schärfstens zurückgewiesen werden müssen. Seine Aufforderung, die Einwände dem Papst direkt zu unterbreiten, mutet wie Hohn an, wenn man weiß, wie selektiv die Kurie und der »*Osservatore Romano*« vorgehen, wenn sie für den Papst das Weltecho auf seine Enzyklika filtern, und die weitere Aufforderung, wenn man nicht gehor-

chen könne, möge man die »logische Folgerung ziehen« und aus der Kirche austreten, ist schon nicht mehr qualifizierbar. Wir Eheleute erwarten bei Fragen, die uns angehen, von den Bischöfen jene Zurückhaltung, die sie uns selber auferlegen. Die triumphalistischen Äußerungen der einen stachen überhaupt befremdlich von der betretenen, vorsichtig abwägenden Haltung der andern ab, denen eine Enzyklika nicht Anlaß zu devoten Ergebnissadressen, sondern zu ernsthafter Besinnung ist.

Die Enzyklika hat in nichtkatholischen Kreisen ein erneutes, starkes, nur schwer abbaubares Mißtrauen gegenüber den wahren Absichten unserer Kirche erzeugt; und gerade wer etwa in Ehevorbereitungskursen mithilft wie wir, sieht seine Aufbauarbeit für eine echte christliche Ehe bedeutend gestört. Uns persönlich hat die Enzyklika angespornt, die Ehe erneut durchzudenken, ohne auch nur eine uns erreichbare Auskunft auszulassen, unsere Ehe vertiefter christlich zu gestalten zu versuchen und sie ganz in Gott zu gründen.

*Dr. med. Walter Furrer,
Spezialarzt für Psychiatrie und Psychotherapie,
Luzern:*

1. Die *Notwendigkeit einer Empfängnisregelung* kann in der heutigen Zeit sowohl für die Ehen der zivilisierten Länder als auch ganz besonders für die Ehen in den Entwicklungsländern nicht mehr ernstlich bestritten werden. Empfängnisregelung gehört vielmehr ausdrücklich und wesensmäßig positiv zum Verantwortungsbereich der Elternschaft.

2. Zur Beurteilung der *Frage der Methodenwahl* ist zunächst die grundsätzliche Frage nach der *Natur der menschlichen Sexualität* zu klären. Die der Enzyklika zugrunde liegende Auffassung geht offenbar davon aus, daß der menschliche Geschlechtsakt seiner Natur nach immer ein auf Zeugung hin offener Akt sei (16). Unter dieser Voraussetzung muß es aber als widersprüchlich erscheinen, die willentlich auf Schwangerschafts-Verhütung ausgerichtete Auswahl der unfruchtbaren Tage als der menschlichen »Natur« gemäße Methode grundsätzlich von den andern Methoden abzuheben und als sittlich erlaubt zu qualifizieren, die andern hingegen als unerlaubt. Denn auch bei der Zeitwahl-Methode trifft zu, daß durch sie ein ehelicher Akt »willentlich unfruchtbar gemacht« (20) ist. So bliebe, immer unter Voraussetzung obiger Auslegung der menschlichen Sexualität, konsequenterweise nur die totale Enthaltbarkeit oder die Hinnahme des Risikos einer Schwangerschaft.

3. Diese Grundthese, daß der menschliche Geschlechtsakt *immer auf Zeugung ausgerichtet sein müsse*, läßt sich nach den heutigen biologischen, psychologischen und philosophisch-anthropologischen Einsichten in die Natur der

menschlichen Geschlechtlichkeit *nicht mehr aufrecht erhalten*. Allein schon die biologischen Erkenntnisse, welche die relative Seltenheit der möglichen fruchtbaren Geschlechtsakte innerhalb eines Monatszyklus erwiesen haben, und viele andere Sachverhalte lassen erkennen, daß *gerade nicht jeder einzelne Geschlechtsakt auf Zeugung hin offen ist*. Somit ist grundsätzlich nicht jede willentliche Aufhebung der möglichen Fruchtbarkeit eines Geschlechtsaktes ein gegen die innerste Natur und das Wesen dieses Aktes gerichteter Eingriff.

4. Die Enzyklika orientiert insofern einseitig, als sie nur negative Folgen der künstlichen Geburtenregelung erwähnt, während die *negativen Folgen des Fehlens einer sicheren Methode der Schwangerschaftsverhütung*, dort wo diese notwendig ist, nicht berücksichtigt werden: die oft schweren und dauernden ehelichen Spannungen und Ängste, die sich aus der Angst vor einer nicht verantwortbaren neuen Schwangerschaft ergeben; die nervösen Störungen und das neurotische Elend, welche bei solchen Eheleuten und besonders auch bei den Kindern solcher Ehepaare oft entstehen, deren Folgen psychische Schädigungen sein können, die sich unter Umständen für das ganze Leben negativ auswirken; die negativen Folgen, wenn eine unzuträgliche Schwangerschaft dennoch eintritt.

5. Die in der Enzyklika angeführten *praeventiven* Gründe gegen die Methode der künstlichen Geburtenregelung, um möglichen Mißbräuchen vorzubeugen (Erleichterung ehelicher Untreue, Verflachung der Sittlichkeit, staatliche Willkür), sind keine absoluten und keine aus der Natur der Sache herzuleitenden Gründe. Sie sagen grundsätzlich noch nichts darüber aus, ob und welche Methoden der künstlichen Geburtenregelung sittlich zu bejahen oder abzulehnen sind.

6. Bei der Wahl der konkreten Methoden einer von der gesamten Ehesituation her begründeten und geforderten Antikonzeption müssen jeweils der individuellen Lage des einzelnen Ehepaars entsprechende Gesichtspunkte berücksichtigt werden, wobei es vor allem Aufgabe der Mediziner sein wird, die geeignetsten Methoden zu finden. Gerade die gewissenhafte Auseinandersetzung mit allen damit zusammenhängenden Fragen ist besonders geeignet, bei den Eheleuten ein höheres Maß an Einsicht, Verantwortung und ehelicher Sittlichkeit als bisher zu entwickeln und zu verwirklichen.

7. Erst die Überwindung der jahrhundertalten Konzeption, daß der Geschlechtsakt seinem Wesen nach immer als Zeugungsakt gedeutet werden müsse, ermöglicht eine *spezifisch humane und geistige* Auffassung und Verwirklichung der menschlichen Geschlechtlichkeit. Die menschliche Geschlechtlichkeit hat *immer und in jedem Fall der personalen Partnerschaft* zu dienen, z. B. auch in den unfruchtbaren Zeiten des Zyklus, während der Schwangerschaft und der Stillzeit, nach der Menopause, bei Sterilität des

Mannes oder der Frau, wo sie naturgemäß gerade nicht auf Zeugung hin offen sein kann. Dies unterscheidet die menschliche Geschlechtlichkeit grundlegend von der tierischen, mit welcher sie hinsichtlich der Zeugungsfunktion übereinstimmt. Und erst innerhalb dieses umgreifenden Zusammenhangs der personalen Gemeinschaft dient der Sexualakt auch sinnvoll – aber nicht obligat – der Zeugung und dem Aufbau dieser Familie.

*Dr. Georg A. Hauser,
Professor der Gynäkologie, Luzern:*

Mißverständnisse, Unkenntnis oder nur Weltfremdheit?

Ein medizinischer Kommentar zur Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ scheint in folgenden Punkten nötig zu sein:

1. Schon der erste Satz gibt einen Hinweis, daß der medizinische Alltag offensichtlich unbekannt ist. »Das menschliche Leben weiterzugeben ... ist für sie immer eine Quelle großer Freude gewesen, wenn diese auch bisweilen mit nicht geringen Schwierigkeiten und Nöten verbunden war« (Hervorhebungen vom Autor). Die Fortpflanzung wird hier zu stark von der Besamung aus beurteilt, und zu wenig von der Schwangerschaft sowie von der Geburt. Die Aussage, daß mit der Fortpflanzung immer Freude und bisweilen Schwierigkeiten verbunden sind, geht an der Wirklichkeit vorbei. Circa die Hälfte der Frauen sind frigid und für diese stellt weder Zeugung noch Fortpflanzung »immer eine Quelle großer Freude« dar.

Auch die Tatsache, daß 10–20% der Mütter durch Schwangerschaft und Geburt einen dauernden, mehr oder weniger schweren gesundheitlichen Schaden davontragen und damit die Familie in ihrem ganzen Gefüge belastet wird, scheint unbekannt zu sein.

Die Urheber dieser Formulierung kennen offensichtlich nicht die Ereignisse eines Gebärsaals, wo im Gegensatz zum obigen Text fast immer Schmerz, ja seltenerweise auch ein Martyrium anzutreffen ist und nur insofern Freude, wenn Gefahr, Einsatz und Leistung vollbracht sind.

Die »Weitergabe des Lebens« hört aber bei der Geburt nicht auf, sondern die Betreuung geht noch 10–20 Jahre weiter. Inwiefern sich hier »immer große Freude« und »bisweilen Schwierigkeiten« ergeben, dürfte sattsam bekannt sein. Man hat hier den Eindruck, daß schon vom ersten Satz an die Freude (als ob man den Eheleuten diese Freude nicht gönnte) hochgespielt und die Leistung heruntergespielt wird. Diese falsche Einstellung zu den Grundfragen der menschlichen Existenz spielen, bewußt oder unbewußt, im vorliegenden Dokument eine Rolle.

2. Zu den grundlegenden Veränderungen der Gesellschaft und Umwelt, die in der Enzyklika erwähnt werden, fehlen u. a. die Verminderung

der Kindersterblichkeit von 50–60% auf 4%, die Ausrottung der Wochenbettinfektion und anderer Infektionen (die früher auf sogenannten ›natürliche‹ Weise Unfruchtbarkeit hervorriefen) und die Verlängerung der Fruchtbarkeit der Frau um gut 10 Jahre bis heute auf 52–55 Jahre. Schon diese einfachen medizinischen Faktoren (waren sie unbekannt oder nicht berücksichtigt?) hätten gezeigt, daß der heutige Stand der Fruchtbarkeit weit weg ist von einer ›natürlichen‹ Fruchtbarkeit. Sie ist bereits die Folge von Kultur und Zivilisation.

3. Über die Frau werden Ansichten vertreten, die weder psychologisch noch anthropologisch noch medizinisch haltbar sind (vergleiche u. a. Punkt 1). Durch die Antikonzeption wird die Frau nicht, wie das Dokument befürchtet, entwertet und »zum Werkzeug selbstsüchtiger Befriedigung«, noch verliert der Mann vor der Frau die »Achtung« (17). Gerade das Gegenteil ist meist der Fall. Aus Hochachtung vor der Frau und der Familie ist der Mann oft zu einer Antikonzeption gezwungen.

In Bezug auf die »periodische Enthaltbarkeit« zeigt sich wiederum die Verkenntung zur Frau. Die periodische Enthaltbarkeit ist eine betont männliche Methode, die kaum Rücksicht nimmt auf die seelische Verfassung der Frau. Gerade zur Zeit der Fruchtbarkeit ist oft die Frau sexuell am ehesten ansprechbar. Wird bei der Frau systematisch diese Zeit ausgespart, kann sie gefühllos werden. Bei der periodischen Enthaltbarkeit wird ein Zusammenkommen der Eheleute gefördert, wenn es »ungefährlich« und nicht, wenn die Bereitschaft der Frau vorhanden ist.

4. Über die ›periodische Enthaltbarkeit‹ scheinen eigenartige Vorstellungen zu herrschen:

a) Zur Einhaltung dieser Methode sind Schreiben und Zählen die Voraussetzung. Damit fällt diese Methode für Entwicklungsländer (ca. 20–25% der katholischen Bevölkerung!) weg, d. h. gerade für Gebiete, wo die Bevölkerungsexplosion stattfindet. Weil aber keine andere Methode erlaubt wird, bleibt diesen Bevölkerungsschichten nichts anderes übrig als zu sündigen oder sich unverantwortlich zu vermehren. Es ließe sich der Schluß ziehen, daß eine wohlwollende Einstellung dieser Bevölkerungsgruppe gegenüber fehlt.

b) Auch an Menschen, die lesen (Kurven-!), schreiben sowie rechnen können, stellt die Methode der periodischen Enthaltbarkeit große intellektuelle Anforderungen. Die Mittelbegabten und Unbegabten sind hilflos, die Intelligenzen bevorzugt.

c) Aber auch bei Intellektuellen ist diese Methode nicht sicher genug. Ich kenne fünf Oberärzte von Universitäts-Frauenkliniken, die Kinder trotz dieser Methode haben. Man macht sich offensichtlich nicht überall klare Vorstellungen über die Schwierigkeiten in der Handhabung und die Sicherheit dieser Methode. Die rechne-

rische Methode besteht ja zum großen Teil aus einer *Prognose*, vielleicht vergleichbar mit einer Wetterprognose, wo große Einflußfaktoren unvorhersehbar sind.

d) Die periodische Enthaltbarkeit *funktioniert nur einigermassen* bei ganz regelmäßigen Zyklen (die sehr selten sind), wenn keine Krankheiten vorliegen, keine Aufregungen, kein Klimawechsel keine medizinische Behandlung usw. Nach jeder Geburt und Fehlgeburt ist, auch nach Knaus, eine Berechnung erst möglich nach einer Beobachtung von mindestens zwölf Monaten. Die Temperaturmethode ist möglich nur bei genügend langer Bettruhe (was meistens bei jungen Müttern wegen der Nachtruhestörung durch die Kinder nicht möglich ist).

e) Nach dem fünfunddreißigsten Altersjahr ist die Sicherheit der periodischen Enthaltbarkeit schlechter und wird mit dem Nahen der Abänderung absolut unzuverlässig. *Alle diese Frauen* in und vor der Abänderung können sich nicht auf diese Methode verlassen.

f) Die periodische Enthaltbarkeit ist für die Frau nicht nur unphysiologisch, sondern auch wider-natürlich (vergleiche Punkt 3).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die periodische Enthaltbarkeit gerade dort, wo sie nötig wäre (Krankheit, Notsituationen, nach Geburten und Fehlgeburten), nicht funktioniert.

5. Die *»Aktmoral«* ist in diesem Dokument wieder zur Geltung gekommen. Sie ist für die Eheleute widerlich. Der Mechanik der Liebesbeziehung wird offensichtlich mehr Bedeutung zuerkannt als der seelischen Situation!

6. In der Enzyklika wird viel zuwenig die Situation *innerhalb der Ehe* unterschieden von jener *vor oder außerhalb* der Ehe. Das Verbot der *»künstlichen«* Mittel wird immer wieder betont wegen der möglichen Wirkung auf den *»Sittenzerfall«*, z. B. Angst vor vermehrten außer- und vorehelichen Beziehungen (deswegen die Bemerkung, daß diese Mittel die *»Untreue«* der Partner förderten). Ich glaube, es ist falsch, zum Zwecke der eventuellen Verminderung vorehelicher Beziehung die Ehe zu strafen. Das Thema wäre gewesen: Antikonzepktion *in und für* die Ehe.

7. Es ist ein *Irrtum* zu behaupten, daß die *»unnatürliche«* Antikonzepktion unabhängig von der Methode keine Aszese, keine Bemühungen und *keinen Verzicht* erfordert. Die tägliche Erfahrung der Ärzte und Eheberater zeigt, daß viele Leute nicht zu einer wirksamen Antikonzepktion zu bringen sind, weil ihnen die Verantwortung fehlt, weil der Verzicht nicht geleistet wird, weil die Beeinträchtigung nicht akzeptiert wird. Die Sexualbeziehung ohne antikonzepktionelle Maßnahme ist für alle Eheleute leichter und angenehmer.

8. Ein großer Stein des Anstoßes ist die Heranziehung des *»Naturrechts«*.

Wir Ärzte haben nie Hemmungen, ja es ist sogar unsere Pflicht, *alle Mittel* einzusetzen für die Überwindung einer Krise (z. B. chemische

Mittel inklusive Hormone, künstliche Beatmung, Herzmassage, usw.) Wir wären keine richtigen Ärzte, wenn wir nur sogenannte *»natürliche«* Mittel nähmen, wie z. B. Pflanzen-Extrakte und Wasseranwendungen (Umschläge, Bäder). *Die Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Mitteln ist in der Medizin schon lange überwunden.*

So wie wir Frauenärzte alle Mittel ohne Ausnahme, seien sie chemische (z. B. Hormone) oder operative, zur Behebung der (pathologischen) Unfruchtbarkeit anwenden, so sehen wir auch keine Schwierigkeiten bei zu großer Fruchtbarkeit die gleichen Mittel wie oben zu gebrauchen. Auch physiologische Einzelfunktionen müssen gesteuert oder neutralisiert werden, wenn sie das Ganze (z. B. den Menschen, die Ehe, die Familie) ernsthaft bedrohen. Der Mensch und die Familie sollen nicht das Opfer der Fruchtbarkeit werden. Der Mensch dient wohl auch der Fruchtbarkeit, aber es kann nicht Wille der Vorsehung sein, ihn schicksalhaft zu binden. Der Fruchtbarkeit gegenüber ist nicht Fatalismus (wie er teilweise in der Enzyklika zur Geltung kommt) am Platz, auch nicht Negation (wie heute oft verbreitet), sondern Bewältigung.

Wir sehen unsere Lebensaufgabe darin, die (oft grausame) Natur zu veredeln und so das Überleben gegen die Naturkräfte (z. B. Witterungen, Dürren, Überschwemmungen, Seuchen, Krankheiten) zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang zitieren wir Dr. Lynn aus einem Buch von Dr. Rock: *»Soll der Mensch nur nach der Natur leben? Wohl kaum, er müßte sonst nackt einhergehen, sich von rohen Kräutern ernähren und im Walde schlafen. Soll er vernunftgemäß leben? Offenbar; denn warum kleidet er sich sonst in künstliches Gewebe, sitzt er in einem künstlichen aus Holz gefertigten Stuhl und nimmt er gekochte Mahlzeiten zu sich, die künstlich mit Vitaminen angereichert sind? Soll er in der Natur seine moralischen Normen suchen? Wohl kaum. Weder von den Kaninchen noch von den Nerzen können wir etwas über die Sexualmoral oder über die Lösung des Bevölkerungsproblems lernen. Und unsere Frauen können sich – ein Glück für uns Männer – über die Pflichten der Mutter nicht bei den Bienenköniginnen (lies »Spinne«) unterrichten, die ihre Männchen vernichten, sobald eines der ehelichen Pflicht genügt hat. Die Natur ist fruchtbar, auch wenn wir es nicht wollen – darum gibt es eine Moskitobekämpfung. Die Natur ist unfruchtbar, auch wenn es uns anders lieber wäre – darum bewässern wir Wüsten ... Der Eingriff in die Natur, weit entfernt, darum unmoralisch zu sein, ist die Bestimmung des Menschen. Eingriffe in die Natur sind für das Überleben der Menschen oft von äußerster Notwendigkeit.«*

9. Sehr schwerwiegend scheinen im vorliegenden Dokument *die fehlende Unterscheidung oder sogar Verwechslung der Schwangerschaftsunterbrechung mit der Antikonzepktion* zu sein. Wir

zitieren: »Daß die direkte Unterbrechung der bereits eingeleiteten Zeugungsvorgänge und vor allem die direkte gewollte oder herbeigeführte Schwangerschaftsunterbrechung ... als erlaubter Weg der Geburtenregelung absolut auszuschließen ist« (14).

»Das menschliche Leben ist heilig, von seinem Aufkeimen an verlangt es das unmittelbare schöpferische Eingreifen Gottes« (13).

In diesen beiden Fällen werden inmitten von Fragen der Antikonzeption plötzlich Fragen der Schwangerschaftsunterbrechung aufgeworfen, statt beides scharf zu trennen (der Kommentar von Kardinal Wyszyński aus Warschau belegt diese Verwechslung!). Antikonzeption und Schwangerschaftsunterbrechung sind sowohl medizinisch als auch moralisch grundlegend verschieden. Der Ausdruck »Geburtenregelung« ist überhaupt mißverständlich. In Zukunft sollte logischerweise Konzeptionsregelung gesagt werden, damit bestände endlich eine klare Trennung auch zur Schwangerschaftsunterbrechung.

Vielleicht rührt die energische Ablehnung der Antikonzeption in der Enzyklika davon her, daß man die Konzeptionsregelung nicht von der Schwangerschaftsunterbrechung trennt, ja vielleicht sogar miteinander verwechselt.

10. Die Enzyklika ist den Ärzten und dem Pflegepersonal (27) gegenüber viel versöhnlicher und großzügiger als anderen Berufsgattungen gegenüber. Hier wird (als einzige Berufsgruppe) nie vom Gehorsam gesprochen!

Handelt es sich hier um eine pastorale Hintertüre? Es wäre im übrigen für die Ärzte nicht schwierig, zur Anwendung, sei es der Pille oder anderen Mitteln, »auch« medizinische Indikationen (»unregelmäßige« Periode, »schmerzhafte« Periode, usw.) herauszufinden, die bei 80–99% der Ratsuchenden noch festzustellen wären. Das wäre aber eine Hintertüre und leistete der doppelten Moral Vorschub, die mit Recht weder vom heutigen Arzt noch vom Laien akzeptiert werden kann.

Wenn schon für 80–99% der Ehen die Vorschriften nicht durchzuführen sind, dann ist der Mut aufzubringen, dazu zu stehen, und man soll nicht, um das Prinzip hoch zu halten, die Ausnahmen offen lassen.

11. Wenn die Wissenschaftler (32) aufgefordert werden, »der Geburtenregelung eine *hinreichende sichere Grundlage zu geben*«, so gibt das Dokument also doch zu, daß die Sicherheit bis jetzt nicht genügend war. Hier liegt einer der vielen Widersprüche. *Wir Ärzte können nicht eine (zugegebenerweise!) unsichere Methode unseren bedrängten Patienten empfehlen.*

12. Es scheint nicht bekannt zu sein, obwohl dies ein großes Ärgernis darstellt, daß in *katholischen* Gegenden und Ländern die *Schwangerschaftsunterbrechung* und damit auch die *Abtreibung besonders häufig* ist, ja häufiger als in protestantischen Gegenden. Der wirksamste

Weg zur Verringerung der Abtreibung wäre die wirksame Antikonzeption. Wenn die Enzyklika mit dem Verbot der »künstlichen« antikonzeptionellen Methode ernst genommen wird, so werden im katholischen Raum die *Schwangerschaftsunterbrechungen* und *Abtreibungen zunehmen*.

In ungenügender Kenntnis, in ungenügender Berücksichtigung oder Unkenntnis der medizinischen Dinge werden hier Verhaltensweisen postuliert, die zu Katastrophen führen. Ist das vielleicht Weltfremdheit?

Zusammenfassend wollen wir feststellen, daß so viele medizinische Unkenntnisse, Mißverständnisse und auch Verwechslungen in diesem Dokument vorliegen, daß von diesen falschen Voraussetzungen aus auch der beste Theologe nach unserer Ansicht nichts Verbindliches aussagen kann. Eine Neubearbeitung, vielleicht in einen größeren Rahmen gestellt, nach erneuter Konfrontation mit den oben dargelegten Fakten, wäre wünschenswert.

Dr. Egbert Höflich, Dr. Mechtild Höflich, Köln:

Die Enzyklika *»Humanae vitae«* verpflichtet die katholischen Eheleute auf »die Prinzipien einer Lehre, die sich auf das Naturgesetz gründet und durch die göttliche Offenbarung erleuchtet und bereichert wird« (4). Dieses Gesetz der Natur wird im Hinblick auf die eheliche Liebe, ihre Fruchtbarkeit und das Problem der Geburtenregelung in folgender Weise expliziert: Jeder eheliche Akt muß offenbleiben für die Weitergabe des Lebens. Der Verstand entdeckt im Vermögen, das Leben zu geben, biologische Gesetze, die zur menschlichen Person gehören. Danach stehen liebende Vereinigung und Fortpflanzung in einem von Gott gewollten, untrennbaren Zusammenhang. Erst auf der Basis dieser naturgesetzlichen, d. h. biologischen Integrität erhält der eheliche Akt voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe. Setzen sich Mann und Frau über die Bereitschaft zur Weitergabe des Lebens, die der Schöpfergott gemäß besonderer Gesetze in den ehelichen Akt hineingelegt hat, hinweg, so stehen sie im Vollzug ihrer Hingabe im Widerspruch zur inneren Wesensstruktur der Ehe, im Widerspruch zum Wesen des Mannes und der Frau und damit im Widerspruch zum göttlichen Schöpfungsplan und Willen. Daraus zieht die Enzyklika die eindeutige Konsequenz: jeder willentlich unfruchtbar gemachte eheliche Akt ist von seinem Wesen her sittlich unerlaubt. Er verletzt die von Gott in der Natur festgelegte Ordnung. Darum werden die Eheleute, bei denen ernsthaftige Beweggründe eine Einschränkung des Kindersegens verlangen, auf den Weg der Inanspruchnahme der unfruchtbar Perioden verwiesen; denn hier benützen sie eine Anlage der Natur; im andern Falle verhindern sie den Ablauf der natürlichen Vorgänge.

Gegen diese unter Aufbietung der ganzen Autorität des Papstes vorgetragene Doktrin erheben sich schwerwiegende Einwände – sowohl aus der theoretischen Reflexion der diesbezüglichen Probleme wie von der Basis der praktischen ehelichen Erfahrung her.

Die Begründung der Sittlichkeit des ehelichen Verhaltens aus der Naturgemäßheit ist für uns sehr fragwürdig geworden. Was bedeutet uns denn die in der Enzyklika erneut berufene Natur? Aus der Biologie wissen wir, daß die Sexualität der Tiere in ihrem Zeugungsdruck auf ganz bestimmte Brunstzeiten festgelegt ist. Beim Menschen ist sie im Vergleich dazu ein zeitlich unbegrenztes, über die biologischen Fruchtbarkeitstermine hinausreichendes, ein gleichsam universales Vermögen. Sie ist für ihn der Natur nach eben nicht ausschließlich auf den Zeugungszweck, sondern darüber hinaus auf den Ausdruck der gegenseitigen personalen Liebe von Mann und Frau angelegt. Die personale Liebe wiederum läßt sich nicht von einem biologischen Naturmodell normieren. Hier zeigen sich am deutlichsten die Grenzen der Überlegungen des päpstlichen Dokuments. Es übersieht offensichtlich die historische Bedingtheit seiner Argumentation, die sich stoischer Naturrechtsvorstellungen bedient, um sie als zeitlos gültige Prinzipien, ja sogar als Ausdruck des göttlichen Schöpfungswillens auszugeben.

Warum soll der moderne Mensch, wenn die Einsicht seines Gewissens ihn dazu nötigt, nicht auch seine biologische Fruchtbarkeit mit technischen Mitteln in seine Gewalt und unter seine Kontrolle bringen? Natur ist für ihn kaum mehr das unantastbare Schöpfungswerk Gottes. In tausendfältiger Weise ist Natur für ihn zu einem Material menschlichen Handelns und menschlicher Umgestaltung auf selbstgesetzte Ziele hin geworden. Planung, Vorausschau, Erfindung und Anwendung selbstgeschaffener Mittel zur Beherrschung der äußeren und auch der eigenen biologischen Natur sind für ihn selbstverständliche Haltungen und Lebenseinstellungen. Warum sollen sie vor seiner Sexualität haltmachen?

Auch die Praxis des ehelichen Lebens vermag die apodiktisch vorgetragenen Anschauungen über die Minderung (wenn nicht gar die sittliche Ausschöpfung) der ehelichen Liebe durch eine Verhinderung der biologischen Fruchtbarkeit kraft technischer Mittel nicht zu bestätigen. Viel eher läßt sie eine gegenteilige Schlußfolgerung zu. Wo eine Ehe über lange Zeit hin unter der Angst vor einer unerwünschten Schwangerschaft steht, wird auch die Bereitschaft zur liebenden Hingabe und ihr Vollzug in Mitleidenschaft gezogen. Wo allein die Kalenderberechnung der fruchtbaren und unfruchtbaren Zeiten den ehelichen Liebesausdruck regiert, wird die schöpferische Spontaneität der Begegnung von Mann und Frau durch einen rationalen Kalkül behindert und eingegrenzt. Unter dem Gesichts-

punkt einer Phänomenologie der liebenden Zuwendung von Mann und Frau erscheint gerade diese Methode, die von den Voraussetzungen eines Physizismus in der Enzyklika als erlaubt hingestellt wird, als besonders unnatürlich.

Jedermann kann die Sorge des Papstes ernst nehmen und ihr Respekt zollen, wo er auf die Gefahr einer allgemeinen Verflachung der Sittlichkeit hinweist und sich bemüht, die Würde der Ehe gegen negative Zeiteinflüsse zu verteidigen. Aber sind hierbei die Akzente richtig gesetzt? Abgesehen von den bevölkerungspolitischen Einwänden, die in vielen Ländern der dritten Welt gegen die strenge Zuordnung von Geschlechtsakt und Zeugung erhoben werden müssen, bleibt auch für den Intimraum der einzelnen Ehe der biologistische Tenor der päpstlichen Erklärungen unbefriedigend. Biologisch korrekte Akte können nicht die Sittlichkeit der Ehe begründen. Für den Aufbau eines humanen Ethos in den geschlechtlichen Beziehungen von Mann und Frau bleiben die technischen Modalitäten der Empfängnisregelung sekundäre Randfragen, soweit nicht eine Gefährdung oder Zerstörung des bereits gezeugten Lebens damit verbunden ist. Die Sittlichkeit der Ehe liegt vielmehr darin, die leibliche Sexualität zum Ausdruck personaler Hingabe von Mann und Frau werden zu lassen. Hier ist von seiten der Kirche in der Vergangenheit sicher zu wenig geschehen.

Nur selten wurde die Kultivierung des geschlechtlichen Lebens als entscheidender sittlicher Gestaltungsauftrag in das Gewissen der Eheleute gestellt. Wie oft kam es vor, daß in der katholischen Ehepastoral über der Propagierung des Willens zum Kind die Erziehung zur Verantwortung gegenüber dem Kind zu kurz kam. Der bloße Wille zum Kind kann unsittlich sein, wenn er nicht von einer persönlichen Ethik des erzieherischen Engagements der Eltern begleitet und getragen ist. Wie viele katholische Väter, die sich von den Aufgaben ihres Berufes oder von Möglichkeiten des Geldverdienens faszinieren lassen, bringen einen ebenso starken Elan zur Erziehung ihrer Kinder auf? – Im Rahmen einer kirchlichen Ehelehre verdienen diese Fragen heute entschieden den Vorrang gegenüber der Geburtenregelung. Diese läßt sich heute – das ist das kritische Fazit aus dem vielfältigen Echo, das die Enzyklika gefunden hat – nicht durch einen Papstspruch nach dem Muster: *Roma locuta, causa finita* lösen. Ein magisches Verständnis und eine Tabuierung des kirchlichen Lehramtes können weder sittlichen Weisungen Unfehlbarkeit verleihen noch Probleme ihrer Wahrheitsfindung näherbringen. Ein demokratisch denkender Mensch kann sich nur dann an einen Anspruch engagieren, wenn er dessen Legitimität und sachliche Begründung einsieht. Das gilt auch für den erwachsenen Gläubigen in der Kirche. Sein kritisches Glaubensbewußtsein wird die Gehorsamspflicht gegenüber verbindlichen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes nicht

grundsätzlich in Frage stellen. Aber seine aktive Mitverantwortung für den Auftrag Christi verlangt von ihm die Mitsorge für das Entstehen von Weisungen, die das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Welt nicht schwächen. Unter diesem Gesichtspunkt ist zu wünschen, daß die Entwicklung der kirchlichen Ehelehre über den mit der Enzyklika eingenommenen Punkt schnell hinauswache.

*Heinrich Blankenstein,
Facharzt für innere Medizin, Köln:*

Eine entgegengesetzte Meinung, etwa die bedingte Erlaubtheit der Pille, hätte der Papst nie verkünden können, wenn er sich zur Problematik der christlichen Ehe äußern will. Insofern ist es lohnend, ja geradezu verpflichtend, sich mit Einzelheiten der päpstlichen Verlautbarungen, die auf soviel Widerstand und Enttäuschung gestoßen sind, zu befassen.

Der Papst verkündet, daß die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung eine untrennbare Verbindung bilden müssen. Dabei kann aber doch die liebende Vereinigung auch fordern, daß man dem geliebten Partner keine unzumutbare Belastung, sprich: ein weiteres Kind, abverlangt. Der Papst macht Vorschläge für das einzelne christliche Gewissen und vergißt, daß die Probleme und Schwierigkeiten in der Ehe von der Partnerschaft her gesehen werden müssen. Der in seinem christlichen Gewissen gebundene Partner kann eine große Lieblosigkeit begehen, wenn er seinen sinnhaften Partner in seinem leiblichen Bedürfnis alleine läßt. Es wäre weltfremd zu glauben, daß die Gewissen beider Ehepartner auf eine christliche Norm geeicht seien und völlig synchron gehen. Im Augenblick der ehelichen Vereinigung ist die Rücksicht auf den Partner sicher vorrangig gegenüber der Verpflichtung, Kinder zu zeugen oder zu empfangen. Paulus jedenfalls – wenn ich das als Mediziner feststellen darf – erwähnt den Kindersegen nicht, als er sich um die Geheimnisse der Ehe bemüht: darum verläßt der Mann Vater und Mutter, verbindet sich mit seiner Frau, und die beiden werden zu einem Fleische.

Mich stört an der Enzyklika, daß sie sich auf medizinische und technische Details einläßt, die zu entscheiden nicht Sache des Papstes ist, genau so wenig wie verbindliche Aussagen über die Bewegung der Erde. In diesem Punkte halte ich die Meinungsäußerungen der christentumsfeindlichen Presse und Vergleiche mit dem Fall Galilei für berechtigt.

Der Papst verlangt von den christlichen Eheleuten die verantwortliche Elternschaft. Nun soll diesen geraten werden, wie sie einerseits mit der sinnhaften, andererseits mit der geistigen Liebe und der verantworteten Elternschaft ins reine kommen. In diesem Dilemma gestattet der Papst den vom Verstand geleiteten Eheleuten, biologische

Gesetze zu entdecken, die den Kindersegen regulieren.

Hier nun scheut sich der Papst nicht, auf Methoden, auf Techniken einzugehen und bestimmte zu empfehlen, nachdem er viele verheiratete Laien und Fachleute dazu gehört hat. Zu diesen Techniken darf und muß der Mediziner sich äußern. Der Papst gestattet christlichen Eheleuten die periodische Enthaltbarkeit nach Knaus-Ogino und verwirft all die anderen Methoden, die in praxi die bevorzugten und sichereren sind. Er sagt es deutlich und hofft sogar – auch eine andere Übersetzung wird das keine neuen Ausgangspunkte schaffen können – daß die Mediziner etwas erfinden, was die Technik der periodischen Enthaltbarkeit zu einem sicheren System entwickelt. Fast jeder Laie, der sich mit der Frage beschäftigt, weiß inzwischen, daß diese Methode der periodischen Enthaltbarkeit der idealen ehelichen Partnerschaft hohnspricht. Abgesehen vom Unsicherheitsfaktor beinhaltet sie eine mehr oder weniger ausgeprägte Vergewaltigung der Frau.

Die von seinen wissenschaftlichen Beratern vermittelte Vorstellung des Papstes dürfte sich dahin bewegen, daß die Mediziner ein Präparat entdecken, das die Ovulation bei der Frau völlig sicher anzeigt, etwa indem sie zwei bis drei Tage vorher grünen oder blauen Urin ausscheidet. Für diese drei Tage wäre sie tabu, müßte christliche Askese betrieben werden.

Die Entscheidung des Papstes für die periodische Enthaltbarkeit ist insofern medizinisch und ärztlich korrekt, als die Anwendung eines Antikonzipiens – es ist durchaus sachlich und daher berechtigt, dabei nur an die ›Pille‹ zu denken – ein wesentlich anderer Vorgang ist als die Beobachtung der Ovulation – hier wird lediglich ein Körpervorgang sorgfältig registriert, dort wird in die physiologischen Vorgänge des Körpers eingegriffen.

Daß der Papst die althergebrachten Mittel der Empfängnisverhütung (physikalischer, chemischer Schutz, Coitus interruptus) als unsittlich ablehnt, wird auch der ästhetisch eingestellte und auf Sicherheit gehende Ehepartner mit Verständnis hören. Es dürfte aber kein Zweifel bestehen, daß die ›Pille‹ zum mindesten für den Zeitpunkt der Enzyklika nicht ohne Bedeutung geblieben ist. So gilt es, hierüber medizinische Überlegungen anzustellen oder Feststellungen zu treffen. Daß sie keine ernststen Schäden setzt (Förderung von Krebs, Schädigung des Keimgutes usw.), ist ebenfalls weitgehend geklärt. Lediglich eine gewisse Thrombosegefahr wird in der einschlägigen medizinischen Literatur als wahrscheinlich hingestellt, aber in keinem größeren Maße, als eine Schwangerschaft sie begünstigen könnte. Insofern bietet sich die ›Pille‹ als sicherstes Mittel, die Nachkommenschaft zu regulieren, geradezu an.

Sicherlich ist sie nicht das ideale Mittel, die Problematik der christlichen Ehe zu lösen, sogar

aus vordergründigen medizinischen Überlegungen. Vom medizinischen Standpunkt ist zu sagen, daß einige Begleiterscheinungen bei der Pillen nehmenden Frau die natürlichen Gegebenheiten verändern. Der Hormonhaushalt der Frau wird eindeutig, wenn auch individuell unterschiedlich stark durch die Unterdrückung der Ovulation beeinflußt (Abschwächung der Libido, Gewichtszunahme, unangenehme Körperempfindungen wie Kopfschmerzen, Übelkeit usw.). Die Begleiterscheinungen sind allerdings je nach Wahl des Präparates unterschiedlich stark und sind bei den verbesserten pharmazeutischen Erzeugnissen auf ein Minimum reduziert. Viel nachhaltiger stört die Pille die geistige eheliche Harmonie. Sie setzt einen Rhythmus rein für das Geschlechtliche, in dem sich auch das seelische Mit- und Zueinander vollziehen muß. Die Frau muß tapfer ihre Pillen schlucken, auch wenn Auseinandersetzungen in völlig außergeschlechtlichen Bereichen (Kindererziehung, Geld- und Hauswirtschaft) unvermeidlich sind. Die Pille bringt keine grundsätzliche neue Entscheidung; sie ist nur ein kleiner Meilenstein in der Entwicklung auf den Homo technicus. Herzverpflanzung, künstliche Befruchtung sind viel markanter. Der Papst trifft mit seiner Enzyklika auf unvorbereitete Gewissen. In unserer technifizierten Welt muß das Gewissen des Menschen sich einen Ort suchen, um sich neu zu besinnen. Unsere moderne technikhörige Zeit hat fast alles verschlungen, was die geistigen und emotionellen Kräfte der Gewissensbildung fördert: die Stille des Raumes und der Zeit, die Stille des Gebetes, die Stille des Gespräches, das Gespräch mit dem Priester, mit dem Freund, das Alleinsein. Bei dieser unvorbereiteten Hörerschaft stößt das Wort des Papstes zur Geburtenregelung auf weltweite spontane Ablehnung. Fast mutet es einen an, als verhalte es in Kürze angesichts der raschen Bevölkerungszunahme genau so schnell wie die immer wiederkehrenden Aufrufe zum Frieden in der Welt. Es bleibt der allgemeine Appell an das menschliche Gewissen.

Symptome

Die freie Meinung des Christen nach Paulus

Inwieweit gibt es eine freie Meinung in der Kirche, etwa in Glaubensfragen, in Fragen der Moral oder des kirchlichen Lebens? Kann ein Christ sich überhaupt frei entscheiden, wenn er

an ein fixes Moralsystem und Dogmengebäude gebunden ist? Was heißt Freiheit in der Kirche, vor allem, was heißt sie im Evangelium? Kritiker der Kirche befürchten, daß diese in ihrer heutigen Form die menschliche Freiheit mit ihren Implikationen nicht verstehe oder zu kurz sehe.¹ Kann es in der Kirche auch in den wesentlichen Fragen eine Pluralität der Meinungen geben? Was ist dann mit dem Gehorsam, was mit der Einheit? Meistens wird der Apostel Paulus bemüht, um in der Kirche ein autoritäres Lehren und doktrinäres Regieren zu untermauern. Denn gerade dieser Apostel konnte unter den ersten Christen sehr energisch auftreten, zumindest in seinen Briefen. Wie steht es aber nun tatsächlich bei Paulus?

1. Bemerkungen bei Paulus

Der Apostel bittet für die Christen in Philippi, daß unter ihnen die Liebe mehr und mehr wachse; die Liebe soll überfließen in aller Erkenntnis und in allem Verständnis. Liebe soll zum Erkennen und Verstehen werden und sie soll vor allem auf die anderen Menschen übergreifen. Wenn das unter Christen der Fall ist und wenn die Liebe wächst, dann werden sie selbständig erkennen und entscheiden können, worauf es in ihrem Leben ankommt (Phil 1, 10). »Ta diaphéronta« setzt einen Komplex von Lebensregeln und Gewohnheiten der Umwelt voraus, aus denen der Gläubige das Wesentliche für sein Leben frei auswählen muß.² Der gesetzestreue Jude und der hellenistische Heide müssen diese Lebensregeln erfüllen, sie müssen ihren Traditionen gemäß leben. Paulus sagt vom Juden, daß er aus dem Gesetz den Willen Gottes kenne, daß er zu entscheiden verstehe, worauf es ankommt (Röm 2, 18)³; aber der Jude lebt nicht nach dem Gesetz (V 21f) und vor allem, er kennt nicht den neuen Lebensraum Christi. Der Christ aber muß und darf aus seinen Traditionen nur das auswählen, was der Liebe dient; und zwar konkret in seinem Leben. Die Liebe, die Gott in Jesus Christus eröffnet hat, ist dafür der einzige Maßstab. Alles geht darum, daß die Liebe wachse. Damit wird der Christ mit der selbständigen Entscheidung belastet, mit der ganzen Ausgesetztheit und Gefährdung des menschlichen Lebens. Von Christus her ist der Mensch grundsätzlich ermächtigt, frei zu entscheiden, was für sein Leben das Richtige ist, was »der Wille Gottes ist«. Christus hat sich für die anderen entschieden; wer sich auf ihn beruft, muß es ihm nachtun. Wo sich einer

¹ Vgl. G. HIRSCHAUER, *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit*, München 1966, 9.

² Vgl. E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, Göttingen 1954, 32. Ähnlich übersetzt K. BARTH, *Erklärung des Philipperbriefes*, Zürich 1947, 5: »um zu unterscheiden, worauf es ankommt«.

³ Vgl. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1957, 70, und O. KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, 82ff.

tatsächlich für den Mitmenschen entscheidet, wo Liebe wächst, dort ist der »Tag des Herrn« im Kommen (V 11). Darum also bittet der Apostel: daß sich Christen selbständig dafür entscheiden lernen, was der Liebe dient, was im Bereich Christi das Wesentliche und Gültige ist; daß sie sich frei für den anderen und damit für Gott entscheiden, daß sie so für den Tag des Herrn bereit werden. Insofern als unter Menschen die Liebe wächst und die Fähigkeit, sich frei von Regeln, Traditionen und Gewohnheiten dafür zu entscheiden, insofern ist die Zeit des Herrn im Kommen. Denn die Liebe ist die Zeit des Herrn, weil Jesus den Menschen die Zeit Gottes als Liebe eröffnet hat. Liebe ist das Ende der menschlichen Zeit.⁴

In der programmatischen Überschrift der Paraklese im Römerbrief (12, 1–2) fordert der Apostel die Christen in den weltlichen Gottesdienst. Alle menschlichen Lebensbereiche sind der Ort, Gott zu dienen. Um das zu können, müssen Christen in ihrem Entscheidungsvermögen von Christus her »durch und durch erneuert« werden (V 2). Dann werden sie selbständig erkennen, was konkret für sie der »Wille Gottes« ist.⁵ Wer sich in seinem Leben tatsächlich durch Christus neu orientieren läßt, wer sich nach dem ausrichtet, was Christus gelebt hat, der vermag zu entscheiden, was für ihn Gottes Auftrag ist, was für ihn »das Gute, das Richtige und das Vollendete« ist. Der Christ wird jeden Augenblick mit der freien Entscheidung über sein Leben belastet. Keine Vorschrift vermag ihn davon zu befreien, weil ihn nichts von der Liebe dispensieren kann. Freilich kann er sich in seiner Entscheidung auch wieder der selbstentfremdeten Welt, »dem jetzigen Äon«, angleichen und verschreiben; er kann sich wieder von seinem Schöpfer, von Christus, vom Mitmenschen und von sich selbst abwenden; er kann sich der Last der Liebe verschließen. Aber er kann sich auch jeden Augenblick für die neue und endgültige Dimension Christi entscheiden. Denn dazu hat Christus ihn und grundsätzlich jeden Menschen befreit. Jesu Tod hat den Menschen dazu frei gemacht, ganz Mensch zu sein, sein eigenes Leben in die Hand zu nehmen und sich voll und ganz zu verantworten. Das Sterben Jesu hat die Zeit Gottes, die Liebe, auf Erden realisiert und ermöglicht. Seitdem ist jeder Augenblick im Leben des Menschen Augenblick Gottes: der Anspruch, Gottes Zeit zu ergreifen, zu lieben und frei für den andern zu sein.⁶ Der Christ ist der, der diese Befreiung, Mensch zu sein, wahrnimmt

und annimmt, der frei verantwortete Entscheidung wagt und verwirklicht.

Daß Paulus als bevollmächtigter Apostel Jesu Christi unter den Christen keineswegs autoritär auftrat, bezeugt am besten eine Stelle im Philipperbrief: 3, 15–16. Er zeigt sich am großzügigsten, wo er seinen erbittertsten Kampf gegen seine ideologischen Gegner zu führen hat, gegen judenchristlich-gnostische Enthusiasten in der Gemeinde zu Philippi. Diese haben entgegen seinem Evangelium in Umlauf gesetzt, Auferstehung sei schon mit der Taufe geschehen, es gebe keine zukünftige Auferstehung mehr; die Getauften seien schon Vollendete und als solchen sei ihnen alles erlaubt zu tun oder zu lassen. Sie verleugnen leibliche Auferstehung und verachten das leidende Leben; sie haben alles erreicht, ihr Leben hat keine Zukunft mehr.⁷ Sie sind die größte Gefährdung der jungen Kirche überhaupt. Noch am Anfang des Kapitels hat sie Paulus »Hunde, Bösetäter und Verschneidung« gescholten (3, 2). Dann aber sagt er in ruhigem Ton, was für ihn Auferstehung bedeutet: er ist erst dahin unterwegs; er hat sie noch nicht erreicht, er ist noch nicht vollendet; er ist von Christus erfaßt worden und vergißt, was hinter ihm liegt und wirft sich dem entgegen, was auf ihn zukommt; wie ein Läufer in der Rennbahn ist er nach dem Siegespreis der Berufung Gottes erst unterwegs (V 12–14). »Die sich nun schon als Vollendete dünken – ich jedenfalls denke so. Und wenn ihr in irgend einem Punkt anders denkt, Gott wird euch schon das Richtige offenbaren (V 15). Was wir sind (und wovon wir überzeugt sind), danach müssen wir leben« (V 16).⁸ Der Apostel vertraut darauf, daß Gott sogar seinen gefährlichsten Feinden noch das Richtige zeigen wird. Es kommt darauf an, daß wir danach leben, wovon wir überzeugt sind. Paulus streicht seine Botschaft klar heraus, er steckt in nichts zurück, und er wirbt leidenschaftlich dafür, aber er gesteht dem Andersdenkenden eine eigene Meinung zu und auch, daß er danach lebe. In dieser entscheidenden Frage christlichen Bekenntnisses und Lebens sind nicht Exkommunikation und Verteufelung die Antwort, sondern das Vertrauen auf Gott und seine Botschaft.

Wie sehr es dem Apostel um die freie Meinung und Entscheidung des einzelnen Christen geht, zeigt das 14. Kapitel des Römerbriefes überaus deutlich. Zuerst verbietet er generell, einen zu verurteilen und abzuurteilen, der im Glauben zu Fall gekommen ist. Denn jeder steht oder fällt im Bereich seines Herrn (V 4). Ob einer vom

⁴ Vgl. H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, in: *Geist und Leben* 40 (1967) 209. »Gottes Zeit ist als Liebe Jesu schon in der Geschichte wirksam« (S. 217).

⁵ O. MICHEL, *Römer* 262, sieht darin die Freiheit des Christenstandes in der Situation der Entscheidung grundgelegt und jede Gesetzmäßigkeit im jüdischen Sinn aufgehoben.

⁶ Vgl. H. SCHLIER, *Ende* 217.

⁷ Dazu W. SCHMITHALS, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 320 ff.

⁸ SCHMITHALS, a. a. O. 329; LOHMEYER, a. a. O. 148 und BARTH, a. a. O. 108 mißverstehen die Stelle von Grund auf. Der erste denkt bei den »Vollkommenen« an die Märtyrer, der zweite übersetzt: »die wir vollkommen sind«.

Glauben abfällt oder darin feststeht, darüber urteilt allein der Herr. Keinem Christen steht es zu, über einen anderen ein Urteil zu fällen; denn wenn einer gefallen ist, dann wird ihn der Herr schon wieder aufrichten. Vielmehr soll ein jeder nach seiner eigensten Überzeugung dem Herrn eine »Frucht bringen« (V 5c).⁹ Im Bereich Jesu Christi ist jeder einzelne zu freier Entscheidung ermächtigt und befähigt; darin gerade soll er seinem Herrn Frucht tragen. In der freien Lebensweise und im eigenwillig entschiedenen Handeln der Seinen will Christus zur Herrschaft kommen (Vgl. V 9). Im Bereich Christi geht es um Selbstständigkeit, um Originalität, um Experiment, um die frei verantwortete Tat. Was aber gibt dem die Richtung an? Woran muß sich die freie Meinung des Christen orientieren? Einerseits an der Liebe, wie schon gezeigt wurde. In allem geht es darum, daß der Christ »der Liebe gemäß« lebt (V 15). Wie aber diese Liebe im Leben des einzelnen konkret aussieht, ist dem freien und schöpferischen Tun jedes Christen selbst überlassen. Liebe muß leben, also lassen sich ihre Formen nicht festlegen und vorschreiben. Liebe fordert die persönlichste Entscheidung; sie ist die freieste Tat – oder sie ist nicht Liebe. Das andere, das das Leben des Christen bestimmt, ist der Glaube. Denn »alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde« (V 23). Diese Bestimmung der Sünde kommt in der kirchlichen Verkündigung selten zur Sprache. Alles, was einer nicht in seinen Glauben, d. h. in seine persönliche Entscheidung für Gott, integrieren kann, ist Schuld. Denn an sich ist gar nichts ausgeschlossen aus dem Tun des Christen, nichts ist an sich verboten, schlecht oder unrein (V 14.20); böse wird es erst durch und für den Menschen, der daran Anstoß nimmt (V 20). Eine Entscheidung wird zur Sünde, wenn sie einer nicht in seine Entscheidung für Gott integrieren kann, wenn er sie nicht auf Christus hinordnen kann und wenn sie sich zwischen ihn und seinen Schöpfer stellt. Dann wird sie zur Schuld, aber auch nur dann. Glaube, das ist die freie Entscheidung für seinen Schöpfer, das freie Engagement an Gottes neuer Schöpfung, die freie Tat der Botschaft Jesu. Will dieser Glaube schöpferisch sein, dann müssen seine Formen so verschieden sein, wie es Menschen eben sind. Eine Nivellierung verbaut ihm seine schöpferische Kraft. Soll der Glaube leben und in der Welt wirksam sein, dann bedarf es der Originalität und der Freiheit jedes einzelnen Christen. Glaube ist Freiheit – oder es ist kein Glaube. Gott will die schöpferische Liebe und den originalen Glauben eines jeden, den er ruft. Denn es muß ja jeder selbst urteilen, ob er im Glauben ist (2 Kor 13,5), ob er tatsächlich an der Botschaft Jesu und am Reich Gottes engagiert ist. Niemand sonst kann das letztgültig be-

urteilen, außer Gott. Es geht dem Apostel grundlegend um die freie Meinung und selbstständige Entscheidung des Christen – anders sind weder Glaube noch Liebe möglich. Christus ist für jeden einzelnen gestorben, der einmalig und unersetzlich ist – und nicht für feste Verhaltensweisen des Glaubens und der Liebe. Sein Tod hat die Liebe und das Menschsein jedes einzelnen Menschen ermöglicht.

2. Folgerungen für die heutige Situation der Kirche

Die angeführten Beispiele haben gezeigt, daß Paulus alles eher ist als ein autoritärer Lehrer. Natürlich kämpft er mit aller Leidenschaft und Entschiedenheit für die Richtigkeit des Evangeliums. Meistens tut er das mit der Beweiskraft seiner Argumente. Wenn er damit zu Ende ist, bleiben ihm die Großzügigkeit und das Vertrauen, daß Gott die Kirche schon den rechten Weg führen werde. Vielmehr will der Apostel die freie, aber unbedingte Überzeugung und Tat jedes Christen. Was folgt daraus für die heutige Form der Kirche?

Zuerst muß einmal neu bedacht werden, was christlicher Gehorsam ist, was Glaubensgehorsam heißt. Denn der Begriff Gehorsam ist als ganze unserer Zeit suspekt geworden; im Namen des Gehorsams wurden und werden die größten Verbrechen begangen; allzuoft dispensiert unterwürfiger Dienstgehorsam von einer selbständigen Entscheidung.¹⁰ Durch solchen Gehorsam glaubt sich einer von Verantwortung und auch von Schuld loskaufen zu können. Gerade diesen Gehorsam meint das Evangelium nicht. Jesus selbst durchbricht menschliche Gesetze und Lebensgewohnheiten, wo sie unmenschlich sind (vgl. Mk 2,27). Glaubensgehorsam aber heißt, daß sich einer vorbehaltlos für Gott entscheidet, daß einer ganz an Jesu Botschaft engagiert ist und daß er das, was er für richtig hält, entschieden tut. Glaubensgehorsam ist immer persönlich verantwortete Entscheidung – anderer Gehorsam hat mit dem Evangelium nichts zu tun. Die Kirche muß sich heute Rechenschaft geben, ob sie die Menschen in ihren Reihen tatsächlich zu einem solchen Gehorsam erzieht. Es muß ernstlich gefragt werden, ob das derzeitige kirchliche Erziehungssystem wirklich selbständige Christen formt – oder ob nicht allzusehr ein höriger Massenmensch erzogen wird, der ängstlich auf Kommandos wartet, ein seelisch und geistig unreifer Mensch.¹¹ Blinder Gehorsam ist nicht christlich. Vaterpflicht der Kirche wäre es, die Söhne zu mündigen und freien Menschen, zu »Brüdern Christi« zu erziehen. Gerade von Paulus her muß gefragt werden, ob nicht in der Kirche eine falsch

¹⁰ Vgl. dazu H. Cox, *Der Christ als Rebell*, Kassel 1967, 27 ff.

¹¹ Vgl. F. HEER, *Atheisten und Christen in einer Welt*, in: *Kirche und Zukunft*, Wien 1963, 48.

⁹ O. MICHEL, *Römer* 296: »jeder soll nach seinem eigenen Sinn zu einer festen Überzeugung kommen«.

verstandene Autorität vorherrscht; ob nicht wirklich oft die Sorge um diese Autorität auf Kosten der Wahrheit geht; ob nicht dadurch die Kirche für manchen als ein unfreies und unpersönliches System erscheinen muß.¹² Wenn es ein *aggiornamento* in der Kirche geben soll, dann braucht sie eigenwillige, schöpferische und selbständige Christen, Menschen, die vom Evangelium her genau wissen, worum es geht; die sich selber zu diesem Wissen durchringen müssen. Die Kirche muß auch Platz bekommen für Menschen, die Experimente wagen, die bewußt aus den alten Formen und Gewohnheiten ausbrechen, die um des Gesprächs mit den anderen willen an die Grenzen des Christlichen gehen. Die Kirche wird auch Platz machen müssen für Menschen der Kritik, die beunruhigt sind über die Ohnmacht des Evangeliums unter den heutigen Menschen, die vor allem darüber beunruhigt sind, daß die Kirche in vielen Lebensformen von der Botschaft Jesu abgerückt ist. Kritik kann ein wesentlicher Dienst an der Kirche sein, vor allem dann, wenn es Selbstkritik ist.¹³

Inwieweit aber kann es die freie Meinung innerhalb der Glaubenslehre und des gemeinsamen Bekenntnisses geben? Ein Glaubenssatz wird immer personal angeeignet und immer nur vorläufig. Der Gläubige muß ihn immer wieder von neuem in sein Leben übersetzen und hereinholen. Wenn auch ein Glaubenssatz für alle derselbe ist, so sind seine Aneignung und sein existenzieller Vollzug für jeden einzelnen verschieden. Z. B. bedeutet das Bekenntnis des Kreuzes nicht für einen jeden das gleiche, denn jeder erfährt das Kreuz anders; jeder einzelne Christ ist auf seine persönlichste Weise unter das Kreuz Christi gestellt. Ebenso kann es beim Bekenntnis der Menschwerdung sein; oder es wird einer nur soweit verstehen können, was Auferstehung heißt, als er selbst in dieses Geschehen mithineingenommen wird. Ebenso wird einer Christus soweit verstehen, als er von seiner neuen Dimension erfaßt ist; das Geheimnis Gottes wird einer soweit erfahren, als er ihm in seinem Leben tatsächlich begegnet. So gibt es gerade in den Grundbekenntnissen des Glaubens eine Pluralität des Verstehens und der Meinung, denn hier gilt: *Deus semper maior*. Das macht die Geschichtlichkeit der Glaubenssätze aus, die darin

begründet ist, daß Gott Mensch, d. h. geschichtlich geworden ist.¹⁴ Erst recht muß es die Vielfalt der Meinungen derer geben, die diese Bekenntnisse jeweils für ihre Zeit verständlich machen und übersetzen wollen, der Theologen. Weil Sprache lebendig ist, muß es gerade darin das Experiment geben. Die Kirche wird auch bedenken müssen, ob bei diesem Übersetzungsprozeß eine Zensur sinnvoll ist. Wie weit gibt es die freie Meinung des einzelnen innerhalb des kirchlichen Moralsystems? Auch Moral ist geschichtlich, denn sie kommt aus dem konkreten Tun von Menschen; genauer, sie erwächst aus dem Leben dessen, der für die anderen da war und gestorben ist, Jesus. Seine Liebe aber sieht für jeden Menschen anders aus. Erst recht gestaltet sich der Nachvollzug seines Lebens für jeden anders, weil jeder einmalig und unaustauschbar ist. Daß in Fragen der Moral die Überzeugung getaufter Christen sehr frei ist, zeigen am deutlichsten die »Randchristen«¹⁵. Sie sind aus dem offiziellen Moralsystem der Kirche ausgewandert; doch sollten gerade sie in der Kirche nicht überhört werden.

So gibt es eine freie Meinung in Glaubensfragen, denn Glaube ist persönlichste Entscheidung jedes einzelnen. Der Maßstab dafür ist das ehrliche Engagement für die Botschaft Christi (vgl. Röm 14, 23). Auch in den Fragen der Moral kommt es auf die persönliche Überzeugung jedes Christen an, denn die Nachfolge Jesu ist jeweils selbständige Entscheidung des Glaubenden. Der Maßstab dafür ist das Wachsen der Liebe (vgl. Phil 1, 10), die verantwortetes Dasein für den anderen und antwortendes Dasein auf die Liebe Gottes sein will. Damit soll aber nicht einer privatisierten und weltfremden Entscheidungstheologie das Wort geredet sein. Aber um die »politische« Gestalt der religiösen Verantwortung wahrnehmen zu können, um in der Gesellschaft initiativ zu sein und Gesellschaftskritik betreiben zu können¹⁶, bedarf es des selbständigen und frei engagierten Christen. Christen müssen mündig werden, wenn sie mündige Menschen ihrer Zeit glaubhaft für die Botschaft Jesu einladen wollen. Sie müssen kritischer werden, mehr mit den anderen fragen und mehr an sich selbst in Frage stellen.¹⁷ Die Kirche braucht Partisanen¹⁸, um aus dem religiösen Getto wieder ins

¹² So fragt C. DAVIS, zit. nach *Orbis Catholicus* 21 (1967) 65.

¹³ Kardinal F. KÖNIG sagt dazu: »Die Unruhe gehört zum Leben der Christen. Es wäre eine Nachwächterkirche, in der es hieße: Ruhe ist die erste Christenpflicht« (*Salzburger Nachrichten* vom 31. 12. 1966, 4). »Ich glaube, daß es gut ist, wenn alles, was angreifbar ist, auch wirklich angegriffen und kritisiert wird. Die Kirche soll nicht geschont werden. Wir wollen keine Ausnahmestellung. Die Chance der Kirche liegt in ihrer Freiheit. Diese Freiheit ist aber nicht nur eine Freiheit für sie selbst, sondern auch für die andern« (*Neues Forum* 14 [1967] 125).

¹⁴ Vgl. W. KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 401–417.

¹⁵ Vgl. meinen Aufsatz *Die Chance der Randchristen*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 229–233.

¹⁶ Vgl. J. B. METZ, *Religion und Revolution*, in: *Neues Forum* 14 (1967) 461 ff.

¹⁷ A. GÖRRES, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg 1966, 312: »Der katholizistische Katholik stellt zu wenig Fragen und stellt zu wenig in Frage.«

¹⁸ E. KÄSEMANN: »Wir haben zuviele Manager und zuwenig Partisanen« (zit. nach *Orbis Catholicus* 21 [1967] 379).

freie Feld ausbrechen zu können. Dieser Ausbruch ist heute real möglich; er ist eine Rückkehr zum Evangelium. Diese Rückkehr findet nicht durch ein paar äußere Änderungen in der Kirche statt. Sie ist nur möglich durch eine radikale Reform heutiger Kirchenstrukturen, auf der Basis einer Autorität des Menschseins und der Botschaft Jesu¹⁹. Anton Grabner-Haider

Aspekte

Reich Gottes

Nach der heute faktisch nicht mehr bestrittenen Ansicht der Exegeten ist der Zentralbegriff der jesuanischen Verkündigung nach den Synoptikern nicht so sehr mit ›Reich Gottes‹, sondern besser mit ›Königsherrschaft Gottes‹ wiederzugeben. Diese begriffliche Korrektur jedoch wehrt nur den größten Mißverständnissen von ›Reich Gottes‹ als einer statisch-räumlichen oder jenseitigen Größe. Was aber der terminus technicus der Predigt Jesu der Sache nach bedeutet, diese Frage stellt sich immer neu als *die* Frage christlicher Theologie.

Schon die altorientalische Welt sagt die Königswürde von ihren Göttern aus. Auch in Israel ist es nichts Außergewöhnliches, wenn – so besonders von der späteren Hofdichtung – Jahwe das Königsattribut zugesprochen wird. Ebenso nennt Jesus Gott einen König, wenn er seine Königsherrschaft proklamiert. Unterscheidet sich aber seine Predigt von einem Ruf wie »Marduk ist König«? Wenn er weiter die *Nähe* der Gottes-herrschaft betont, erklärt sich nicht auch dieser Zug seiner Verkündigung völlig aus der Rede-weise alttestamentlicher Prophetie, die Heil und Unheil mit dem ›Heute‹ der Predigt oder mit der unmittelbar bevorstehenden Zukunft verbindet? Hebt sich aber die Rede Jesu formal nicht eindeutig von ihrer Umwelt ab, ist dann noch ein Anspruch der biblischen Botschaft über ihre

Zeit hinaus zu rechtfertigen? Darf sich dann etwa die christliche Verkündigung wirklich noch als die Mitte der *ganzen* Schrift verstehen? – Alle diese Fragen hängen unmittelbar mit dem Verständnis zusammen, das sich von der Predigt Jesu gewinnen läßt.

Einer so weit gesteckten Aufgabe aber wird eine lexikalische Untersuchung zum Begriff der ›Basileia‹ nicht gerecht, ja sie läuft Gefahr, das Gemeinte eher noch zu verdunkeln, wenn sie nicht den Überstieg in das Besondere der jesuanischen Verkündigung findet. Die historische Betrachtung muß auch schon sehr bald feststellen, daß die Predigt Jesu letztlich nicht an der Begrifflichkeit hängt, sondern die Sache in vielen Bildern und Gleichnissen zu umschreiben versucht. Auffallen muß ihr des Weiteren, daß die urchristliche Theologie den Begriff der Basileia durch Synonymbildungen wie ›Heil‹, ›Gerechtigkeit‹ und ähnliches ergänzt und umschreibt, ja den terminus technicus der jesuanischen Predigt ziemlich bald aufgibt, und dies sogar mit einer gewissen Berechtigung, weil sich das von Jesus wirklich Gemeinte ohnedies nicht nur mit *einem* Begriff, sondern nur mit dem *Ganzen* seiner Botschaft ersichtlich machen läßt. Wenn nämlich Jesus Gott als König ansagt, dann vermehrt er nicht Gottes Hoheitstitulatur um ein epitheton ornans, das heute immer weniger katechetische Anknüpfungspunkte hat. Die Proklamation von Gottes Königtum ist für Jesus keine eigentlich theologische Aussage, etwa in dem Sinne, daß Gott sich letzten Endes doch gegenüber seinen Feinden behaupten würde. Wenn Jesus von der Königsherrschaft Gottes spricht, dann ist dies vielmehr eine anthropologische und soteriologische Aussage, und zwar *die* Heilsansage für den Menschen schlechthin. Denn Gott als der ›Herr‹ meint nichts anderes als den Menschen, dem das Heil nur im Exodus, im Ausweg aus seiner selbstherrlichen Situation angeboten wird. Gott als der ›König‹ bedeutet dann die radikalste Forderung menschlichen Gehorsams, wie ihn nur der Mensch Jesus verkörperte, indem er bis ans Kreuz ging.

Erst von dieser Tatsache her eröffnet sich auch das Alte Testament in seinem christlichen Sinn: im Hinweis auf den, der den Glauben an Gottes allein rettendes Handeln bis in die letzte Konsequenz durchhält. Erst vom Kreuz her versteht man dann auch, daß die Ausrufung von Jahwes Königtum über Israel nicht nur zu einer Theologie um den Thron Davids führen konnte, sondern ebenso die unaufhebbare Spannung zwischen der Prophetenbewegung und dem Königtum grundlegte, weil Jahwe als der König über Israel keine ›Könige‹ neben sich duldete, die seinen verheißenen Schutz in Eigenregie übernehmen konnten. Jahwes Königtum über Israel ließ keinem irdischen Triumphalismus Raum, erfüllte nicht die Erwartung eines *deus ex machina*, vielmehr war es die leidvolle Erfahrung, die Israel im Laufe seiner Geschichte

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *The religious life in conflict with the new idea of God and man*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 7 (1967) 27: »aggiornamento must be a readaption to the Gospel, a re-evangelisation«. »The present situation, however, is such, that a re-evangelisation of the religious life is possible, not through a few changes, but only through a radical reform of structures on the basis of deeply human and evangelical authenticity.«

zu machen hatte, daß die zweite Seite von Jahwes Königtum den Ebed Jahwe meint, von dem der Gehorsam bis hin zu einem unverstandenen Tod gefordert ist. Denn Gott als König anzurufen entrückt nicht in eine ›Himmelsherrschaft‹, sondern verschärft den Konflikt mit einer eigenmächtigen Geschichte, verschärft die Predigt Jesu hin bis zum Kreuz. Und deswegen ist nur durch ihn Gottes Königtum eindeutig angesagt. Durch ihn ist Gottes Herrschaft so wunderbar ersichtlich geworden, daß nicht genug Wunderbares von ihm erzählt werden kann. Nur mit seiner Person ist Gottes Königsherrschaft so untrennbar verbunden, daß er selber den Titel ›Herr‹ verdient.

Ist also Gottes Königsherrschaft unmißverständlich nur durch das Kreuz geoffenbart und aufgerichtet, dann werden die Fragen nach der Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit von ›Reich Gottes‹ und seines Verhältnisses zur Kirche sehr relativiert. Dann ist die Konsequenz aus der Predigt Jesu nicht adäquat mit gnostisch-kosmischen Spekulationen über einen etwaigen Besitz der ›Basileia‹ zu ziehen, sondern dann heißt Proklamation von Gottes Königsherrschaft auch heute absolute Forderung des Gehorsams von denen, welche sich in Taufe und Eucharistie dem Tod des Herrn unterstellen, bedeutet um das Kommen der Königsherrschaft Gottes zu beten noch immer Skandal und Provokation, auch und besonders für die Christen selber, läßt sich Königsherrschaft Gottes nur in der Radikalität der Nachfolge Christi realisieren.

Peter Trummer

Literaturbericht

Biblische Literatur

OTTO KUSS, *Der Brief an die Hebräer*, 2. umgearbeitete und erweiterte Auflage, (*Regensburger Neues Testament* Bd. 8,1.) Fr. Pustet Verlag, Regensburg, 1966, 260 S.

Der Kommentar zum Hebräerbrief von O. Kuss braucht keine neue Empfehlung. Es sei hier lediglich auf einige für Diakonia wichtige Punkte hingewiesen. Ein starkes seelsorgliches Anliegen charakterisiert die schriftstellerische und theologische Eigenart des Hebräerbriefes. »Der Autor des Hebräerbriefes ist zuerst und zuletzt Seelsorger... Er will der gefährdeten Gemeinde geist-

lich zu Hilfe kommen, und er tut es mit allen Mitteln, die eine aus dem Zentralen des Evangeliums lebende Seelsorge von jeher angewandt hat« (S. 15). Grundproblem ist ihm die theologische Rechtfertigung des *scandalum crucis*, der Nachweis nämlich, daß »in der schreckenerregenden Anschaulichkeit des Kreuzes, in der Schmach des Christus in Wahrheit Gottes erbarrende Liebe verborgen und offenbart ist« (S. 16). Gerade in der Selbsterniedrigung am Kreuz ist Jesus von Gott mit der hohenpriesterlichen Würde, mit »Ehre und Herrlichkeit« ausgestattet und damit für alle zum Urheber des Heiles geworden. K. vertritt nicht die von H. Strathmann¹ vorgeschlagene überzeugende Deutung, daß die Begriffe »Herrlichkeit und Ehre« nicht auf die Erhöhung, sondern vielmehr auf die hohepriesterliche Würde Jesu (»wir sehen den erniedrigten Jesus mit der Ehrenstellung des Hohenpriesters ausgestattet«) zu beziehen sind. Auch gibt er keine nähere Erklärung, wie das einmalige Selbstopfer Christi sich zu seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in der Eucharistie verhält. Der evangelische Theologe K. B. Ritter² meint aufgrund von Stellen, wie 10, 19–25; 13,10–15, »daß auch für den Verfasser des Hebräerbriefes die Feier des sakramentalen Gottesdienstes die selbstverständliche und darum gar nicht ausdrücklich zu entfaltende Voraussetzung für seinen Gedankengang ist« (S. 24). Bei ihm findet sich auch die hilfreiche Erklärung zu dem Begriff des »ephapax«: »Das ›mit einem Mal‹ des Hebräerbriefes meint also ganz und gar nicht das einmalige, historisch fixierte Ereignis in dieser isolierten Einmaligkeit..., sondern das durch alle Zeiten durchschlagende, ewig gültige und allezeit wirksame Ereignis, das darum auch real vergegenwärtigt werden kann« (S. 23). Das ist ein Punkt, den man in dem sonst sehr wertvollen Kommentar von Kuss gerne näher erläutern gefunden hätte. Ein weiterer ist die Frage, ob die Auslegung nicht mehr darauf achten müßte, die alttestamentlich-kultisch geprägte Terminologie des Hebräerbriefes in die moderne Sprachwelt zu übersetzen. Sehr glücklich ist in diesem Sinne die Übersetzung der »Glaubensdefinition« in Kap. 11,1: »ein Stehen zu Gehofftem, ein Überführtsein von unsichtbaren Dingen« (S. 165) mit der Erklärung, daß Glaube »ein das ganze Leben bestimmendes, in Gehorsam, geduldigem Harren, Ausdauer sich bewährendes Ergriffensein von der Wirklichkeit Gottes« ist (S. 168).

¹ H. STRATHMANN, *Der Brief an die Hebräer*, in: *Das NT Deutsch*, Göttingen 1963.

² K. B. RITTER, *Die Liturgie als Lebensform der Kirche*, Kassel 1949, 23.

JACQUES DUPONT, *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20,18–36), (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament)* Patmos Verlag, Düsseldorf 1966, 282 S.

»Im Augenblick, da der Apostel das Arbeitsfeld, dem er die besten Jahre seines Lebens gewidmet hat, verläßt, wendet sich sein Blick zurück. Aber die Vergangenheit beschäftigt ihn nur, weil er an die Zukunft denkt. Die Aufgabe ist nicht beendet, die Ältesten der Gemeinde müssen das Werk fortsetzen. Paulus hinterläßt ihnen eine schwere Bürde, aber er hinterläßt ihnen auch ein großartiges Vorbild. Wenn sie wissen wollen, wie man das anvertraute Amt treu verwaltet, brauchen sie sich nur an das Beispiel des Apostels zu erinnern und es nachzuahmen« (S. 25). Unter stetem Bezug auf das persönliche Leben und Wirken des Apostels Paulus, so wie wir es aus seinen Gemeindebriefen kennen, kommentiert Dupont die lukianische Abschiedsrede von Milet (Apg 20,18–36). Er beschreibt zuerst die literarische Gattung, gibt Komposition und Gedankengang der Rede an und bestimmt das literarische und theologische Abhängigkeitsverhältnis zwischen Paulus und Lukas. Die Rede selber gliedert er in 10 Kapitel in die Themen: »Dienet dem Herrn in Demut«, »Der Mut zum Reden«, »Bis zum Ende«, »Seelsorgerliche Verantwortung«, »Heiliges Amt«, »Im Dienste der Dreifaltigkeit«, »Wachsamkeit«, »Mächtigkeit des Gotteswortes«, »Uneigennützigkeit«, »Sich der Schwachen annehmen«. Der so immer wieder am lebendigen Beispiel des Apostels dargestellte Presbyterdienst zeigt die ganze Vielfalt des seelsorgerlichen Wirkens, dessen Schwergewicht allerdings nicht so sehr im kultisch-kirchlichen Bereich als vielmehr in der missionarischen Verkündigung und im diakonischen Dienst am Menschen liegt. Mit einer sehr schönen Studie über das Gebet im Lukasevangelium und in der apostolischen Kirche schließt Dupont seinen Kommentar zur Paulusrede und faßt deren Inhalt sinngemäß noch einmal zusammen in die Form eines Gebetes, so wie Paulus es selbst hätte formulieren können. Das von Josef Schierse sehr schön und sorgfältig übersetzte Buch bietet nicht nur eine Theologie des Presbyterdienstes im Sinn und Geist des Paulus, es erschließt zugleich einen ausgezeichneten Zugang in die Theologie und Verkündigung wie in das persönlich-innere Leben des großen Apostels.

Stuttgarter Bibelstudien

WILHELM PESCH, *Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien, dargestellt am Beispiel von Matthäus 18*, SBS 2, 1960, 80 S.

HERBERT HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, SBS 10, 1966, 75 S.

JOACHIM BECKER, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*, SBS 18, 1966, 98 S.

JOSEF SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, SBS 19, 1966, 87 S.

JOHANNES BEUMER, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Lichte der theologischen Interpretation*, SBS 20, 1966, 107 S.

FRANZ-JOSEF ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus, dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe*, SBS 24, 1967, 109 S.

Alle: Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

PESCH legt in seiner interessanten Untersuchung dar, daß Matthäus 18 keine Unterweisung an die kirchlichen Amtsträger ist, sondern an die ganze Jüngergemeinde gerichtet ist und ein sehr wirksames und verpflichtendes Bild dieser Jüngergemeinde geben will. Das hat erhebliche Konsequenzen für das richtige Verständnis des ekklesialen Lebens. Kirche bedeutet »soviel wie Gemeinschaft von Christen im Sinne einer Bruderschaft der einzelnen untereinander, einer Jüngerschaft in der Nachfolge des Herrn und seiner Sohnschaft im Verhältnis zu dem Vater im Himmel« (S. 71).

»Die alte Gemeindeordnung tritt in den Dienst einer Predigt zur Vergebungsbereitschaft und Bruderliebe« (S. 37).

HAAG gibt zuerst eine Darstellung der kirchlichen Erbsündenlehre, so wie sie sich in den meisten gebräuchlichen Handbüchern der Dogmatik und der katechetischen Verkündigung findet. Man könnte glauben, daß das meist Gesagte längst überholt und vergessen sei, wenn nicht die Autorität und die große Verbreitung der befragten Literatur dagegen sprechen würde. Um so größer ist dafür der Gegensatz zum biblischen Bericht, den Haag in kritisch-sachlicher Exegese für sich und nach der paulinischen Auslegung in Röm 5,12 darlegt. Es sind freilich nicht alle Fragen, die der Genesistext uns heute stellt, in dieser Studie beantwortet. Nach dem notwendigen Abbau vieler überholter traditioneller Vorstellungen hätte man eine exegetisch wie bibeltheologisch etwas reichere Neuinterpretation gewünscht.

»Die traditionsgeschichtliche Betrachtung der Psalmen erlaubt es BECKER zu zeigen, wie die Psalmen im lebendigen Strom der Heilsgeschichte und der fortschreitenden Offenbarung gestanden haben und Gegenstand frommen Bemühens gewesen sind« (Vorwort). Der Nachweis einer eschatologischen oder frömmigkeitlichen Neuinterpretation vieler Psalmen (Psalm 102,69,22, 107,118,66,85,59,9,10,56,54,108,68,40,93,45) durch das betende Israel gibt aber auch für das aktuelle Verständnis und Beten der Psalmen eine Interpretationsform an die Hand, die von jedem literalistischen Verständnis von für uns nicht mehr nachvollziehbaren Psalmentexten befreien müßte.

Die Studie von ORTKEMPER über das Kreuz in

der Verkündigung des Apostels Paulus zeigt sehr eindringlich, was der Glaube »an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal 2,20), bedeutet und wie »das Kreuz notwendig im Leben eines jeden Glaubenden und Getauften steht« (S. 21). Nicht die Thora, sondern das Kreuz ist die heilschaffende Kraft und Weisheit Gottes. Wo dagegen Gesetzesgerechtigkeit in irgendeiner Form aufgerichtet wird, wird das Kreuz Christi seiner Kraft entleert und ist die Hingabe Jesu in den Tod »umsonst« geschehen.

Aus der Untersuchung von SCHARBERT über die Verwendung der anthropologischen Termini in den Pentateuchquellen ergeben sich wichtige Resultate für das biblische Menschenverständnis. So ist Gn 2,7 zu verstehen vom Menschen als dem Träger einer personalen Bestimmung: »Durch den von Jahwe eingegebenen Lebensodem wurde das leblose Gebilde aus Erde erst zu einer lebendigen Person« (S. 24). »Nefesch« bezeichnet den personalen Lebenskern und wird im Deuteronomium synonym mit Herz, das für den Anruf Gottes empfänglich ist, gebraucht. Die Beschneidung am »Fleisch«, d. h. am Leibe angebracht, bedeutet, daß der ganze Mensch, nicht nur die seelisch-geistige, sondern auch seine leibliche Komponente durch den Bundesherrn mit Beschlag belegt ist.

BEUMER untersucht die katholische Inspirationslehre nach den Aussagen von Vaticanum I, der Bibelenzyklen »*Providentissimus Deus*«, »*Spiritus Paraclitus*«, »*Divino afflante*«, der Instruktion »*Über die historische Wahrheit der Evangelien*«, der Konstitution »*Dei Verbum*« des Vaticanum II, und zeigt ihren großen Wandel und doch auch wieder »das irgendwie Gemeinsame an der gesamten Entwicklung« (S. 99) auf. »Alles hat in der Schrift somit an der Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in den heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte, Anteil, entweder unmittelbar und inhaltlich oder mittelbar und kraft seines Dienstes an der Heilsaussage. In eben dieser Abstufung ist auch die Garantie des »sicher, treu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren« gegeben. Alles aber in den heiligen Büchern steht unter dem Charisma der Inspiration« (S. 103).

XAVIER LEON-DUFOUR, *Die Evangelien und der historische Jesus*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1966, 599 S.

Die deutsche Ausgabe von »Les évangiles et l'histoire de Jésus«, in Frankreich bereits in 3. Auflage erschienen, kann leider nicht uneingeschränkt empfohlen werden. Die Übersetzung ist sprachlich nicht nur monoton und fade, wo das Original bildhaft, klar und lebendig ist, sondern sachlich auch ungenau, sinnentstellend, falsch und oft sehr willkürlich. Es ist schade, daß

ein so gutes und intelligentes, mit großer Sachkenntnis geschriebenes Buch keinen besseren Übersetzer gefunden hat. Die Kritik betrifft nicht das Buch im Original, das ein Exeget wie R. Schnackenburg im deutschen Vorwort uneingeschränkt empfiehlt.

HEINRICH ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Katholisches Bibelwerk Stuttgart, 1966, 281 S.³

Dem Bonner Neutestamentler gelingt es mit seinem Buch, leicht und rasch in die historisch-kritische Methode des NT einzuführen und mit ihrer praktischen Anwendung vertraut zu machen. Er zeigt den Weg der exegetischen Methode auf, ohne das Ziel, dem er dienen will, aus den Augen zu verlieren: »zu einem tieferen Verständnis des Gotteswortes zu führen, wie es sich in der geschichtsgebundenen Gestalt des NT darbietet, dessen theologischen Gehalt zu erfassen und seine Botschaft für den heutigen Menschen zum Sprechen zu bringen« (S. 17). Wer in seinem Studium nicht allzu viel von Text- und Literaturkritik, von Form- und Traditionsgeschichte gehört hat, kann hier diese Methoden für ein kritisches Verständnis und eine sachgemäße Verkündigung des NT erlernen. Die gut ausgewählten Literaturangaben, die vielen praktischen Beispiele und Übungen helfen ihm, ein sicheres Gespür für die verschiedenen Stufen der exegetischen Methode zu bekommen. Wir haben hier also ein Buch vor uns, das trotz seines technischen und streng wissenschaftlichen Charakters doch viel Freude macht und das zudem noch sehr sorgfältig ausgestattet ist.

Willibald Pfister

Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes

Zu einer Streitschrift Dietrich von Hildebrands mit Pauschalverdächtigungen gegen »dilettantische« Theologen und vermeintliche Häretiker*

Wer eine Schrift unter dem faszinierenden und provozierenden Titel »*Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*« der Öffentlichkeit vorzulegen wagt, muß es sich freilich gefallen lassen, beim Wort genommen und beim vorgeschlagenen Bild behaftet zu werden. Schon die Gleichsetzung des Gottesvolkes mit dem heidnischen Troja zwingt den Leser – je länger er darüber nachdenkt und die absurden Konsequenzen bedenkt – immer

³ Das Buch ist inzwischen in 2., veränderter Auflage erschienen.

* Verlag Jos. Habel, Regensburg
Lizenzausgabe Christiana-Verlag, Stein a. Rh.

entschiedener zum Zweifel und zur Ablehnung. Notwendig wird sie schon aus Rücksicht auf das neue, durch das II. Vatikanische Konzil revidierte und vertiefte Selbstverständnis der Kirche, die sich nicht mehr als belagerte Feste, sondern als das durch die Erdenzeit wandernde Volk Gottes verstanden wissen will.

Bevor wir uns dem von Josef Seifert aus dem Englischen übertragenen (und mit zahlreichen Anmerkungen ergänzten) Buch zuwenden, müssen wir kurz beim Autor selbst verweilen. Dietrich von Hildebrand spielte in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen im geistigen Leben des deutschen Katholizismus eine bedeutende Rolle. Schüler Edmund Husserls und Weggenosse Max Schelers, wirkte er als angesehener Professor der Ethik an der Universität München, bis ihn das Naziregime zur Emigration – zuerst nach Frankreich und schließlich nach den USA – zwang. Dort setzte er seine akademische Lehrtätigkeit fort. Ihren Niederschlag fand sie in zahlreichen Publikationen, darunter eben in *›The Trojan horse in the City of God‹* (Franciscan Herald Press, Chigago, 1967). Daß darin die Erfahrung und Erkenntnisse eines schicksalsreichen Lebens eingegangen seien, wagten wir von vornherein zu vermuten und waren um so erwartungsvoller, als wir früher einmal – allerdings vor bald vierzig Jahren – Hildebrand persönlich gesehen und gehört hatten. Im Juni 1929 hielt er in Zürich einen Vortrag über die Bedeutung der geistigen Klärung für das religiöse Leben, der uns Jungen von damals Wesentliches zu sagen hatte, wie auch manches, was er später schrieb. So war *›Umgestaltung in Christus‹* nicht nur äußerer Titel eines Buches, sondern ein Anliegen seines Wirkens, das auch den Christen von heute noch zutiefst verpflichtet.

Bedürfen berechnete Warnungen überzogener Verdächtigungen?

Um so größer wird die Enttäuschung, die man bei der Lektüre der neuesten Schrift Hildebrands, einer richtigen Streitschrift, empfindet. Dies liegt nicht an den vier Hauptthemen als solchen. Sie könnten Grundlage eines guten Gesprächs werden, weil sie von einigen ganz wichtigen aktuellen Erfahrungen und Einsichten ausgehen: vom Problem »Wahre und falsche Erneuerung« (in der Alternative »Progressismus – Konservatismus« sieht Hildebrand mit Recht eine »falsche Alternative«), von den mannigfachen »Gefahren unserer Zeit« und von dem uns alle bedrängenden Phänomen der »Säkularisierung des Christentums« sowie schließlich von der notwendigen Unterscheidung zwischen dem »Heiligen« und dem »Weltlichen«. Die Art und Weise aber, wie diese Probleme angegangen werden, und der Ton, in dem die »Auseinandersetzung« geführt wird, überzeugen keineswegs. Hildebrand arbeitet derart hemmungslos mit Verallgemeinerungen und Verdächtigungen, daß er die Glaubwürdigkeit einbüßt.

Schon die ersten Sätze sind ein massiver Angriff auf die – meist anonym bleibenden – Gegner: »Wenn wir uns manches vergegenwärtigen, was Kierkegaard über den Glauben und die religiöse Grundhaltung schreibt – und dann einen Blick auf gewisse Aufsätze werfen, die von verschiedenen katholischen Priestern und Laien in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, so können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die Verfasser solcher Aufsätze nicht nur ihren katholischen Glauben verloren haben, sondern nicht einmal mehr das Wesen der auf göttlicher Offenbarung gegründeten Religion verstehen.« Oder es ist die Rede von vielen »Äußerungen, die teils von berühmten, teils von weniger berühmten Theologen oder von Laien gemacht werden, die uns ihre selbstgebraute dilettantische Theologie anbieten...«.

Was uns Hildebrand selber aber ›anbietet‹, ist eine Reihe von gehässigen Angriffen auf einen zur Karikatur gewordenen Gegner, der nach dem Verfasser im Grunde nichts anderes verdient als ein kirchenamtliches Anathem.

Aus der Wolke von Verdächtigungen werden bloß greifbar einige wenige Namen wie Hans Küng, dessen bekannte Rede über die Wahrhaftigkeit unter den Begriff »Scheinehrlichkeit« fällt, ferner Karl Rahner (»Daß ein Mann von dem Format eines Karl Rahner eine solche relativistische Einstellung gegenüber der sittlichen Sphäre einnehmen kann und daß er nur ontische Werte für unwandelbar hält, ist ein Zeichen dafür, welche Macht der Amoralismus in der Kirche gewonnen hat...«). Ein ähnliches Verdikt trifft Thomas Sartory, dessen Qualität als »Katholik« überhaupt in Zweifel gezogen wird, weil er sich erlaubt habe, zwischen einem biblischen und einem griechischen Begriff von Wahrheit zu unterscheiden! Daß auch amerikanische Theologen wie Gregory Baum, Daniel Callahan und Michael Novak besonders aufs Korn genommen werden, überrascht nicht weiter: Hildebrand wendet sich ja zunächst an ein amerikanisches Publikum, dem er – zu Recht oder zu Unrecht – eine besondere Anfälligkeit für den Fortschrittsgedanken, für die Ideologie des Progressismus zuschreibt. In einer vehementen und breiten Attacke auf »Teilhard de Chardins neue Religion« findet Hildebrands Schrift ihren Abschluß.

Heißt Neu- und Umdenken: die Glaubenssubstanz preisgeben?

Im Gegensatz zu Hildebrands Methode der Schwarz-Weiß-Malerei und der pauschalen Verurteilung von »Irrtümern« und »Irrlehren« möchten wir ausdrücklich feststellen, daß man mit ihm in manchen Punkten, wie der Beurteilung der »Enge« und des »Legalismus« einer früheren Epoche, des »Beamtentums« vieler Priester, eines gewissen »Pontifikalismus«, ja in der Verurteilung von »Legalismus, Verknöcherung und des Mißbrauchs von Autorität« durch-

aus einig gehen kann. Aber der Widerspruch stellt sich da ein, wo Hildebrand den »Neuerern«, die sich im Einklang mit dem Konzil um eine Metanoia und ein Aggiornamento der Kirche bemühen, nun einfach als Hauptmotiv unterschiebt, sie wollten um jeden Preis – auch um jenen der Preisgabe der eigentlichen Glaubenssubstanz und der Verleugnung des sogenannten sensus supernaturalis – fortschrittlich und zeitgemäß sein. Für Hildebrand ist es eine ausgemachte Sache, daß diese »Progressisten« bereit seien, sich dem historischen Relativismus, dem Evolutionismus und Progressivismus, dem Wissenschaftsfetischismus, dem Immanentismus, dem sogenannten Amoralismus und schließlich einem »falschen Irenismus« zu verschreiben.

Diese Warnungen und Angriffe verfehlen aber ihr eigentliches Ziel. Sie treffen höchstens eine Attrappe, eine gedanklich konstruierte Abstraktion, irgendwelchen Ismus, nicht aber die konkreten Menschen, die in Wirklichkeit anders denken und empfinden, als Hildebrand sich vorstellt. Was liegt z. B. dem von ihm angeprangerten »Amoralismus« anders zugrunde als das Bemühen, einen »legalistischen und negativistischen Moralismus« zu überwinden, der sich im ängstlichen Beobachten von Rezepten erschöpft, dabei aber das fundamentale Gebot der Liebe zu Gott im Nächsten praktisch vergißt? Das meint vielleicht auch Hildebrand selbst, aber warum werden dann bei ihm die ernstgemeinten Besorgnisse gleich zu Verdächtigungen der »anderen«, der Gegner? So gut wie er möchten auch sie »sentire cum ecclesia«. Freilich tragen sie dabei dem Umstand Rechnung, daß gerade durch das Zweite Vatikanische Konzil das Selbstverständnis der Kirche entscheidend erweitert und gleichzeitig vertieft worden ist. Das aber heißt: die Kirche als das durch die Zeit wandernde Volk Gottes, als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich mit der ganzen Menschheit solidarisch fühlen. Davon ist bei Hildebrand noch herzlich wenig zu spüren.

Auch der heilsgeschichtliche Aspekt, der dem Konzil doch so sehr am Herzen lag, kommt ebenfalls merkwürdigerweise kaum zur Geltung. Dann begreift man aber auch, wenn er die geschichtliche Dimension nur negativ – als relativierenden Historismus – erfaßt, dabei aber die Geschichtlichkeit der Kirche – sie steht in der Zeit und geht durch die Zeit – nicht ernst nimmt. Sonst hätte er aus der biblischen Mahnung, die »Zeichen der Zeit zu erkennen«, bestimmte Konsequenzen ziehen müssen, nicht im Sinne eines religiös-traditionalistisch verbrämten Immobilismus, sondern zugunsten einer größeren Offenheit und Beweglichkeit.

Nachdenklich stimmt außerdem die Vernachlässigung der vielfältigen Impulse, die von der modernen katholischen Bibeltheologie und Bibel-exegese ausgehen. Denn die paar Seiten über »Verba Christi« und die Entmythologisierung werden dem Problem nicht gerecht. Was man im Grunde vermißt, ist die Orientierung an der

Heiligen Schrift, die doch gerade durch das Konzil von neuem mit aller Eindringlichkeit in die Mitte des Glaubens der Kirche gerückt worden ist.

Ist das Risiko des Ökumenismus und des Dialogs zu groß?

Auch noch eine andere Tatsache will Hildebrand nicht genügend ernst nehmen, die wir jeden Tag neu erfahren können: daß es außerhalb der römisch-katholischen Kirche noch Millionen von Menschen gibt, die, auf den Namen Christi getauft, sich zu ihm als dem einzigen Herrn und zur Einheit seiner Kirche bekennen. Diesen »getrennten Brüdern« gegenüber eine »Öffnung« versucht und eingeleitet zu haben, ist das erstaunliche Wagnis des Zweiten Vatikanums.

Wer auch nur ein wenig von dem Geist dieses vom Konzil offiziell proklamierten »Ökumenismus« in sich aufgenommen hat, wird erschüttert sein über Hildebrands Ausführungen, die überall nur Gefahren wittern und vor Irrtümern warnen, so vor dem »falschen Irenismus«, ohne zuerst den echten Geist der Brüderlichkeit gebührend gewürdigt und ernst genommen zu haben.

Freilich setzt diese Haltung eine ebenfalls vom Konzil empfohlene Bereitschaft zum Dialog mit den anderen Menschen (Christen, Juden, Heiden, selbst Kommunisten und Atheisten!) voraus. Daß auch Hildebrand theoretisch um diese Notwendigkeit weiß, zeigt sich in einem besondern Kapitel seines Buches. Bezeichnenderweise verfällt es aber schon im Titel – »Der Dialog und seine Gefahren« – wieder dem Mißtrauen und der Negation. Ein gewisses Risiko birgt ja jedes echte Gespräch in sich, weil es immer auch ein Abenteuer ist, bei dem man nicht mit absoluter Sicherheit weiß, wie und in welcher »Verfassung« man von der erlebten Begegnung zurückkehren wird. Und trotzdem müssen wir diesen Dialog wagen, aus der konkreten gesellschaftlichen Situation heraus, in die wir als Menschen von heute hineingestellt sind.

Statt Streitschriften gegeneinander zu schreiben, müßte man sich in unserm Fall zu jenem Dialog zusammenfinden, den Hildebrand merkwürdigerweise nicht zu kennen scheint, nämlich zum innerkirchlichen Dialog, der allerdings noch heikler ist als jener mit den »andern«. Das wäre der Ort, wo die Besorgnisse und Befürchtungen Hildebrands vertieft, geklärt oder eben auch – wie wir hoffen – abgebaut und beseitigt werden könnten. Versäumt man aber die Gelegenheit zu echter Auseinandersetzung (Diskussionspunkte bietet Hildebrands Schrift in Hülle und Fülle), so darf man sich nicht wundern, wenn innerhalb der nachkonziliaren Kirche Unruhe, ja Verwirrung um sich greift. Dann würde ja jener Zustand eintreten, den zu bekämpfen Hildebrand sich anheischig macht – leider mit einer Schrift, die eher das Gegenteil bewirkt und von den sturen Reaktionen und Integralisten als Rechtfertigung

ihrer eigenen Verhaltens mißbraucht werden kann.

Johannes XXIII. übersehen ...

War es nicht gerade Johannes XXIII. - merkwürdigerweise von Hildebrand kaum am Rande erwähnt -, der in seiner denkwürdigen Ansprache zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich vor den Unglückspropheten gewarnt hat, vor jenen, die »zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein rechtes Urteil walten lassen«. Ihnen gibt Papst Johannes die treffende Antwort: »Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde.« Aus dieser Sicht muß das Aggiornamento ernst genommen und vollzogen werden, auf allen Rängen der Hierarchie und in allen Schichten des Gottesvolkes. Dann braucht man auch vor dem »Trojanischen Pferd« Hildebrands wahrhaftig nicht länger Angst zu haben.

Alfred Stoecklin

Hinweise

Rolf Zerfaß, Dr. theol., geb. 1934. Studium der Philosophie und Theologie in Trier, Innsbruck und Passau. Veröffentlichte u. a. *Die Rolle der Lesung im Stundengebet*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 13 (1963), und *Lektorendienst* (1965).

Jean de la Croix Kaelin, Dr. theol., geb. 1918. Dominikaner. Seit 1966 Lehrbeauftragter an der Universität Fribourg. Veröffentlichte u. a. *Traité des Lois de Saint Thomas, L'Eglise face à la régulation des naissances*.

Norbert Wetzel, geb. 1936. Studium der Philosophie und Theologie in Innsbruck, zum Priester geweiht 1962. Seit 1963 Mitarbeiter am Notruf der Frankfurter Telefonseelsorge. Gehört zum Frankfurter Oratorium.

Ergänzend zu den Stellungnahmen zu »*Humanae vitae*« im Forum weisen wir auf folgende Literatur zum Thema hin:

Beiträge in *Diakonia*:

Auszug aus: M. NOVAK, *Eheliche Praxis - Kirchliche Lehre* (erschieden 1966 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) in: 1 (1966) 48-55; JOHN T. NOONAN, *Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung*, in: 1 (1966) 79-106; das hier häufig zitierte Buch von J. T. NOONAN, *Contraception*, erscheint im Frühjahr 1969 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, in deutscher Ausgabe.

ALOIS MÜLLER, *Eheliche Keuschheit*, in: 1 (1966) 171-172,

JOSEF MARIA REUSS, *Zur derzeitigen Ehepastoral*, in: 1 (1966) 234-236; ders., *Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen?*, in: 2 (1967) 193-224.

FRANZ BÖCKLE, Ausführlicher Literaturbericht zu *Literatur zu Ehefragen*, in: 2 (1967) 187-192. *Umfrage unter niederländischen katholischen Intellektuellen zu einigen Aspekten des praktischen Ehelebens*, in: 1 (1966) 55-58;

Weitere Literatur zum Thema der Enzyklika »*Humanae vitae*«:

THOMAS ROBERTS (Hrsg.), *Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe*, Mainz 1966;

JOSEF MARIA REUSS, *Verantwortete Elternschaft*, Mainz 1967;

AMBROSIOUS KARL RUF, *Die Ehe-Enzyklika »Humanae vitae«*, in: *Wort und Antwort* 9 (1968) 129-137;

OTTO H. PESCH, *Über die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken*, in: *Wort und Antwort* 9 (1968) 138-146; beide soeben erschienen.

Alle Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz.

Die Redaktion weist darauf hin, daß eine Leserzuschrift zu dem Forum »Soll der Priester ein frommer Mann sein«, wegen Platzmangels erst in Heft 6/1968 abgedruckt wird. Die Redaktion ist für jede Leserzuschrift sehr dankbar und wird diese, soweit dies möglich ist, jeweils auch veröffentlichen.

Rolf Zerfaß

Engagement in
Babel

Eine adventliche
Besinnung zu
Jeremias 29,1.4-14

1 »Dies ist der Wortlaut des Briefes, den der Prophet Jeremias von Jerusalem aus an den Rest der Ältesten unter den Verbannten sandte, und an die Priester und Propheten und an alles Volk, das Nebukadnezar von Jerusalem nach Babel in die Verbannung geführt hatte.

4 So spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels, zu allen Verbannten, die von Jerusalem nach Babel in die Verbannung geschickt worden sind:

5 Baut Häuser und wohnt darin;

pflanzt Gärten und eßt ihre Frucht;

6 nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und Töchter;

werbt um Frauen für eure Söhne und gebt eure Töchter Männern,

damit sie Söhne und Töchter gebären,

daß ihr euch dort mehret und nicht weniger werdet!

7 Suchet das Wohl des Landes, in das ich euch verbannt habe,

und betet für es zum Herrn;

denn sein Wohl ist auch euer Wohl.

8 So spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Laßt euch nicht verführen von den Propheten, die unter euch sind,

und von eueren Wahrsagern;

hört auch nicht auf die Träume, die sie träumen;

9 denn sie weissagen euch Lügen in meinem Namen.

Ich habe sie nicht gesandt, spricht der Herr.

10 Denn so spricht der Herr:

Erst wenn siebzig Jahre für Babel um sind, will ich nach euch sehen.

Dann will ich meine Verheißung an euch erfüllen und euch wieder an diesen Ort bringen.

11 Denn ich weiß, was für Gedanken ich über euch hege, spricht der Herr,

Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil, euch Zukunft und Hoffnung zu geben.

12 Wenn ihr mich ruft, so will ich euch antworten; wenn ihr zu mir betet, will ich auf euch hören.

13 Wenn ihr mich sucht, so sollt ihr mich finden; wenn ihr nach mir fragt von ganzem Herzen,

14 so werde ich mich von euch finden lassen, spricht der Herr.

Ich werde euer Geschick wenden

und euch sammeln aus allen Völkern

und von allen Orten, dahin ich euch verstoßen habe, spricht der Herr.«¹

Schwerlich hat sich je eine Generation so viele Gedanken um die Zukunft gemacht wie die unsere – wenn man unter Gedanken mehr verstehen darf als dumpfe Ahnungen und Ängste. Schwerlich hat man sich auch seitens der

Christen je so viel Mühe gegeben, »jedermann Rechenschaft zu geben von der Hoffnung« (1 Petr 3, 15), also von den Chancen, die die Christen der Menschheit geben und innerhalb der künftigen Menschheit auch sich selbst.²

In diesem Anliegen treffen sich heute die entlegensten historischen oder exegetischen Einzeluntersuchungen mit soziologischer Feldforschung im Auftrag der Kirche; hierhin gehört die neue Konzeption der Pastoral, hierhin gehören die strukturellen und personellen Änderungen im Generalstab der Kirche und schließlich auch der Entwurf eines neuen Leitbildes, in das sich alle zukunfts-trächtigen Ansätze im Leben der heutigen Kirche integrieren sollen: das Motiv von der Kirche als dem wandernden Volk Gottes.

I. Unterwegs – wohin?

Was leistet dieses Bild? Es bringt zunächst sehr einfach und eindringlich zu Bewußtsein, daß die Kirche keine statische Größe ist, keine Bastion, kein Pferch, in dem man überwintern könnte, während draußen die Weltgeschichte ihren Gang geht. Vielmehr ist die Kirche selber ›in Gang‹, unterwegs auf dem Weg der einen, unteilbaren Weltgeschichte, und deshalb ändern sich ständig die Perspektiven, deshalb muß jeder, der da mitgeht, gefaßt sein, ständig Neuem zu begegnen und von Altem, Liebgewordenem Abschied zu nehmen.

Aber in der Einfachheit des Bildes liegt auch seine Gefahr. Solange man nämlich damit beschäftigt ist, das neue Kirchenkonzept überhaupt erst einmal unter die Leute zu bringen, mag es naheliegen, vor allem das Dynamische, Optimistische daran herauszustellen, den ›Horizont des Gelobten Landes‹ aufleuchten zu lassen, der sich mit dem Begriff des Volkes Gottes unterwegs verbindet. Man sollte sich deswegen aber nicht bereits von der Frage entbunden fühlen, ob denn dieses schöne, hoffnungsvolle und deshalb gewiß auch recht nützliche Bild überhaupt berechtigt sei. In der auffälligen Reserve des Kirchenvolkes gegenüber dem neuen Kirchenbegriff³ könnte sich ja auch der Verdacht anmelden, ›Kirche unterwegs‹ sei vielleicht nur ein Wunschbild, von cleveren Hirten an den Horizont der Zukunft projiziert, um die kleine Herde geschickt von der unbewältigten Gegenwart abzulenken.

Eine Antwort ist nur von der Schrift her zu erwarten. Aber wo soll man die Bibel aufschlagen?

² »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi!« Mit dieser Solidaritätserklärung beginnt die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute; zeitliche und ewige, weltliche und christliche Hoffnung sind seit Christi Menschwerdung nicht mehr trennbar.

³ Vgl. C. AMERY, *Fragen an Kirche und Welt*, Hamburg 1967, 42.

Das Buch Exodus, das den Weg des Volkes Israel durch die Wüste schildert, kommt schwerlich in Frage. Das Volk Israel hatte nämlich, als es durch die Wüste zog, die Landnahme noch vor sich; die Konsolidierung der zwölf Stämme zum heiligen Volk, der Bau der Stadt Jerusalem und des Tempels stand noch aus, darauf ging das Volk erst zu. Und darin unterscheiden wir uns doch wohl von ihm, denn das alles haben wir als Kirche des 20. Jahrhunderts hinter uns, weil wir das Mittelalter hinter uns haben. Was war das Mittelalter anders als der gigantische Versuch, im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, in der Verklammerung von Papst und Kaiser, Kirche und Gesellschaft die theokratische Idee Israels auf Weltebene zu wiederholen, das Reich Gottes auf Erden – mit dem prophetischen Elan und der religiösen Glut, aber auch mit allen Gewaltsamkeiten, die ein solcher Versuch an sich haben mußte. Bernhard von Clairvaux, der Mystiker, darf ja nicht getrennt werden von den Söldnerheeren, die er zum Heiligen Krieg zusammengetrommelt hat und deren Greuel weder die Mohammedaner noch die Kirchen des Ostens bis zur Stunde vergessen können; Thomas von Aquin darf nicht getrennt werden von der perfekten Inquisition, mit der seine Ordensbrüder versuchten, das Terrain Gottes für Gott unter Kontrolle zu bekommen. Als Kirche des zweiten Jahrtausends, die auf das alles verwirrt und beschämt zurückschaut, müssen wir bekennen: der Versuch des Mittelalters, noch einmal die Stadt Gottes zu bauen, ist gescheitert; die Mauern sind geschleift. Dorthin führt unser Weg nicht. Von dort kommen wir her. Jerusalem, die feste Stadt, wird es nie mehr geben. Wenn wir uns also überhaupt als ›Volk Gottes unterwegs‹ verstehen wollen – mit der Schrift und nicht gegen sie – dann bleibt als Modell nur das Volk Gottes unterwegs nach Babylon, ins Exil, in die Zerstreuung. Wir haben als nachmittelalterliche Kirche nicht mehr das Recht, uns mit Israel zu identifizieren, »als es jung war und Gott es lieb gewann« (Os 11,1), sondern, wenn überhaupt, dann müssen wir die Geschichte des Volkes Gottes so ernst nehmen, daß wir auch den Weg, der hinter uns liegt, veranschlagen⁴ und uns als das Israel betrachten, das alt und schwierig geworden ist und das Gott deshalb »auf den Backen schlägt« (Os 11,4), dem er wieder ›Beine machen‹ muß, das er aus seinem Nest herausscheucht in die Wüste, in die Diaspora, unter die Heiden. Kirche unterwegs in die Minorität – das ist die eigentliche Parallele. Das ist das Modell, mit dem wir uns auseinandersetzen und an dem wir unsere Chancen für die Zukunft ausrechnen müssen.

⁴ Was anders als die Geschichte in ihrem irreversiblen Nacheinander ist gemeint mit dem Bildwort vom ›Weg‹?

II. Die Vorgeschichte

Welche näheren Parallelen gibt es zwischen dem Volk der Juden auf dem Weg ins Exil⁵ und der Kirche heute? Diese Frage muß wohl noch zunächst gestellt werden, damit die Basis nicht zu schmal bleibt.

Da ist zunächst die Ambivalenz der Vorgeschichte damals und heute. Das Exil der Juden hat ja zwei Gesichter. Profangeschichtlich betrachtet war es gar nicht vermeidbar. Allein aufgrund seiner geographischen Lage mußte das kleine Israel irgendwann zwischen die Mühlsteine geraten, d. h. mit Ägypten im Süden oder mit Assyrien bzw. Babylon im Norden in Konflikt kommen. Aber dieses anscheinend unvermeidbare Geschick hat Israel mit großer Sicherheit als eine Strafe Gottes aufgefaßt. Es sah einen Kausalzusammenhang zwischen der Verschleppung in die Fremde und seinen früheren ›Sünden‹.

Für den Glaubenden trägt auch die Situation der heutigen Kirche dieses Doppelgesicht. Einerseits ist der Säkularisierungsprozeß, der uns überrollt hat und unsere Reihen dezimiert, offensichtlich in gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen Strukturveränderungen unserer Welt begründet. Die Industrialisierung, der Trend zur Demokratie, die Entwicklung zur Konsumgesellschaft sind ebenso wertneutrale wie unaufhaltsame Prozesse. Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß auch der moderne Massenatheismus einerseits in diese Linie gehört. Auf der anderen Seite hat er Züge, die ganz unbestreitbar von der Christenheit ver›schuldet‹ sind und in denen nun ihre früheren Sünden über ihr eigenes Haupt kommen.

Man denke nur »an die Auswirkungen des konfessionellen Zwiespalts, der es für das Abendland zu einer Lebensnotwendigkeit machte, einen weiten Lebensbereich der Toleranz und neutralen Koexistenz von dem Streit um den Glauben freizuhalten, damit aber schrittweise alle Lebensgebiete außer der Religion selbst: die Politik, das Recht, die Sittlichkeit, die Wissenschaft aus der Vorherrschaft des christlichen und nun konfessionell gewordenen und darum nicht mehr allgemeinverbindlichen Wahrheitsanspruches zu emanzipieren«⁶. Die Spaltung der Kirche in eine westliche und eine östliche und die Spaltung

⁵ Gewöhnlich versteht man unter dem ›Exil‹ nur die Gefangenschaft des Südreiches Juda (Zentrum Jerusalem) in Babylon, die mit den Deportationen des Jahres 605 v. Chr. beginnt und mit der Erlaubnis zur Heimkehr 538 endet (die Heimkehr selbst erfolgt schubweise in einem Zeitraum von mehr als hundert Jahren). Im weiteren Sinn des Wortes gehört auch die Verschleppung der Bevölkerung des Nordreiches Israel (Zentrum Samaria) nach Assyrien dazu, die bereits 722 erfolgte und der Vernichtung des Nordreiches gleichkam. Die Spaltung des unter David und Salomon vereinigten Volkes Israel in ein Nord- und Südreich datiert bereits seit dem Tod Salomons 926 v. Chr.

⁶ G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Hamburg 1964, 75.

der westlichen Kirche sind also eine der inneren Voraussetzungen für den Auflösungsprozeß, in dem wir heute *alle* stehen, Katholiken, orthodoxe und evangelische Christen. Ist es Zufall, daß auch in der Geschichte des Judentums die Spaltung des Jahre 925 v. Chr. in ein Nordreich Israel und ein Südreich Juda der Exilierung vorausgeht? Blättert man im Blick auf die Kirchengeschichte das Buch der Kleinen Propheten durch, die die Exilskatastrophe ansagen, so gewinnen ihre Worte eine erschreckende Transparenz.

Das Exil kam als Abkühlung für ein Volk, das »überhitzt war wie ein Backofen«, sagt Osee (7,7) angesichts der internen Streitereien, der Intrigen und Dynastiekämpfe im Volk, die an das späte Mittelalter erinnern. Das Volk ist »wie ein Kuchen geworden, den man umzuwenden vergessen hat« (7,8), also: nicht durchgebacken, auf der Oberseite noch nicht gar, während die Unterseite bereits verkohlt ist – ungenießbar vor Einseitigkeit! War nicht eben solche Einseitigkeit am Werk, wenn bei uns das Kirchenrecht die Seelsorge, der Thomismus die Theologie, das Latein den Gottesdienst auf die Dauer und für die Mehrheit »ungenießbar« gemacht hat? Oder man denke an die Einseitigkeit theologischer Argumentationen gegenüber so komplexen gesellschaftlichen Problemen wie Geburtenkontrolle oder Bildungspolitik.

Osee spricht von »der dummen Taube, einfältig und ohne Verstand« (7,11), die kopflos und konzeptionslos hin- und herflattert zwischen Ägypten und Assyrien, »aber während sie noch hingehen, spanne ich mein Netz über sie aus und hole sie herunter wie die Vögel des Himmels« (7,11) – eine Drohung, die sich unerbittlich an der Kirche wiederholt hat, sooft sie zu paktieren versuchte und gleichgültig mit wem: ob mit den spanischen Militärs im Dreißigjährigen Krieg oder mit dem französischen Adel des »ancien régime«, ob mit dem kapitalkräftigen Bürgertum des 19. Jahrhunderts oder mit dem Großgrundbesitz Ungarns und Lateinamerikas bis in unsere Generation, ganz zu schweigen von dem Fiasko der Missionsarbeit durch die Verquickung mit den Kolonisationsmächten.

Oder denken wir an die ewige Versuchung der Kirche, im Namen Gottes Ansprüche im weltlichen Bereich zu erheben (bis zur Zwei-Schwerter-Theorie Bonifaz' VIII.); bei Osee heißt es: »Sie haben Könige eingesetzt ohne meinen Willen, sich Fürsten erwählt ohne mein Wissen. In Zukunft werden sie ein wenig aufhören, Könige und Fürsten zu salben ...« (8,4.10). Wahrhaftig, das hat ein wenig nachgelassen.

»Und Ephraim hat sich viele Altäre gemacht«, sagt der Prophet, »Schlachtopfer lieben sie ..., doch dem Herrn gefällt das nicht« (8,13). Hat der Herr sich, so fragt man nachdenklich, inzwischen – in der Kirche Christi – doch

noch an den Aufwand an Menschen und Material gewöhnt, der in den kultischen Betrieb investiert wird?⁷ Oder ist dieser Aufwand nur möglich geworden, weil man in der Kirche Christi Propheten wie Jeremias, Osee und Amos nicht zu Wort kommen ließ?⁸

Osee sagt: »Israel hat seines Schöpfers vergessen und sich Tempel gebaut und Juda hat viele feste Städte gemacht. So will ich denn Feuer senden in seine Städte; das soll ihre Paläste verzehren« (8, 14). Solange baut man also schon gottvergessen Gotteshäuser. »Was sind denn die Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?« fragt der *tolle Mensch* Nietzsches⁹; alte christliche Länder wie Burgund oder Österreich sind voll solcher Grabmäler, und die Touristen hängen sich eine Weste um, weil sie wissen, daß man in den Kreuzgängen fröstelt.

»Sie sind wie ein Bogen geworden, auf den kein Verlaß mehr ist« (7, 16), »unter den Völkern wie ein unbrauchbares Gefäß, an dem niemand mehr Interesse hat« (8, 8). Alt ist Gottes Volk geworden, »seine Haare sind schon grau geworden«, jeder sieht es, nur es selber »merkt es nicht« (8, 9), weil es die Hypothek der Geschichte verleugnet, die auf ihm lastet, und so tut, als sei das alles nicht gewesen¹⁰.

Es gibt eine chassidische Geschichte, die erzählt, mitten im Lehrvortrag habe ein Rabbi geseufzt und gesagt:

⁷ Vgl. Am 5, 21–24: »Ich hasse, ich verachte eure Feiertage und eure Feste stinken mir. Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt – an euren Gaben habe ich kein Gefallen und das Opfer eurer Mastkälber sehe ich nicht einmal an. Weg mit dem Lärm deiner Lieder; das Spiel deiner Harfen kann ich nicht mehr hören! Rauschte statt dessen wie das Wasser Gerechtigkeit auf, Wahrhaftigkeit wie die Flut unverriegelter Bäche!« Dieses Wort stellt ein evangelischer Soziologe seiner Untersuchung über das Verhältnis der Kirche zur amerikanischen Gesellschaft voran: vgl. P. L. BERGER, *The Noise of Solemn Assemblies*, dt: *Kirche ohne Auftrag*, Stuttgart 1962.

⁸ Wir entrüsten uns katholischerseits gern darüber, daß die evangelische Christenheit seit Luthers Urteil über den Jakobusbrief einen ›Kanon im Kanon‹ aufgerichtet, d. h. innerhalb der Heiligen Schrift eine unzulässige Auswahl getroffen habe. Vielleicht wird uns erst die neue Perikopenordnung zum Bewußtsein bringen, welche ein gefährlicher ›Kanon im Kanon‹ aufgrund der bisherigen Leseordnung in Messe und Offizium auch von uns jahrhundertlang praktiziert worden ist. Bedenkt man, wie häufig die Reihe der Großen und Kleinen Propheten im Schnitzwerk mittelalterlicher Chorstallien erscheint, während vom Leseputz desselben Chorgestühls aus Jahr für Jahr jeweils nur das *Initium* der meisten prophetischen Bücher des AT zu Wort kam, muß man geradezu einen Verdrängungsmechanismus vermuten: Die Propheten bleiben stumm, damit man sich in ihrer Nähe wohl fühlen kann; sie kommen optisch so schön zur Geltung, daß man auf ihr Wort verzichten zu können glaubt.

⁹ Zitiert bei G. EBELING, a. a. O. 73.

¹⁰ Eine bekannte Alterserscheinung ist das schlechte Gedächtnis. Hängt es also mit dem Alter zusammen, daß von kirchlicher Seite so schnell versichert wird, die Kirche sei »immer schon« für den Arbeiter, für die Religionsfreiheit und für den Frieden, sie sei »immer schon« tolerant, pluralistisch und ökumenisch gewesen?

»Ein Wort unserer Weisen peinigt mich bis ins Gebein und nimmt mir noch das Leben. Es heißt: ›Wer das alles sieht und keine Scham empfindet, dessen Väter haben nicht am Berg Sinai gestanden.‹ Nun denn, wo ist die Scham?«¹¹

Vielleicht macht diese Geschichte besser als viele Worte deutlich, welchen Sinn es hat, die Geschichte eines Osee in ihrer prägnanten Vor-Bildlichkeit für das Volk Gottes post Christum zu bedenken. Es steht uns nicht zu, diese Bilder zu beschwören, um über die Taten unserer Väter zu Gericht zu sitzen. Vielmehr gilt, was Paulus im Römerbrief der christlichen Gemeinde sagt: »Alles, was vormals geschrieben worden ist, wurde zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch den Trost der Schriften Hoffnung haben« (Röm 15,4).

Zunächst also zu unserer Belehrung, die wir die Sünden, Umwege und Fehlschlüsse unserer Väter nachexerzieren, ohne zu merken, was es geschlagen hat. Darin liegt ja die letzte und vielleicht gefährlichste Unheilsparallele, daß sich so wenig eindeutig oder allgemeingültig sagen läßt, wie die konkrete Gegenwartssituation von Gott her aussieht, wie ›reif‹ eine Generation ist für das Gericht¹². Wir denken zu wenig darüber nach, was es bedeutet, daß sich auch das Exil nicht an einem Tag ereignet hat, sondern, grob gesprochen, in einem Zeitraum von zweihundert Jahren. Das Nordreich war längst von den Assyrern vernichtet, da hat man in Juda noch gedacht: uns kann das nicht passieren! Genauso kann man etwa in Deutschland noch den Eindruck haben, die Dinge seien einigermaßen im Lot, während im Nachbarland Frankreich bereits seit hundertfünfzig Jahren Exilssituation herrscht.¹³ Und innerhalb Deutschlands existieren in vielen Diözesen auf dem Land die sogenannten gesunden Verhältnisse der Volkskirche neben der vollendeten Diaspora in den Industriestädten des gleichen Bistums. Es gehört also zum Erscheinungsbild des Weges ins Exil, daß man ihn in kleinen Gruppen gehen muß, daß die Zeichen der Zeit, die Symptome dieses fundamentalen Umwandlungsprozesses weder von allen gleichzeitig erkannt noch in ihrer Tragweite gleich beurteilt werden.

¹¹ M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manessebibliothek Zürich 1949, 827.

¹² Vgl. dazu das tiefsinnige Gesicht bei Am 8,1f: »Solches lieb Gott der Herr mich schauen: siehe, da war ein Korb mit Obst. Und er sprach: ›Was siehst du, Amos?‹ Ich antwortete: ›Einen Korb mit Obst, reif zur Ernte!‹ Da sagte der Herr zu mir: ›Reif zum Ende ist mein Volk Israel; ich will ihm nicht länger vergeben.‹«

¹³ Dieser Unterschied macht es u. a. schwer, in den nachkonziliaren Kommissionen auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen. Bezeichnend ist die Redensart französischer Liturgiker: »Nous avons tourné la page«, »wir haben bereits ein neues Blatt aufgeschlagen«, d. h. unsere Reformvorstellungen gehen vom Nullpunkt einer absoluten Entchristlichung, eines totalen Verlustes der Tradition aus.

Und eben deshalb ist ein Modell wie das des jüdischen Exils so wichtig »zu unserer Belehrung«.

Aber auch, »damit wir durch den Trost der Schriften Hoffnung haben«. Solche Hoffnung kann mit sehr nüchternen Überlegungen ihren Anfang nehmen.

III. Wie kann man überleben?

Wenn es stimmt, daß wir eine Kirche auf dem Weg in die Diaspora sind, dann müssen wir uns darüber Gedanken machen, wie wir in dieser Diaspora unter den neuen Heiden überleben. Nach dem Zeugnis von Jeremias 29, 1.4 bis 14, das wir unsern Überlegungen vorangestellt haben, gab es unter den Exilierten des Jahres 595 zwei Theorien, wie man überleben könne.

Die erste Theorie sagte: Sich einigeln! Untereinander fest zusammenhalten – keine Kontakte nach draußen! Die so sagen, haben das Schicksal des Nordreiches vor Augen, das sich im Exil bei den Assyern spurlos aufgelöst hat¹⁴. Sie sind die Vorfahren der Männer, die heute vor einer dilettantischen ›Öffnung zur Welt‹ warnen – nicht weil sie borniert sind, sondern u. a. weil sie um den ungeheuren Blutverlust wissen, mit dem etwa die Kirchen der Reformation seit der Aufklärung ihren Dialog mit der Neuzeit bezahlt haben. Dennoch verwirft Jeremias diese Theorie in seinem Brief an die Exilierten und stellt ihr eine andere entgegen, die sagt: Öffnung, Kontakt suchen, sich arrangieren mit den Menschen, sich einlassen mit der Welt, so wie sie ist: »Baut Häuser und pflanzt Gärten an«, d. h. laßt euch nieder in dem fremden Land, »zeugt Kinder und sucht Männer für eure Töchter und Frauen für eure Söhne, damit ihr nicht weniger werdet. Und suchet das Wohl des Landes, in das ich euch verstoßen habe und betet für es zum Herrn; denn sein Wohl ist auch euer Wohl« (Jer 29, 5–7). Wie abwegig, ja wie demoralisierend dieser Ratschlag des Jeremias auf die geistige Führungsschicht der Exilierten gewirkt haben mag, kann man sich nur auf dem Hintergrund der Psalmen klarmachen, die die Trauer und Verstörtheit der ersten Exilsjahre und den leidenschaftlichen Durchhaltewillen der Verschleppten spiegeln.¹⁵ Wie soll man ein Haus bauen und einen Garten anlegen, wenn man von vornherein weiß, daß der Boden gar nicht tragen kann, weil der Segen der Verheißung nicht auf ihm liegt? »Wie sollen wir singen des Herren Lied in einem fremden Land?«¹⁶ Wie soll man sich – so hieße die Frage in die Gegenwart gewendet – als Christ mit einer pluralistischen Gesellschaft arrangieren, die keine absoluten Werte anerkennt? Gilt nur mehr die »Kon-

¹⁴ Aus dem assyrischen Exil ist niemand in das Nordreich zurückgekehrt. Deshalb bildet sich im Gebiet um die ehemalige Hauptstadt Samaria aus zurückgebliebenen Israeliten und neu angesiedelten Kolonisten das Mischvolk der Samaritaner, deren synkretistischen Glauben die Juden zur Zeit Jesu verachten.

¹⁵ Ps 41; 43; 55; 59; 73; 128; 136 u. a.

version zur Welt«¹⁷ und nicht mehr Pauli Wort, daß wir als Christen prinzipiell Fremdlinge, also gewissermaßen Gastarbeiter und Staatenlose sind in dieser Welt, weil wir »unser Bürgerrecht in den Himmeln haben« (Phil 3,20)? Wie kann Gott selber zum Engagement in Babel aufrufen, wenn andererseits bis in die Apokalypse des Neuen Testaments hinein (und also auch für die Kirche bis zur Wiederkunft Christi gültig) »die große Hure Babylon« als das Symbol aller gottverlassenen Weltlichkeit verstanden wird?

Es lohnt sich, auf die Begründung zu achten, die Jeremias seinem Rat beigt.

Erstens meint er, die Situation sei viel ernster, als die Vertreter der Ghettopolitik wahrhaben wollen. Denn »so spricht der Herr: erst wenn siebenzig Jahre für Babel um sind, will ich wieder nach euch sehen« (V.10). Siebzig Jahre – das sind drei Generationen! Das bedeutet: keiner wird lebend nach Israel zurückkehren; alle werden im fremden Land sterben! Es sieht also die Situation zu harmlos, wer sagt: Die Kirche hat schon so viele Dinge überstanden, sie wird auch dies überstehen. Reißen wir uns nur ein wenig zusammen, auch das geht vorüber! Jeremias erklärt: Die das sagen, sind Träumer und täuschen sich und euch (V.8f). Dieses Gericht Gottes werdet ihr nicht mit aufgeschnalltem Gepäck überstehen; ihr müßt euch auf eine Zeit einrichten, die ihr taktisch nicht mehr übersehen könnt. Ihr müßt endlich aufhören, euch auf eure altbewährten Manöver zu verlassen. Ihr müßt endlich anfangen, euch auf Gott zu verlassen. Und ihr könnt das auch.

Denn – und damit kommt der zweite, der eigentlich tragende Grund zum Vorschein – so spricht der Herr: »Ich weiß, welche Gedanken ich über euch hege, Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil, euch Zukunft und Hoffnung zu geben« (V.11). Nicht also, weil der Dialog mit der Welt eine so harmlose Sache ist, kann sich die Kirche mit der Welt einlassen, sondern weil Gott weiß, was er will und weshalb er diese für uns unübersehbare Situation über uns verhängt hat. Weil Gottes Gedanken, hoch über unseren Gedanken (Is 55,8f), unbeirrbar auf das Heil gehen, ist es unwichtig, ob wir als Kirche in der Mehrheit oder in

¹⁶ Ps 136:

»Wir saßen an Babels Flüssen
und weinten, wenn unsere Gedanken nach Sion gingen.
An den Weiden in jenem Land
hängten wir unsere Harfen auf.
Denn Lieder verlangten dort von uns,
die uns davongeführt.
Und die uns quälten, forderten Fröhlichkeit:
>Singt uns von Sions Gesängen!
Wie aber sollten wir singen des Herren Lied
in einem fremden Land?«

¹⁷ Vgl. H. J. SCHULZ, *Konversion zur Welt*, Hamburg 1964.

der Minderheit, arm oder reich sind. Die Minorität, die Armut kann sogar der einzige Weg sein, auf dem Gott konkret seinem Volk noch einmal »eine Hoffnung und Zukunft« aufbaut.

IV. Die Chancen des Exils

Was ist denn das Neue, das Positive, das Israel im Exil dadurch entdeckt hat, daß es sich ›in Gottes Namen‹ auf den Boden der Tatsachen stellte? Wie hat Israel überlebt? Welche Türen hat Gott ihm im Dunkel der Exilszeit aufgetan?

Erstens hat Israel im Exil neu zu hören gelernt. Der schwere Schock der Exportation, der Verlust jeder Orientierung bei den Verschleppten, das Rätseln um Schuld und Ursache des Exils bringt die Menschen dazu, die Prophetenworte zu sammeln, die dies alles deuten; man beginnt neu nach dem Willen Gottes zu fragen. So kommt es im Exil zur Sammlung und Kodifizierung der Bücher, die wir heute als die Schriften des Alten Testaments bezeichnen, und zur Schaffung einer neuen Gottesdienstform, die weder Tempel noch Priester, noch Stiere braucht, um Gott zu begegnen, sondern nur Gottes Wort: Es kommt zum Wortgottesdienst der Synagoge, der ja dann auch in die junge Christengemeinde übernommen wurde.

Zweitens macht Israel im Exil die Erfahrung: Gott ist anders, als wir ihn uns vorgestellt haben. Gott ist größer, als wir ihn uns dachten – so groß, daß er sich auch gegen sein eigenes Volk wenden und es zerschlagen kann: »Ich verderbe dich, Israel! Wer könnte dir helfen?«¹⁸ Gott ist fähig, sich von seinem Volk abzuwenden, sich ihm zu »verbergen«¹⁹, bis es unter dem Spott seiner aufgeklärten Umwelt zusammenbricht: »Sie verhöhnen mich alle Tage und fragen: Wo ist dein Gott?« (Ps 41 u. a.). Aber aus der schrecklichen Erfahrung der Abwesenheit Gottes heraus – auch das Buch Job ist ja ein Exilbuch²⁰ – kommt es dann zu einem neuen »Durchbruch in der Erkenntnis Gottes« (Os 10,12): »Wenn ihr nicht ruft, so will ich euch antworten; wenn ihr zu mir betet, will ich auf euch hören. Wenn ihr mich sucht, so sollt ihr mich finden; wenn ihr nach mir fragt von ganzem Herzen, so

¹⁸ Os 13,9; vgl. auch 5, 12–14: »Ich aber bin wie ein Geschwür für Ephraim und wie eine Eiterbeule für Juda. Ephraim sah seine Krankheit und Juda sein Geschwür; da ging Ephraim nach Assyrien und schickte Gesandte zum Großkönig – der aber kann euch nicht heilen, und das Geschwür wird nicht von euch weichen. Denn ich bin wie ein Löwe gegen Ephraim, wie eine junge Bestie gegen das Haus Juda: ich, ich zerreiße und gehe davon; ich schleppe hinweg und niemand rettet.«

¹⁹ »Ich gehe weg, zurück an meinen Ort, bis sie sich entsetzen und mein Angesicht suchen; wenn sie in Not sind, werden sie wieder nach mir fragen« (Os 5, 15).

²⁰ Vgl. Job 12,1–12.14–25; 13, 1–5.22–26; 39,33f; 42,5 und die Interpretation der Gottesfrage Jobs bei M. BUBER, *Werke* Bd. III: *Schriften zur Bibel*, München 1964, 435–444.

werde ich mich von euch finden lassen« – auch im fremden Land (Jer 29, 12f).

So kommt es – drittens – zu einem neuen missionarischen Bewußtsein: »Preiset ihn, Israels Söhne, im Angesicht der Heiden; denn er hat uns unter sie zerstreut«, heißt es paradox im *Canticum* des Tobias, »verkündigt dort seine Größe, erhebt ihn vor allen, die leben. Bedenkt es wohl, was er an euch tut, und verherrlicht ihn mit vollem Mund ... Ich singe im Land meines Elends sein Lob« (Tob 13, 1–10). Es dämmert das »Prinzip der Stellvertretung«²¹, der auch von uns erst wiederentdeckte Missionsstil einer stillen, unverdrossenen Präsenz der Glaubenden unter den Ungläubigen²². Es gibt in der Tat gesellschaftliche Verhältnisse, in denen Blockpolitik tödlich ist, weil eine ›Institution Gottes‹, die als geschlossener Block auftritt, zwangsläufig als Interessenverband angesehen und entsprechend in Schach gehalten wird. Es gibt also Zeiten, in denen man sich im Volk Gottes auf Partisanentätigkeit umstellen muß, weil nur die Minorität beweglich genug bleibt²³ und nur der Machtlose noch Kredit besitzt²⁴.

Schließlich dämmert – viertens – die Vision von einem neuen Jerusalem, und das ist nach Tritojesaias kein Bollwerk mehr, sondern eine offene Stadt. Ein Jerusalem, »dessen Tore offenstehen bei Tag und bei Nacht«, in das die Völker ihre Schätze einbringen²⁵. Es ist ein Jerusalem das auch für die Heiden Platz hat, weil man im Volke Gottes zu glauben beginnt, Gott könne auch ohne Vernichtung seiner Feinde zum Sieg kommen. In unserer Generation hat Johannes xxiii. die Welt aufhorchen lassen, als er erklärte, er habe keine Feinde. Mit ihm hat in den Augen der Weltöffentlichkeit Petrus wieder das Schwert in die Scheide gesteckt (Mt 26, 52); seine Ausbrüche aus dem Terrain des Vatikanstaates als dem Überrest mittelalterlicher Kirchensouveränität wurden nicht nur als Geste der Solidarität mit den Menschen der Gegenwart, sondern als zukunftssträchtiger Grenzüberschritt verstanden. Es kann nicht Zufall sein, daß er nach Ausweis seiner Tagebücher gerade in der Zeit seines ›Exils‹ als Apostolischer Delegat im Nahen Osten zu

²¹ Vgl. J. RATZINGER, Art. *Stellvertretung*, in: *HthG* II, hrsg. von HEINRICH FRIES, München 1963, 566–575; ders., *Die neuen Heiden und die Kirche*, in: *Hochland* 51 (1958) 1–11.

²² Der Begründer dieses neuen Missionsstils der ›Prä-evangelisation‹ ist Charles de Foucauld (1858–1916) mit seinem *missionsstrategischen* Stichwort vom ›letzten Platz‹. Vgl. R. VOILLAUME, *Mitten in der Welt*, Freiburg ³1957.

²³ E. KÄSEMANN, *Theologen und Laien*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1967, 290–302. 292.

²⁴ Für die Gegenwart vgl. auch J. RIES, *Verkündigung und Situation*, in: *Dienst am Wort* 2 (1967) 222–226; ferner O. SCHREUDER, *Gestaltwandel der Kirche*, Olten 1967, u. a.

²⁵ Vgl. Is 60, die Epistel des Epiphaniestages.

dem Papst des Friedens und der Versöhnung, zu dem Propheten der einen Kirche und der einen Menschheit geworden ist.

Eine neue Hellhörigkeit für Gottes Wort, eine schmerzliche heilsame Korrektur des Gottesbildes, ein neues missionarisches Bewußtsein und eine geläuterte Auffassung von den Dimensionen des Reiches Gottes – das sind die großen Entdeckungen, die die Kirche macht, seit sie versucht ihre Situation als Volk Gottes unterwegs in die Zerstreuung, als Volk Gottes in Ohnmacht innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft anzunehmen.

Gerade als Kirche auf dem Weg ins Exil erkennt sie dann auch, daß Jerusalem nicht schlechthin hinter ihr liegt, sondern eigentlich immer noch vor ihr, weil das Exil nicht die letzte Station ist, sondern der Durchgang – allerdings der einzige Durchlaß – zu der Stadt, die nicht mehr von Menschenhand erbaut wird, sondern, wie die Apokalypse sagt, »von Gott her aus den Himmeln herabkommt« (Apk 21,2).

»Ego cogito cogitationes pacis, et non afflictionis: invocabitis me et ego exaudiam vos: et reducam captivitatem vestram de cunctis locis.«²⁶

Josef Bommer Ende des Kirchenbaues?

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Fragen des Kirchenbaues unter bestimmte *Kriterien* gestellt werden müssen, und daß es nicht zuletzt die Theologie und die Seelsorge sein werden, die dem Künstler und Architekten solche Kriterien zu liefern haben. Wer eine Kirche baut, dient damit der Seelsorge. Seelsorge aber ist nur möglich auf dem Boden der Theologie. Eine sich wandelnde Theologie kann nicht ohne entscheidenden Einfluß sein auf die Seelsorge, neue Theologie und Seelsorge aber werden sich notwendigerweise auswirken auf die Fragen des Kirchenbaues. In den verschiedenen Baustilen der Vergangenheit, in Romanik, Gotik und Barock, spiegelt sich eine ganze geistige Welt, spiegelt sich vorab die Theologie und Seelsorge einer bestimmten Zeit, finden vor allem die Fragen der *Liturgie*, des Gottesdienstes ihren Niederschlag und ihre ganz bestimmte Ausprägung. Mit dem Wandel der Liturgie wandelt sich auch der Kirchenraum. In der sich wandelnden Liturgie aber spricht sich eine bestimmte Theologie aus, spricht sich vor allem ein ganz bestimmtes *Selbstverständ-*

nis der Kirche aus. Nicht umsonst benennen wir den Raum für den Gottesdienst des Volkes Gottes und dieses selber mit dem gleichen Namen, eben mit dem Wort *Kirche*. Wie die Kirche in einer bestimmten Zeit sich selber versteht und sich selber ausspricht, das äußert sich immer wieder zentral im Gottesdienst, in der Liturgie und damit auch in der Form des Kirchenbaues. Am Kirchenbau einer Zeit läßt sich sehr wohl das Grundverständnis der Kirche für diese Zeit ablesen. Die Basilika der alten Zeit, die Gottesburgen der Romanik, die hochstrebenden gotischen Dome, die heiteren Festsäle des Barock, sie alle reden von einem ganz bestimmten, für diese Zeit typischen Kirchenbild. Mit vollem Recht hat man etwa die Summa des heiligen Thomas von Aquin mit dem Bau einer gotischen Kathedrale verglichen. Die Zweiständetheologie des Mittelalters, die starke Trennung von Klerus und Laien, von hörender und lehrender Kirche findet ihren Niederschlag in der ausgeprägten Zweiteilung von Chor und Schiff, im Lettner und später im Chorgitter. Das seltsam zwiespältige Triumphgefühl der nachreformatorischen Kirche, ihr handfester Reich-Gottes-Gedanke, der vorherrschende eucharistische Anbetungskult, sie finden ihren beredten und kraftvollen Ausdruck im barocken Kirchenraum. Es gibt eine Geschichte des Glaubens, eine Dogmenentwicklung, eine Geschichte des Kirchenbegriffs und der Liturgie, und parallel dazu läuft auch die Geschichte des Kirchenbaues. Daß solche Entwicklungen selbstverständlich in den größeren Rahmen der Geistes- und Kulturgeschichte einer Zeit hineingestellt werden müssen, sei nur am Rande vermerkt.

Wir alle wissen, daß das, was wir *modernen Kirchenbau* nennen, im Zusammenhang steht mit großen, für unser Empfinden erfreulichen Aufbrüchen in Theologie und Seelsorge. Vor allem die liturgische und die biblische Erneuerung stehen vor unser aller Augen. Die Kirche ist ausgebrochen aus dem Ghetto, die starre Statik einer reinen Defensivhaltung, einer zum Teil berechtigten, zum Teil unfruchtbaren Apologetik, hat einer dynamischen, missionarischen Haltung Platz gemacht. Vieles, ja fast alles, ist in Bewegung geraten. Es vollzieht sich ein immer rascherer *Wandel* im Leben der Welt, im Leben der Kirche und damit auch in der Theologie. Typisch für diesen allgemeinen Wandel ist eine immer stärkere *Differenzierung* und der Hang zur *Radikalisierung*. Alles wird komplexer, in der Welt und in der Kirche, und mit den gesellschaftlichen Strukturen ändern sich auch die Lehrauffassungen der Kirche. Dabei ist es nicht mehr, wie etwa im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit, die Kirche, die diesen Wandel bestimmt und entscheidend lenkt. Nein! Wenn wir ehrlich sind, müssen wir erkennen, daß heute nicht mehr die Theologie die Soziologie dirigiert, sondern umgekehrt! Aus all dem ergibt sich das

heutige *Ringen der Kirche um ein neues Selbstverständnis*. Unsere Überlegungen gliedern sich in drei Punkte:

1. Wir fragen nach den konkreten Folgen für *unseren Kirchenbegriff*, wobei wir die Aspekte herausarbeiten, die für unsere Fragestellung entscheidend sind.
2. Wir fragen nach den konkreten Folgen für *unseren Gottesdienst*, für die Liturgie und hier vor allem für die Eucharistiefeier am Sonntag.
3. Wir fragen nach den konkreten Folgen für den *Kirchenbau der Zukunft*.

I. Kirche heute

Wir fragen nach dem Selbstverständnis der Kirche heute. Der Exeget Prof. Heinz Schürmann aus Erfurt hat das Anliegen eines neuen, in die Zukunft weisenden Selbstverständnisses der Kirche lange vor dem Konzil umschrieben in einer Arbeit mit dem Titel: ›*Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments*‹.¹ Schürmann fragt hier in einer vorbildlichen Weise zurück auf die Schriften des Neuen Testaments, vor allem auf die Apostelgeschichte. Seine Grundthese lautet: »Die im glaubenseinigen Mittelalter manchmal zu kirchlichen Verwaltungsbezirken abgesunkenen Gemeinden wurden durch die individuellen Seelsorgsbemühungen des 19. und 20. Jahrhunderts wieder zu *Seelsorgsgemeinden* verleben-digt und in der liturgischen Bewegung der letzten Jahr-zehnte als *Kultgemeinden* wieder erweckt; im Lichte des Neuen Testaments müßte die Parole für die Zukunft lau-ten: Von der Seelsorgs- und Kultgemeinde weiter zur Bruderschaftsgemeinde.« Schürmann trifft sich hier mit Gedanken von Karl Rahner: Die Diasporasituation wird die normale Situation der Kirche der Zukunft sein. Wir sind unaufhaltsam auf dem Weg von der *Volkskirche zur Glaubens- oder Gemeindekirche*. Die Zeit der großen Zah-len dürfte ihrem Ende zugehen. Rahner meint, daß die Statistik in den nächsten fünfzig Jahren immer gegen uns zeugen wird. Der Massenabfall wird weitergehen, rein äußerliche Traditionen werden unaufhaltsam zerbrechen. In Frankreich gibt es bereits heute Gegenden, wo die Kinder nicht mehr allgemein getauft, die Ehen in der großen Mehrzahl nicht mehr kirchlich geschlossen werden, die kirchliche Beerdigung nicht mehr die Regel ist. Rah-ner schreibt: »Der künftige Christ wird als Glied der klei-nen Herde in einer unübersehbaren, großen Welt von Nichtchristen leben.« Die Kirche wird soziologisch einem Sektendasein entgegengehen. Und nun das Überraschen-de: Genau das ist sie auch in ihrer ersten Zeit gewesen. »Das Christentum wird aus einem Nachwuchschristen-tum zu einem Wahlchristentum« (K. Rahner)². Und

¹ H. SCHÜRMAN, *Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments*, in: *Diaspora. Gabe und Aufgabe*, Priesterjahreft 1955. Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn, 21–31.

² K. RAHNER, *Theologische Deutung der Position des Christen in der*

Norbert Greinacher schreibt: »Die Entwicklung hin zu dieser Glaubens- und Gemeindekirche ist nicht aufzuhalten. Natürlich bringt dies weitreichende Konsequenzen mit sich, und es wird auch nicht ohne Übergangskrisen abgehen. Es ist aber denkbar, daß diese Gemeindekirche einen echten Schritt nach vorne auf dem Weg darstellt, auf dem die Kirche ihr eigentliches Wesen immer mehr einholt.«³

Die Konsequenzen, von denen Greinacher hier spricht, lassen sich mit Schürmann in die folgenden Punkte zusammenfassen:

1. Nach dem NT, besonders nach der Apostelgeschichte, ist eine christliche Gemeinde nicht nur Gemeinde des Wortes (Glaubensgemeinschaft) und nicht nur eucharistische Tischgemeinschaft (Gottesdienstgemeinschaft), sie muß darüber hinaus noch Bruderschaft (Liebesgemeinschaft) sein.

2. Als Bruderschaft darf eine Gemeinde sich nicht begnügen mit Wortgottesdienst und Unterweisung (die Gefahr der protestantischen Gemeinden); mit der Eucharistiefeier und liturgischem Gebet (die Gefahr der ostkirchlichen Gemeinden); als Bruderschaft muß sie auch Weisen brüderlicher Versammlung haben nach dem Vorbild des urchristlichen Brudermahles.

3. Das brüderliche Gemeinschaftsleben muß (wie das urchristliche Brudermahl) der tragende Grund bleiben, der Wortunterweisung und Gottesdienst der Gemeinde als Gestaltungsprinzip mitbestimmt.

4. Allen Formen brüderlicher Vergemeinschaftung innerhalb der Gemeinde müssen die drei Wesensmerkmale des urchristlichen Brudermahles bleiben: der *Ganzheitsbezug*, damit die Bruderschaft als »ein Herz und eine Seele« (Apg 4,32) zur Darstellung komme; die *Diakonie*, damit es »keine Darbenden unter ihnen gibt« (Apg 4,31) und die geistliche »Freude« (Apg 2,46).

5. Die Wirkkraft, die aus der Gemeinde Bruderschaft werden läßt, ist die Bruderliebe (*philadelphia*), die anders als die Nächstenliebe (*agape*) auf ein gemeinsames Leben in der Gemeinde drängt, auf Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, und zwar in bezug auf die geistlichen Güter und in bezug auf die irdischen Besitzgüter.

6. In der Bruderliebe – meist nach Maßgabe ihrer Stärke – läßt der Herr geistliche *Dienstfähigkeiten* (vgl. 1 Kor 12, 1.4.: »Geistesgaben, Gnadengaben, Dienste, Wirkkräfte«) erstehen, die entweder zu geordneten Ämtern (göttlichen oder kirchlichen Rechtes) oder zu einzelnen Dienstleistungen befähigen.

modernen Welt, in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1966, 24ff. Dann: *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, 409.

³ N. GREINACHER, *Realutopie Gemeindekirche*, in: *Lebendige Seelsorge* 4 (1967) 177–185.

7. Der Herr wird seine Gemeinde nicht ohne die notwendigen Dienste lassen und jedem Bruder seine ihm bestimmte Dienstfähigkeit geben; aber es bleibt ihm überlassen, welche amtlichen oder freien Dienste er zur Zeit in der Bruderschaft erweckt oder welche bestimmte Dienstfähigkeit er einem einzelnen Bruder geben will.

8. Eine Gemeinde wird so weitgehend Bruderschaft sein, wie sie in guter Weise Eucharistie feiert und das Wort Gottes hört. Es muß in einer Gemeinde ein brüderliches Zusammenleben geben. Von daher bestimmt sich auch die *Größe einer Gemeinde*. Für die individualistisch verstandenen Seelsorgsgemeinden wird oft als Maßstab genannt: Der Pfarrer muß seine Pfarrkinder noch alle kennen können. Dieser Maßstab ist ungenügend. Die Gemeinde darf nur so groß sein, daß jeder den andern noch kennt. Denn mit einem, den man nicht kennt, kann man nicht in Bruderschaft leben.⁴

Endlich noch ein letzter wichtiger Gedankenkreis zum neuen Selbstverständnis der Kirche, ein Gedankenkreis, der ebenfalls stark in die Zukunft weist. Er ist im Konzil schwach angeklungen, und Yves Congar ist sein leidenschaftlicher theologischer Vertreter geworden.⁵ Es geht um die *Kirche der Armen und um die Diakonie*. Es versteht sich, daß solche Gedanken sich mit der Idee der Kirche als Bruderschaft innig verbinden. Und auch hier ist der biblische Boden stark und überzeugend. Congar hat im genannten Werk im ersten Kapitel diesen biblischen Grund gelegt.

Hans Küng faßt die ganze Frage des Amtes unter dem Titel zusammen: *Die Dienste in der Kirche*. Kirchliches Amt als Dienst.⁶ Er redet von der diakonischen Struktur der Kirche und davon, daß die Petrusmacht in den Petrusdienst überzuführen wäre, um wieder biblisch und glaubwürdig zu werden. Dazu bemerkt die Kirchenkonstitution: »Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu vermehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche *verschiedene Dienste* eingesetzt, die auf das Wohl des Leibes ausgerichtet sind. Denn die Diener, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise auf dasselbe Ziel hinstreben und so zum Heile gelangen.«⁷ Und die Schrift: »Der Größte

⁴ H. SCHÜRMANN, a. a. O. 21 ff. Vgl. ferner J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.

Punkt 8 muß wohl eher gesehen werden als Maßstab für die Eucharistiegemeinde, nicht aber für die kirchliche Daseinsstruktur an sich; für vieles andere muß man zahlreicher sein.

⁵ Y. CONGAR, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965. – Ders., *Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlfahrtsgesellschaft*, in: *Concilium* 5 (1966) 343–353.

⁶ H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 427 ff.

⁷ *Lumen gentium* Nr. 18.

unter euch soll sein wie der Jüngste und der Hochstehende wie der Bedienende. Denn wer ist größer, der zu Tische Liegende oder der Bedienende? Ist es nicht der zu Tische Liegende? Ich aber bin mitten unter euch wie der Bedienende« (Lk 22, 26ff). »Die Kirche muß ein Antlitz wiedergewinnen, das die Jahrhunderte verschleiert haben: das Antlitz der Armut. In der Besinnung darauf, daß die Apostel nur bescheidene galiläische Fischer waren und daß der Herr selbst hat in Armut leben wollen, wird sie sich bemühen, diesem Ideal größere Treue zu wahren« (Kardinal Liénart). Und Kardinal Lercaro, dem Congar sein Buch gewidmet hat: »Wir werden den wahren und tiefsten Bedürfnissen unserer Zeit nicht gerecht werden, wir werden auf die von allen Christen geteilte Hoffnung keine Antwort geben, wenn wir die Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen nicht zu einem der zentralen Themen des Konzils machen. Es geht in der Tat nicht um irgendein Thema; es handelt sich gewissermaßen um *das* Thema des Konzils. Wenn, wie das schon mehrfach gesagt wurde, die Behauptung zutrifft, daß es der Zweck dieses Konzils sei, die Kirche der Wahrheit des Evangeliums gleichförmiger, sie geeigneter zu machen, auf die Probleme unserer Zeit eine Antwort zu geben, dann kann man nur sagen: Das Zentralthema dieses Konzils ist die Kirche, insofern sie gerade die Kirche der Armen ist.«⁸ Und es bleibt Kardinal Döpfner bis heute unvergessen, daß er damals nach dem Krieg den Dombau in Würzburg zurückstellte unter dem Motto: »Wohnbau ist Dombau!«

Daß unter solchen Voraussetzungen das Thema *Kirche und Kultur* sich ganz neu stellt, dürfte klar sein. Die Kirche hat heute keinen eigentlichen Kulturauftrag mehr. Diese Sorgen haben ihr andere Gemeinschaften weitgehend abgenommen. Es gibt im Grund keine christliche Kultur mehr. Es gibt nur noch eine weltliche Kultur, in der auch wir Christen einen Platz und einen Auftrag haben. Damit stellt sich auch das Problem Kirche und Kunst unter einem neuen, sehr nüchternen Vorzeichen.

II. Gottesdienst heute

Aus dem neuen Selbstverständnis der Kirche ergibt sich eine neue Schau dessen, was unser *Gottesdienst* zu sein hat, und ihm vor allem hat ja unser Gotteshaus, unsere Kirche als Bauwerk zu dienen.

Unsere Zeit ist gekennzeichnet durch das Phänomen der immer mehr um sich greifenden *Säkularisierung*. Es ist ein ungeheurer Prozeß der Verweltlichung im Gange, und ein Ende ist nicht abzusehen. Auch hier ein Wandel, von dem wir, wenn wir ehrlich sind, sagen müssen, daß er *irreversibel* ist. Während man nun bisher, im Zeichen eines überholten Weltbildes, gewohnt war, über diesen Prozeß der

Säkularisierung zu jammern und ihn als Teufelswerk zu verschreien, beginnt die heutige Theologie plötzlich zu merken, daß hier etwas geschieht, was sich sehr wohl mit den Kategorien des Neuen Testaments einfangen läßt und durchaus einen positiven Sinn haben kann. Vor allem protestantische Theologen wie Harvey Cox, Dietrich Bonhoeffer, Helmut Thielicke, Paul Tillich und andere haben uns hier überraschend und zum Teil auch extrem schockierend neue Wege gewiesen.⁹

»Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf.« So Bonhoeffer. Es geht diesen Theologen um eine Ausweitung der christlichen Botschaft auf die Welt, um die Überwindung des traditionellen Denkens in zwei Räumen. Es geht um die Aufhebung der Grenzen zwischen einem sakralen und einem profanen Bezirk. Thomas Sartory redet von der Entgrenzung des Sakralen.¹⁰ Es geht um die Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. Vor allem Tillich hat die *Profanität* als ein Wesenselement des Christentums entdeckt. Es gibt für einen Christen im Grunde keine *sakralen Räume*, und damit sind für ihn auch die Voraussetzungen für einen *Kult* im strengen Sinn des Wortes nicht mehr gegeben. Christus ist gekommen und hat alles entsakralisiert, das Gesetz und den Tempel, und er hat an die Stelle des Sakralen das Humane gesetzt in seiner Identifizierung mit den Geringsten seiner Brüder. Der Vorhang des Tempels ist zerrissen, der Tempel selber zerstört! Nicht umsonst sind die alten Christen als *Gottlose*, als Atheisten betrachtet und verfolgt worden, und nicht umsonst haben sie in der Urkirche mit Stolz darauf hingewiesen, daß sie eben keine Liturgie, keine Tempel und keine Opfer besäßen wie die Heiden. Ja, ist nicht schon der Schöpfungsbericht der Priesterschrift in der Genesis eine grandiose Entsakralisierung der Welt, ja eine Art atheistischer Propaganda für damalige Ohren? Und hat nicht Paulus im ersten Korintherbrief, im Hinblick auf das Essen von Götzenopferfleisch das stolze Wort geschrieben: »Alles ist erlaubt« (1 Kor 6,12). »Damit ist die Profanität der Welt proklamiert. Damit ist der Unterschied zwischen sakraler und profaner Sphäre aufgehoben; damit ist der ganze Raum des Lebens und der Welt dem freien Tun des Menschen überantwortet. Wenn dem Menschen ›alles erlaubt‹ ist, dann kann es in der Welt keine ausgegrenzten frommen Bezirke, keine abgesonderten religiösen Provinzen, keine bestimmten heiligenden Handlungen mehr geben, überhaupt nichts, was eine herausgehobene Beziehung zu Gott besäße und daher

⁹ Vgl. H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott*, München 1967. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1952.

¹⁰ T. SARTORY, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*, Einsiedeln 1967, 82ff. Vgl. D. BONHOEFFER, a. a. O. 182. 211. 248.

imstande wäre, dem Menschen das göttliche Heil zu vermitteln. Vielmehr ist dann alles profan und in die freie Verfügung des Menschen gegeben.« So schreibt der protestantische Theologe Friedrich Gogarten.¹¹

Um was geht es im Hinblick auf unseren *Gottesdienst*? Es geht darum, aus einem Kultakt und einem religiösen Zeremoniell wieder das zu machen, was unsere ›Liturgie‹ nach dem Neuen Testament sein müßte: *Zusammenkunft*, *Versammlung* und *Brudermahl*. »Sie hielten fest an der Lehre der Apostel, an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und am Gebet... Täglich verweilten sie einmütig im Tempel, brachen in den Häusern das Brot und genossen ihre Speise in Frohsinn und Schlichtheit des Herzens« (Apg 2, 42.46).

Also hat unser Gottesdienst, vorab unsere Eucharistiefeier ein Brudermahl zu sein und nicht ein feierlicher Staats- und Kultakt. Die Messe entstammt einem häuslichen Mahl, und das entspricht dem Gedanken der Hausgemeinden, in denen sich nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte die Ortsgemeinden aufbauen. Unsere Gottesdienste müssen also einen brüderlichen Geist atmen, ohne eine falsche Verfeierlichung! Die Liturgiefeier in der Kirche müßte brüderlich eingeübt werden durch die Eucharistiefeier in Wohn- und Familiengemeinschaften. Denn nur durch die Bildung kleinerer Bruderschaften, etwa im Sinne von Eherunden und Wohnviertelapostolat, besteht die reale Aussicht, unsere im allgemeinen viel zu großen Pfarrgemeinden wieder zu verlebendigen.

Die Urform des christlichen *Wortgottesdienstes* ist Schriftlesung und Gebet, Sprechen Gottes und Sprechen zu Gott, vollzogen im Tempel, in der Synagoge und in der Hausgemeinschaft. Aus solchen Voraussetzungen aber wird Gottes Wort auch zum brüderlichen Wort und als brüderliches Wort ist es heilig. Christlicher Wortgottesdienst ist Gebet, Wort auf Gott hin und zugleich Tischgespräch, Wort zum Bruder hin. So ist immer beides da: Die Vertikale und die Horizontale, Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern, und damit ist die Unterscheidung sakral-profan eigentlich hinfällig geworden; sie ist überstiegen im Zeichen einer umfassenden Gottmenschlichkeit, in der wir mit Gott und zugleich untereinander in eine heilige Gemeinschaft treten. Das Heilige wird profan, das Profane wird heilig im Sinne einer letzten Identität der Schöpfungs- und der Erlösungswirklichkeit. Wir spüren wohl alle die Konsequenzen, die das haben würde und wir sind uns wohl alle klar, wie sehr wir mit allen liturgischen Erneuerungen noch in den allerersten Anfängen stecken. Für kultische Zeremonien, die Selbstzweck geworden sind, wird der heutige Mensch nicht mehr zu gewinnen sein. Was ihn früher zum Teil in die

¹¹ Zit. bei H. ZAHRT, a. a. O. 183.

Kirche trieb, das findet er heute anderswo, im Theater, im Konzertsaal, im Vergnügungsetablissemment.¹² Unser Gottesdienst ist schlichte Danksagung, freudiges Gedächtnis, neuer Bund, in dem das Wort Gottes erfüllt und nicht leerer, kalter Pomp getrieben werden soll. Nicht der Opfergedanke steht formal im Vordergrund, sondern das Mahl. Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus und Gemeinschaft der Christen untereinander tragen und bedingen sich gegenseitig, und so wird die Kirche in der gottesdienstlichen Versammlung immer neu Ereignis. Wir scheinen diesen Gesichtspunkt fast völlig vergessen zu haben und sind so zu einem steifen, unpersönlichen Meßzeremoniell gekommen, das mit dem, was Paulus im ersten Korintherbrief beschreibt, nicht mehr sehr viel zu tun hat. Der Zürcher Neutestamentler Eduard Schweizer hat am Evangelischen Kirchentag in Hannover die kühne Forderung gestellt: Gottesdienst müsse spannender sein als der Besuch des Kinos, erholsamer und fröhlicher.¹³ Wir aber haben es durch einen grandiosen Versteinerungsprozeß unserer Messe fertiggebracht, sie für viele vor allem junge Menschen zum langweiligsten Ereignis der Woche zu machen. Es zeugt doch von einer kaum zu überbietenden Phantasielosigkeit, daß wir im Grunde mit einer *einzig* Meßform, mit kleinen Variationen gewiß, jahraus, jahrein auskommen müssen, daß unsere Liturgie von einer Eintönigkeit geprägt ist, die der heutige Mensch kaum noch erträgt, daß wir kaum noch andere Formen der Liturgie außer der Messe kennen.

III. Kirchenbau heute

Doch stoßen wir zur letzten Frage vor: *Kirchenbau heute!* Ziehen wir aus dem Gesagten für den Kirchenbau die ehrlichen Konsequenzen. Formulieren wir *radikal und deutlich*: Im Hinblick auf das neue Selbstverständnis der Kirche und ihres Gottesdienstes sollten wir auf den *Kirchenbau im überlieferten Sinn verzichten!* Die Zeit, wo es unsere Aufgabe war, hochragende Dome zu bauen, ist schon lange vorbei. Die Zeit, wo es unsere Aufgabe war, schöne und mehr oder weniger aufwendige Kirchen zu bauen im eigentlichen und überlieferten Sinne des Wortes, geht ihrem Ende entgegen. Die Kirche muß heute nicht mehr repräsentieren. Jedem Triumphalismus (auch in Beton) sind wir abhold. Kirchtürme sind, in Anbetracht der Hochhäuser unserer Städte und Industrieorte, überflüssig, von Kirchenglocken und Turmuhren ganz zu schweigen! Pflegen wir keine romantischen Gefühle, täuschen wir doch nichts vor, was wir nicht mehr sind und nie mehr sein werden: Kirche als gesellschaftsformende Macht und Kraft, als Mitte und Strahlungspunkt,

¹² Y. CONGAR, a. a. O. 93.

¹³ E. SCHWEIZER, *Die Gegenwart Christi: Die Kirche*, in: *Christus unter uns*, Stuttgart 1967, 32–40.

als Herrscherin und Gestalterin des menschlichen Lebens...!

Was wir brauchen und was die Zukunft von uns verlangt, das sind keine Tempel, *keine Gotteshäuser* (weil, wenn schon Gotteshaus, es nur von Gott ›benützt‹ zu werden brauchte), was wir brauchen ist ein *Haus für Menschen*, eine Heimstatt für die Gemeinde, die selber im Sinne des neuen Testaments Tempel des heiligen Geistes, heiliges Haus aus lebendigen Steinen ist. Thomas Sartory hat überzeugend dargetan, wie verfehlt etwa unser Kirchweihritus ist und wie man hier den berühmten Bibeltext von der Gotteserscheinung an Jakob und von der Himmelsleiter völlig sinnwidrig verwendet und in sein glattes Gegenteil verkehrt hat.¹⁴ Der Text ist, wenn er exegetisch sauber analysiert wird, ein Beweis dafür, wie bereits im Alten Testament, im genuinen israelitischen Jahweglauben, die *Entgrenzung des Sakralen gegeben ist*. Der Tempelbau unter Salomon bedeutet in gewissem Sinne einen Rückschritt, und nicht umsonst hat die prophetische Verkündigung oft und oft gegen den Tempel und gegen den Kult Stellung genommen. Da steht das spöttische Jeremiaswort, an die gerichtet, die im Tempel und durch den Tempelgottesdienst über Gott zu verfügen glauben: »Verlaßt euch nicht auf täuschende Worte wie diese: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist dies, sondern bessert euren Wandel, bessert eure Taten« (Jr 7,4). Und selbst Salomon, der Erbauer des Tempels, weiß in seiner Weiherede: »Wie aber, könnte wirklich Gott auf Erden eine Wohnung haben? Die Himmel, ja die Himmel über den Himmeln fassen dich nicht, wie dann dieses Haus, das ich baute?« (1 Kg 8). Was wir für die Zukunft brauchen, sind keine Gotteshäuser, sondern schlichte und *zweckmäßige Gemeindezentren*, in denen und durch die die Kirche als Bruderschaft ihren Dienst für die Brüder und für die Welt erfüllen kann. Gleichen wir uns hier ruhig den Sekten an und denken wir daran, daß die Kirche in ihren besten Zeiten auch ohne eigentliche Kulträume ausgekommen ist. Ja gerade im Kultraum fließt ja das Heidentum neu in die Kirche ein. Im Kirchenbau und in der heutigen Form der Abendmahlsfeier, so meint wiederum Sartory, ist der Beweis deutlich erbracht, daß im katholischen Bereich die neutestamentliche Entgrenzung des Sakralen nicht durchgehalten worden ist.¹⁵ Wir haben die Heilswirksamkeit Gottes sakramentalistisch mißverstanden, d. h. sie monologisch statt dialogisch aufgefaßt. Wir haben kultische Verrichtungen an die Stelle der gottmenschlichen und der mitmenschlichen Begegnung gesetzt!

Wie stellt man sich ein *solches Gemeindezentrum* konkret vor?

¹⁴ T. SARTORY, a. a. O. 94ff.

¹⁵ T. SARTORY, a. a. O. 102ff.

Ein Raum mit Tabernakel und ewigem Licht dient der stillen Anbetung und kleineren Gottesdiensten, vor allem der Werktagsmesse, solange sie nicht der Hausmesse Platz gemacht hat. Daneben steht ein großer Raum als Versammlungsraum in vielfältiger Form zur Verfügung. Hier feiert man am Sonntag an einem Tisch die Eucharistie, hier findet sich die Gemeinde auch außerhalb des Gottesdienstes zusammen, und so ist schon in dieser Gemeinsamkeit des Raumes die Einheit von profaner und sakraler Welt bezeugt. Hier, in diesem Raum, hält man Eucharistie und Agape, man hört Vorträge und diskutiert, man findet sich menschlich in vielfältiger Form zusammen. Im Pfarrei- und Gemeindezentrum wohnt der Priester, oder im Idealfall die Priestergemeinschaft, hier sind in sinnvoller Weise die diakonischen Dienste der Pfarrgemeinde konzentriert: Kindergarten und Krankenpflagestation, Altersheim und ähnliche Dinge, je nach Größe und Bedürfnis der Pfarrei und der Gesellschaft. Von der tatsächlichen Größe der Pfarrei hängt es auch ab, ob in »Außenstationen« neue kleinere Zentren geschaffen werden müssen, indem man in neuen Wohnsiedlungen Räume mietet, einen Priester oder Diakon dort ansiedelt und ähnliches. Es braucht hier wohl nicht weiter ausgeholt zu werden. Es soll nur die Richtung angegeben werden, in der gedacht wird. Und man ist der Meinung, mit dem Geld, das man durch den Verzicht auf eine eigentliche Kirche sich erspart, könnten wichtigere und sinnreichere Dinge getan werden, und zwar im Zeichen der dienenden und der armen Kirche.

Daß das nicht reine Utopien sind, beweist die Tatsache, daß eine Zürichseegemeinde sehr konkret bereits in dieser Richtung denkt und plant. In Wien soll eine Pfarrei bereits in ähnlicher Weise in die Welt der Menschen »untergetaucht« sein. Die Priester wohnen dort in Mietwohnungen, Wand an Wand, Türe an Türe mit ihren Gläubigen. Eine große Zürcher Pfarrei, die nach altem Muster eine neue Kirche bauen müßte, plant Zentren in neuen Wohnquartieren im oben erwähnten Sinne. Ob hier nicht doch einmal Mut und Phantasie am Platze wären und ob nicht eine saubere, schlichte Architektur auch hier eine schöne, dankbare Aufgabe fände, zwar nicht im Sinne der Repräsentation, wohl aber im Sinn der Diakonie?

Es geht hier nicht nur um Fragen des Details: Wie plazieren wir den Tabernakel, wie den Altar, wo soll der Ambo, wo der Taufstein stehen. Hier geht es um eine viel grundsätzlichere Frage: Wollen wir nicht überhaupt aufhören, Kirchen im überlieferten Sinn zu bauen und an ihre Stelle im Zeichen der Bruderschaft und der Diakonie schlichte und zweckmäßige Zentren schaffen, die gerade auch die Anwesenheit der Kirche in der Welt von heute aufs schönste und glaubwürdigste dokumentieren und in

denen ein brüderliches Gemeindeleben und ein ebenso brüderlicher Gottesdienst sich entfalten kann? Sicher, das ist weniger wehevoll und gar nicht imposant. Der Architekt kann sich kein ›Denkmal‹ setzen. Aber es ist vielleicht christlicher, evangelischer, nach dem Wort des Herrn: »Die Füchse haben ihre Höhlen, die Vögel des Himmels ihre Nester. Der Menschensohn aber hat keine Stätte, wohin er sein Haupt legen kann« (Mt 8,20).

Wir müssen uns nur von so unfrohen und unbiblichen Gedanken lösen, als ob wir Gott ein Haus bauen müßten auf dieser Welt. »Gott wohnt nicht in Tempeln von Menschen Hand!« Wir bauen ihm ein Haus durch die Mitmenschlichkeit und durch tätige Nächstenliebe. Wir vergessen so leicht, daß von der Schrift her kein Auftrag zum Kirchenbau hergeleitet werden kann. »Wir dürfen auch nicht zu schnell sagen, es sei nichts zu schön und zu teuer für die Ehre Gottes, während zwei von drei Menschen des Hungers sterben« (Bischof Huyghe v. Arras).¹⁶ Wir sind ›Exodusgemeinde‹, Kirche des Auszuges. Unser alttestamentliches Vorbild ist nicht der Tempel in Jerusalem, sondern die transportable Stiftshütte, das heilige Zelt. So und nur so, gehört uns und unserer Kirche die Zukunft!

Angela Steigerwald

Sexualerziehung in der Glaubensunter- weisung der Volksschule

I. Die Situation

In dem Entwurf eines Lehrplans zur Sexualerziehung in den Schulen Hessens heißt es in dem Abschnitt ›Methodische und didaktische Vorbemerkungen‹ (den allgemeinen und den Religionsunterricht betreffend): »Eine gute und richtige Gesamterziehung ist zugleich Sexualerziehung im weitesten Sinne.«¹ Diese Feststellung formuliert eine Anforderung an die Glaubensunterweisung der Volksschule. Die kritische Bestandsaufnahme der bisherigen Antworten zeigt:

1. Die Antworten erfolgen – wenn überhaupt – viel zu spät. (Fehlanzeige in den Kommentaren zu den Glaubensbüchern für das 1. und 2. Schuljahr – Quadflieg, Weber.) Noch im Glaubensbuch für das 3./4. Schuljahr wird bei der Darstellung der Verkündigung Mariens (Teil II, L 43) die Frage: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« ausgelassen. Ebenso besteht der einzige Hinweis auf die Sexualerziehung bei den Handbuchautoren zur Schulbibel (Hilger, Andreae, Leitheiser)

¹⁶ Zit. bei Y. CONGAR, a. a. O. 122.

¹ Dieser Entwurf, von katholischen Lehrkräften erarbeitet, ist abgedruckt in: *Der Katholische Erzieher* 1 (1966) 17–20.

darin, daß Leitheiser² dem Lehrer bei der Besprechung der Heilung der Frau, die am Blutfluß leidet, rät, eventuelle Fragen mit dem Verweis auf die ›Parallele‹ der Bluterkrankheit beim Manne zufriedenzustellen.

2. Die Antworten, die erfolgen, sind meist unvollständig und teilweise nicht mehr zeitgemäß. So führt ›erbsündenverhaftetes Mißtrauen‹ im Glaubensbuch für das 3./4. Schuljahr (Teil III, L 13) den Begriff Keuschheit ein. Wie sollte ein neunjähriges Kind unkeusch sein? Der Katechismus handelt das Verhältnis von Mann und Frau innerhalb der Gebotenlehre ab.

Eine ausführliche Analyse, die die katechetische Literatur, Ausbildung und Praxis zum Gegenstand hatte, bestätigte diese negative Bilanz mit wenigen Ausnahmen. Die Ursache für die unzureichende Antwort auf die Anforderung liegt zum großen Teil darin, daß Notwendigkeit und Berechtigung – und damit Verpflichtung – der Sexualerziehung in der Glaubensunterweisung noch nicht gesehen oder abgelehnt werden. So erscheint es angebracht, eine kurze Begründung der Sexualerziehung in der Glaubensunterweisung zu geben.

II. Begründung

Die Begründung wird von zwei Ansätzen her erbracht:

1. im Rahmen der Gesamterziehung und
2. aus dem Glauben.

1. Soeben wurde die Vermutung ausgesprochen, daß die negative Bilanz teilweise darin begründet liegt, daß die Berechtigung und Notwendigkeit der Sexualerziehung in der Glaubensunterweisung abgelehnt werden. Die negierende Haltung kann einmal verursacht sein durch eine prinzipielle Ablehnung der Sexualerziehung überhaupt oder durch eine partielle Ablehnung, d. h. Bejahung der Sexualerziehung in der Familie bei Verneinung derselben in der Schule.

Die Ursache für die prinzipielle Ablehnung mag wohl in einer auch heute noch in katholischen Kreisen verbreiteten Abwehr der Sexualität (Angstreaktion) liegen, deren Rationalisierung sich in dem englischen Sprichwort niederschlägt: »Let a sleeping dog alone.« Diese Abwehr ist eine Folge der vollständigen Tabuierung der Sexualität, und so schließt sich der Teufelskreis, der nur durch eine reflektierte Sexualerziehung durchbrochen werden kann. Die sachliche Prüfung weist viele Gründe für die Notwendigkeit der Sexualerziehung auf.

Jedes Kind hat ein Recht auf Erziehung. Aufgabe der Erziehung ist es, die Gesamtheit der Anlagen des Kindes zur personalen Entfaltung zu bringen. Integrierender Bestandteil der menschlichen Person ist ihre Geschlechtlichkeit. Deshalb schließt das Recht auf Erziehung das Recht

² L. LEITHEISER, *Handbuch zur kath. Schulbibel, NT*, Düsseldorf o. J. 153.

auf Sexualerziehung als Teil der Gesamterziehung mit ein. Diese Sexualerziehung muß alle im Zusammenhang mit der Geschlechtlichkeit stehenden Fakten einbeziehen, angefangen bei der Vermittlung von Sexualwissen bis hin zur Entwicklung der sozialen Fähigkeiten wie Toleranz, Liebe usw.

Jedes Kind hat ein Bedürfnis nach Sexualwissen (nicht aus ›böser Begierde‹, sondern aus natürlichem Wissensdrang). Ergebnisse von Untersuchungen zeigen, daß ungefähr drei Viertel aller Kinder von Kameraden auf der Straße ›aufgeklärt‹ werden. Abgesehen davon, daß die Straßenaufklärung oft ein verfälschtes Wissen um sexuelle Vorgänge zur Folge hat, geschieht sie meist in schmutziger Art und Weise. Deshalb ist es notwendig, den Gefahren, die dem Kind durch Straßenaufklärung drohen, durch eine rechtzeitige Sexualerziehung zuvorzukommen.

Jedes Kind muß auf die in der Pubertät einsetzenden körperlichen Vorgänge (Ausbildung der sekundären Geschlechtsmerkmale, Geschlechtsreife: Menarche und Pollution) vorbereitet werden, damit es die Veränderung als natürliche und nicht krankhafte begreift und ihnen ruhig begegnen kann. Diese Vorbereitung verhindert Bedrohungs- und Angsterlebnisse, die, wie die Tiefenpsychologie lehrt, oft Ursachen von Verdrängungen und daraus resultierenden sexualfeindlichen Haltungen sind.³

Die gesellschaftliche Umwelt des Kindes ist heute gegenüber dem 19. Jahrhundert durch eine größere Geschlechtsoffenheit gekennzeichnet. Grundsätzlich ist diese nicht negativ zu werten, wie es der für den gleichen Sachverhalt vielzitierte Begriff ›Sexualisierung der Öffentlichkeit‹⁴ nahelegt. Im Gegenteil kann die Geschlechtsoffenheit es der Sexualerziehung erleichtern, das Kind zu einem unbefangenen, selbstverständlichen Verhältnis zur Sexualität zu erziehen.

Die Gefahren, die vielen Kindern durch Verführungen, Sexualdelikte und Geschlechtskrankheiten drohen, können durch die Sexualerziehung gemindert werden, denn wissende Kinder sind mehr geschützt als unwissende.

Die heute weitverbreitete Verhaltensunsicherheit in sexuellen Fragen, begründet durch das Nebeneinander (z. T. auch Gegeneinander) verschiedener Sinngebungen menschlicher Sexualität und verschiedener Wertvorstellungen über sexuelles Verhalten, verlangt nach einer Sexual-

³ Vgl. H. ZULLIGER, *Sexualentwicklung, Sexualerziehung und geschlechtliche Aufklärung der Kinder*, Zürich 1963/66, 40; sowie K. SEELMANN, *Kind, Sexualität und Erziehung*; München ⁵1964, 135.

⁴ Vgl. die Verwendung des Begriffs bei K. TILMANN, *Aufgaben und Wege geschlechtlicher Erziehung*, Würzburg ²1959, 13. Dabei sollen die Gefahren, die Tilmann aufzeigt, nicht verkannt werden, aber es scheint mir, daß das Faktum der Geschlechtsoffenheit in erster Linie das unvorbereitete Kind gefährdet, woraus sich die Notwendigkeit der Sexualerziehung ergibt.

erziehung⁵, damit der junge Mensch befähigt wird, seinen ihm gemäßen Standort zu suchen, zu finden und in Verantwortung zu leben.

Diese Begründung wird auch von den Vertretern einer partiellen Ablehnung der Sexualerziehung akzeptiert. Man steht prinzipiell hinter dem Anliegen der Sexualerziehung, hält aber daran fest, daß der Ort der Sexualerziehung die Familie ist (allenfalls noch das persönliche Gespräch mit dem Geistlichen oder Lehrer) und auf gar keinen Fall die Schule. Man geht davon aus, daß die Erziehung das natürliche Recht der Eltern ist. Zwar hat die Familie in vielen Bereichen ihr Erziehungsrecht an die Schule delegiert, aber in den Bereichen, in denen letzte Sinngebungen und Wertungen notwendig werden – die Sexualität wird als ein solcher Bereich angesehen – bewahrt sie sich ihr Erziehungsrecht vor der Schule. Diese Erziehung zu letzten Sinngebungen und Wertungen setzt, soll sie wirksam sein, ein personales Bezugsverhältnis voraus, das innerhalb der Familie zwischen Eltern und Kindern, aber doch schwerlich in der Schulklasse zwischen dem Lehrer und seinen 40 Schülern hergestellt werden kann.

Was ist zu diesen Argumenten zu sagen? Zuallererst ist zu bemerken, daß die Erziehungsarbeit der Schule, unbeschadet des Erziehungsrechts der Familie, von einer gesamterzieherischen Konzeption ausgehen muß, wenn sie sinnvoll sein soll. Diese gesamterzieherische Konzeption schließt auch die Sexualerziehung im weitesten Sinne mit ein. Wahrscheinlich ist die Familie mit ihrer – falls vorhandenen – personalen Vertrauensbasis der geeignetere Ort für die Sexualerziehung, doch zeigen Untersuchungsergebnisse, daß etwa 80% aller Eltern dieser Verpflichtung nicht nachkommen. Daraus nur abzuleiten, daß die Eltern über ihre Verpflichtung aufgeklärt werden müssen, damit der Notstand behoben werde, ist naiv. Diese Initiative ist notwendig, aber unzureichend. Die Schule, die alle Kinder erreicht, muß entsprechend ihrem subsidiären Selbstverständnis diese Aufgabe mitübernehmen, auch wenn sie vergleichsweise schlechtere Startbedingungen hat als das Elternhaus. In mancher Hinsicht aber scheint die Schule gegenüber dem Elternhaus sogar eine bessere Ausgangsposition zu haben. Ich denke hier an die positiven Möglichkeiten der Koedukation, die der modernen Familie, die sich mehr und mehr zur Zwei-Kinder-Familie entwickelt, oftmals fehlen. Vielfach kann auch die Objektivität einer Klassenbelehrung für empfindsame Naturen eher angepaßt sein als die persönliche Aussprache. Die Gruppenbelehrung ermöglicht eine Versachlichung, die Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit gegenüber

⁵ Gemeint ist hier eine Erziehung zu kritischem Bewußtsein im Gegensatz zur bewahrenden Pädagogik, die eine ›heile Welt‹ aufbaut, die nur den einen Fehler hat, daß es sie nicht gibt.

den Phänomenen der Sexualität begünstigt. Dadurch brauchen die berechtigten Ansprüche der Eltern in bezug auf Sinnggebung und Normierung der Sexualität nicht beeinträchtigt zu werden.

Da die Sexualität integrierender Bestandteil der menschlichen Person ist, muß ihr ein biologischer, soziologischer, psychologischer, philosophischer und religiöser Aspekt zugesprochen werden, die innerhalb der Sexualerziehung entsprechend ihrer Eigenart berücksichtigt werden müssen. Daraus folgt, daß die Sexualerziehung in der Schule nicht die Angelegenheit eines Faches sein kann, sondern daß sämtliche Fächer ihren Beitrag leisten müssen. Da die letzte Sinnggebung und Normierung aus dem Glauben kommt, ergibt sich für die Glaubensunterweisung Berechtigung und Notwendigkeit – und damit Verpflichtung –, an der Sexualerziehung innerhalb der Schule mitzuwirken.

2. Dies ergibt sich schon aus einer rein äußerlichen Betrachtungsweise. Geht man indessen vom Selbstverständnis der christlichen Glaubensunterweisung aus, so ist ihre zentrale Aufgabe die Mitteilung des Wortes Gottes von der Erlösung in Jesus Christus, durch die der Mensch – und durch ihn die gesamte Schöpfungswirklichkeit, die ja auf den Menschen bezogen ist (vgl. Gen 1,28 und Eph 1, 10) – in seiner personalen Gesamtheit in eine neue Beziehung zu Gott und den Mitmenschen gestellt ist. Das sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß auch die Geschlechtlichkeit des Menschen in diese Erlösungsordnung miteinbezogen ist. So erwächst der Glaubensunterweisung aus ihrem Selbstverständnis die Aufgabe der Hinführung des jungen Menschen zu dieser Erlösungsordnung, mit anderen Worten die Aufgabe der Sexualerziehung.

III. Ziele

Dieser Abschnitt kann kurz zusammengefaßt werden, da sich die Ziele im gewissen Sinn aus einer Umkehr der Begründung der Sexualerziehung ergeben. Grundsätzlich darf die Sexualerziehung keine bewahrende, repressive Erziehung sein, sondern muß erfolgen, um das Kind zur sinngemäßen Einordnung seiner Sexualität in Selbstverantwortung zu befähigen. Man könnte in dieser Erziehung drei Arten von Zielen unterscheiden: vorbeugende, aufbauende und heilende.

Die vorbeugenden Ziele bestehen in der Beseitigung der Unwissenheit und damit in einer Immunisierung gegen die Straßenaufklärung, gegen die Gefahren der Verführung und Verbrechen (und damit verbunden der Geschlechtskrankheiten), d. h. der junge Mensch muß, da es Sünde in der Welt gibt, über die Pervertierung der Ordnung belehrt werden⁶.

⁶ Dabei sollte man beachten, daß man die Kinder zur Ablehnung der Perversion erzieht und nicht zur Ablehnung des perversen Menschen, der meistens seelisch krank ist.

Im Vordergrund der sexualpädagogischen Bemühungen stehen die aufbauenden Ziele. Dem jungen Menschen soll seinen Entwicklungsphasen gemäß entsprechende Hilfestellung geleistet werden, damit er zur Bejahung der Geschlechtlichkeit entsprechend der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gelangt. Die heilenden Ziele umfassen die Rückführung von Abwegen. Da über die Einzelheiten der Schöpfungs- und Erlösungsordnung keineswegs einheitliche Auffassungen unter Dogmatikern und Moraltheologen bestehen, erscheint es notwendig, kurz auf die Inhalte der Sexualerziehung einzugehen, um den eigenen Standpunkt in diesen Fragen zu umreißen.

IV. Inhalte

Soll der junge Mensch zur seinsgerechten Ordnung der Sexualität geführt werden, so müssen erst Wesen und Ziel der Geschlechtlichkeit klar bestimmt sein, aus denen sich die Ordnung derselben ableitet.

Die biblische Grundlegung der menschlichen Geschlechtlichkeit im Schöpfungsbericht und in der Bestätigung und Erfüllung durch Jesus Christus muß Ausgangspunkt aller Aussagen über Wesen und Ziel menschlicher Sexualität sein. In diesem Zusammenhang kann den Gedanken von Reuss⁷ gefolgt werden, wie er sie im Abschnitt über das Sein der Geschlechtlichkeit zusammenträgt. Der Mensch ist in seiner Ebenbildlichkeit Gottes konkret unterschieden als Mann und Frau geschaffen.⁸ Diese konkret unterschiedenen selbständigen Personen sind in Liebe einander zugeordnet zum gegenseitigen Sichtbarmachen der erlösenden Liebe Gottes (in Analogie zur personalen Struktur der Trinität, in deren Wechselbeziehungen Christus die Liebe von Mann und Frau miteinschließt – Sakramentalität). Der Auftrag zur Fortpflanzung ist im Rahmen dieser personalen Begegnung der Geschlechter zu sehen. Das besagt, daß die Fortpflanzung nicht als isoliertes Ziel der menschlichen Sexualität gesehen werden darf. Von hier aus erscheint mir die Beschreibung der Fortpflanzung als alleiniges, primäres oder gleichwertiges Ziel neben dem der personalen Ergänzung als verfehlt.⁹

⁷ Vgl. J. M. REUSS, *Geschlechtlichkeit und Liebe*, Mainz ²1962, 11 ff und 125 ff.

⁸ J. M. REUSS, a. a. O. 12: »Der ganze Mensch – und nicht nur sein Leib – ist geschlechtlich als Mann und Frau geprägt. . . « Diesem Ansatz folgt meist die Unterscheidung in männliche (Aktivität, Rationalität, Außenweltbezogenheit) und weibliche (Passivität, Emotionalität, Hausbezogenheit) »Wesensart« (vgl. im Katechismus L 120: männliche und weibliche Berufe). Allerdings zwingen die kultursoziologischen Forschungen (Malinowski, Mead, Benedict, Schelsky u. a.) zur Aufgabe der These von der gesellschaftsunabhängigen »Wesensart« von Mann und Frau.

⁹ Vgl. F. BÖCKLE, *Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung*, in: *Concilium* 5 (1965) 422, die Gedanken Schillebeeckx' referierend: »Konkret gesehen geht es bei der Ehe um eine menschliche Totalität. In einer menschlichen Totalität ist sicher das Geistige primär, aber inkarniert im Leiblichen. Die Frage, ob das

Aus der oben beschriebenen personalen Verankerung der menschlichen Sexualität folgt, daß »sich die sittlichen Kriterien aus der Natur der menschlichen Person und aus der personalen Qualität ihrer Akte«¹⁰ ergeben. Das bedeutet eine Absage an eine biologistische Moral, die, auf dem ulpianischen Naturbegriff fußend, über Augustinus (manichäisch-gnostische Tendenz) und die Scholastik bis in die heutige Zeit ihre Wirksamkeit entfaltet.¹¹ Zu den Einzelheiten in den Fragen der Ehemoral (Geburtenkontrolle, Antikonzeptionsmittel, Unauflöslichkeit) schließe ich mich den Äußerungen Böckles und Härings an. Die Bejahung der personalen Struktur der menschlichen Sexualität verneint gleichzeitig die Pervertierung derselben in der nicht auf den Partner¹², auf den gleichgeschlechtlichen und den in seinsmäßiger Hinsicht nicht gleichwertigen Partner (Sodomie) abzielenden geschlechtlichen Betätigung. Von besonderer Problematik sind die Fragen des vorehelichen Sexualverhaltens. Die Beschränkung, daß der personalen Struktur entsprechendes Sexualverhalten nur in der Ehe möglich sei, ist problematisch. Inwieweit z. B. ›petting‹ oder Geschlechtsverkehr vor der Ehe¹³ erlaubt bzw. nicht erlaubt sein können, ist nicht durch ein Datum festzulegen, sondern muß nach personalen Kriterien entschieden werden. Dies wiederum wird nur im

Kind oder die Personengemeinschaft der erste Zweck sei, wird in dieser anthropologischen Perspektive gegenstandslos. Eine Lösung kann nur in Inkarnations-Ausdrücken gegeben werden. In dieser Sicht gibt es nur einen Ehezweck, der wegen der Komplexität des Menschseins selbst komplex ist. Es ist die volle persönliche Lebensgemeinschaft mit ihren zwei Dimensionen, nämlich der gegenseitigen Verantwortung für die persönliche Existenz der beiden Partner und der gemeinsamen Verantwortung für die persönliche Existenz der Kinder.«

¹⁰ B. HÄRING, *Um die Ehefrage*, in: *Theologie der Gegenwart* 2 (1966) 78.

¹¹ Hierzu muß leider auch die Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ gerechnet werden, die nur als Rückschlag empfunden werden kann.

¹² Inwieweit die Pubertätsonanie hier einzuordnen ist, ist ein schwieriges Problem. Der junge Mensch ist erst auf dem Wege zur Einsicht in die personale Struktur der menschlichen Sexualität. Auf diesem Wege ist die Onanie eine, meist unbewußt auf den Partner abzielende Begleiterscheinung. Zwar können sich übertriebene Onaniehandlungen zu einer Haltung verfestigen, die die Entwicklung der personalen Fähigkeiten hemmt, aber der Begriff Sünde sollte in diesem Zusammenhang – wenn überhaupt – sehr vorsichtig verwendet werden.

¹³ Gedacht ist hier z. B. an den Geschlechtsverkehr zwischen den jungen Menschen, die sich in aller Ehrlichkeit die Ehe versprochen haben, aber aus materiellen Gründen noch nicht heiraten können. Anm. der Redaktion: Hier geht die Redaktion mit der Verfasserin nicht einig, da die in dieser Richtung schon entwickelten Argumente wohl kaum ausreichen, um die ›traditionelle‹ Position zu Fall zu bringen, daß die *uneingeschränkte* Vollform der Partnerschaft, welcher die volle Sexualgemeinschaft entspricht, nur mit der auch vor der Gesellschaft ratifizierten Ehe gegeben ist. Vgl. F. BÖCKLE/J. KÖHNE, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe*, Mainz 2 1967.

Einzelfall möglich sein, so daß der einzelne in die Eigenverantwortung seines geschärften Gewissens entlassen werden muß. Diese hier angesprochenen Fragen können nur gestellt werden. Ihre Beantwortung muß der Katechet nach sorgfältigem Studium selbst versuchen. Dabei sollte er nicht nur Moralthologe, sondern vielmehr Pädagoge sein, d. h. er sollte die konkrete Situation des jungen Menschen, dem er helfen will, vorrangig in Rechnung stellen.

V. Wege

Nachdem die grundsätzlichen Fragen gestellt und Versuche zu ihrer Beantwortung unternommen worden sind, kann zu den praktischen Erwägungen übergegangen werden. Hier muß zuerst kurz einiges über die Voraussetzungen gesagt werden. Da die Sexualerziehung ein Teil der Gesamterziehung ist, hat sie nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn eine Integration der sexualpädagogischen Bemühungen stattfindet. Diese Integration beinhaltet die Zusammenarbeit des Katecheten mit dem Elternhaus und den übrigen Lehrern an der Schule. Für die Zusammenarbeit von Religionslehrer und Eltern kommen in erster Linie zwei Wege in Betracht: der Elternabend und die Elternsprechstunde. Grundsätzlich ist es gleich, welcher Lehrer aus Verantwortung heraus die Initiative ergreift, um Elternabende zu veranstalten, wichtig ist nur, daß die Initiative ergriffen wird. Die Hauptaufgabe der Elternabende besteht darin, die Eltern von der Notwendigkeit und Pflicht der Sexualerziehung in Familie und Schule zu überzeugen und den Eltern Hilfestellung zu leisten, um deren Unfähigkeit zur Sexualerziehung (mangelndes Wissen, gebrochenes Verhältnis zur Sexualität) zu überwinden. An Hand von Dia, Tonband und Film¹⁴ können die Eltern erst selbst informiert werden, was sie ihren Kindern, wie und warum sie es ihnen sagen sollen, um so den Lehrer in seiner Arbeit zu unterstützen. Diese Elternabende sollten mit den Eltern beginnen, deren Kinder demnächst schulpflichtig werden, und periodisch den Sexualerziehungsprozeß begleiten, damit Erziehungsintentionen von Schule und Elternhaus weitgehend aufeinander abgestimmt werden können. Vor ein besonderes Problem wird der Katechet durch die Eltern gestellt, die zu Elternabenden regelmäßig nicht erscheinen. Durch Elternrundbriefe und Elternsprechstunde – die Kinder der Eltern, die nie kommen, sind sowieso meist in irgendeiner Weise auffällig, so daß sich fast immer ein Grund zur Bestellung der Eltern finden läßt – können diese Eltern erreicht werden. Weiterhin wird die Elternsprechstunde der Ort sein, wo in Zusammenarbeit mit den Eltern über individualpädagogische Maßnahmen für das in der

¹⁴ Das *Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht FWU* (München) mit seinen Landes-, Kreis- und Stadtbildstellen leiht hierzu gutes Material aus.

Sexualentwicklung gestörte Kind beraten wird (mögliche Überleitung an Erziehungsberatungsstelle). Die Zusammenarbeit des Katecheten mit den übrigen Lehrern dient zur Abgrenzung der fächerspezifischen Aufgabebereiche¹⁵. Sie müßte schon bei der Jahresplangestaltung für eine Klasse erfolgen, weil eine zeitliche Synchronisation der sexualpädagogischen Bemühungen sinnvoll wäre. Oft wird die sexualpädagogische Aufgabe auf den Katecheten allein zurückfallen. Er muß dann den biologischen, soziologischen, psychologischen und philosophischen Aspekt der Sexualität in seine Unterweisung mit aufnehmen.

Die Entscheidung zwischen kontinuierlicher und punktueller Sexualerziehung kann nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Die Sexualerziehung als Teil der Gesamterziehung beginnt da, wo Erziehung überhaupt beginnt, d. h. mit der Geburt, und endet dort, wo der junge Mensch in die Selbsterziehung entlassen werden muß. Die Schule greift zu einem Zeitpunkt in das Leben des Kindes ein, wenn das Kind schon entscheidende Phasen (nach Freud die orale, anale und phallische Phase der infantilen Sexualität) hinter sich hat. Der Katechet muß darum wissen, um seine Möglichkeiten, aber auch seine Grenzen abstecken zu können.

Allerdings wird der Katechet selten die kontinuierliche Erziehung selbst durchführen können. Wenn er eine neue Klasse erhält, kann er günstigstenfalls eine begonnene Sexualerziehung weiterführen, aber oft wird er feststellen, daß weder in der Glaubensunterweisung, noch in den anderen Fächern etwas unternommen worden ist. Meist ist in solchen Fällen der Zustand solcher Klassen in sexueller Hinsicht so ungeordnet, daß der Katechet gezwungen wird, punktuelle Maßnahmen zu ergreifen, die die letzte Möglichkeit für den Katecheten darstellen, eine seinsentsprechende Sicht der Sexualität wie auch ein sachliches Sexualwissen zu vermitteln. Die punktuellen Maßnahmen bringen viele Schwierigkeiten und Gefahren mit sich. Die Fülle des Stoffes, dargeboten in zeitlicher Beschränkung, führt leicht zur Überforderung. Die pädagogische Einwirkungsmöglichkeit ist relativ gering. Deshalb ist die punktuelle Aktion immer ultima ratio, aber ihre sachgerechte Durchführung ist dem Nichts-Tun vorzuziehen. Im Rahmen seiner Möglichkeiten wird der

¹⁵ Dies kann aber nicht heißen, daß nur der Katechet über Fragen der Sinnggebung und Normierung sprechen darf. Im Gegenteil haben die Fachlehrer (Deutsch, Geschichte usw.) auch die Aufgabe, auf Sinnggebung und Normierung der Sexualität hin zu erziehen, und zwar in dem Rahmen, den das gesamtgesellschaftliche Bewußtsein übereinstimmend als humanes Verständnis der Sexualität zusammenfaßt. Die Fachlehrer sollten sich nur dort zurückhalten, wo letzte weltanschauliche Differenzen in Fragen der Sinnggebung und Normierung der Sexualität bestehen.

Katechet also eine kontinuierliche Sexualerziehung versuchen, um den jungen Menschen in den Phasen der Latenz, der Vorpubertät und Pubertät die entsprechenden Hilfen zu geben und vorzubereiten auf Adoleszenz, Ehe und Familie.

1. Latenz

Die Latenzzeit fällt – grob gerechnet – mit den ersten drei Schuljahren zusammen. Die Erziehungsarbeit umfaßt Wissensvermittlung (Mutterschaft und Vaterschaft) und Schamhaftigkeitserziehung im Rahmen der Einübung einfacher sozialer Fähigkeiten.

Die Fragen des Kindes nach Mutterschaft und Vaterschaft sollte der Katechet im Lichte der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit beantworten, denn wenn das Kind reif ist, die Frage zu stellen, so ist es auch reif für eine Antwort. In der Grundschule besteht kein Anlaß, die Fragen nicht im Rahmen der Klassengemeinschaft zu beantworten, da diese Fragen im Erfahrungshorizont aller Kinder liegen. Außerdem schafft sich der Katechet durch offene Antworten eine Vertrauensbasis, die ihm für später weitere Fragen zusichert. Den Fragen wird zudem alles Geheimnisvoll-Magische genommen. Das Kind lernt den selbstverständlichen Umgang mit den Fakten der Sexualität. Für die Antworten gilt, daß sie sachlich richtig, dem Kind verständlich und in den Rahmen der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit gestellt sein müssen. Darüber hinaus soll die Antwort das Kind zur Liebesfähigkeit führen und nicht weitergehen als die Frage. Im 1. Schuljahr müssen die Tatsache der Unterschiede der Geschlechter (Erkennungsmerkmal – Geschlechtsorgan) und die Fragen: Wo kommen die Kinder her?, Wie kommen die Kinder aus der Mutter heraus? und Wie kommen die Kinder in die Mutter hinein? behandelt werden. Sie lassen sich leicht an die Unterrichtsthemen Schöpfung und Kindheitsgeschichte anschließen.¹⁶ Der Katechet sollte, um eventueller ›Kastrationskomplexbildung‹ vorzubeugen, darauf hinweisen, daß Jungen und Mädchen in bezug auf ihre Geschlechtsorgane gleich gut ausgestattet sind.¹⁷ Die Bezeichnung der Geschlechtsorgane muß unbedingt sachlich richtig sein (Glied, Scheide, Eierstöcke usw.). Konstruktionen ad usum Delphini (beispielsweise durch Anhängen der Silbe -»chen«) sind abzulehnen. Die Benennung der Geschlechtsorgane als Schamteile, die noch weithin anzutreffen ist, sollte unterbleiben. Eine sachliche Bezeichnung der Geschlechtsorgane versetzt das Kind in die Lage, spätere Fragen in dieser Richtung genau zu formulieren, anstatt sie aus falscher Scham – nur Kenntnis

¹⁶ A. MAYER, *Woher kommen die Kinder? Aufklärung über Mutterschaft in der Volksschulunterstufe*, in: *Pädagogische Welt* 12 (1964), liefert einige Vorschläge für Katechesen, auf deren kritische – bezogen auf Einzelheiten – Lektüre hingewiesen werden soll.

¹⁷ Vgl. H. ZULLIGER, a. a. O. 20.

von Straßenausdrücken – zu unterlassen.¹⁸ Im weiteren Verlauf der Latenz muß das Wissen vertieft und das Wissen um die Vaterschaft aufgebaut werden.¹⁹ Die Kinder sollten am Ende des 3. Schuljahres die Frage Mariens an den Engel verstehen können: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?«

Die Schamhaftigkeitserziehung stellt den zweiten Aufgabenbereich während der Latenz dar. Es ist falsch, den Begriff Scham ausschließlich auf die Geschlechtssphäre zu beziehen. Vielmehr muß die Scham in ihrer personalen Dimension gesehen werden. Sie entspringt der Eigenständigkeit und Unverwechselbarkeit der Person und dient zur Abgrenzung des einzelnen gegenüber dem anderen. Daraus leiten sich die Forderung nach personaler Selbstachtung sowie die der Achtung des personalen Eigenbereichs des anderen ab. In der Anwendung dieses Ansatzes auf die Geschlechtlichkeit muß beachtet werden, daß konkrete Inhalte der Schamhaftigkeit in Beziehung zu kulturosoziologischen Zusammenhängen zu setzen sind.²⁰ Die Bekleidung des Menschen ist zuallererst eine Folge der klimatischen Verhältnisse, in denen der Mensch lebt. In unseren Breiten entsprechen bestimmte Bekleidungsformen den gesellschaftlichen Regeln, die der Mensch – entsprechend seiner Sozialnatur – einzuhalten hat (natürlich in kritischer Anpassung). Außerdem sind die Regeln vom Grad der personalen Vertrautheit abhängig. Somit ist klar, daß die Schamhaftigkeitserziehung im Rahmen der Einübung einfacher sozialer Fähigkeiten erfolgen muß. Diese Einübung beginnt im 1. Schuljahr – auf den Grundlagen der frühkindlichen Erziehung – und nicht, wie es die Glaubensbücher nahelegen, im 3./4. Schuljahr. Es wäre einseitig, sie nur, wie es das Glaubensbuch vorschlägt, im Rahmen der Beicht-erziehung vorzunehmen. Verbindet sich die Durch- nahme noch mit kasuistischen Vorstellungen, so erscheint als Ergebnis: »Ihr seht aus der Ferne einen unbedeckten Menschen und schaut weg: keine Sünde. Ihr schaut lange und neugierig hin, macht vielleicht ein anderes Kind aufmerksam: Das ist leichte Sünde. ... Ein Kind nimmt ein anderes mit in ein Versteck und sagt: Zieh dich aus, wir wollen Doktor spielen. Das ist böse.«²¹ Die Ein-

¹⁸ Vgl. H. HUNGER, *Das Sexualwissen der Jugend*, München ²1960, 81.

¹⁹ Darüber, was gesagt werden kann und was noch verschwiegen werden muß, hat G. OCKEL, *Sag du es deinem Kinde*, Darmstadt 1959, 53 ff geschrieben.

²⁰ Die Kulturspezifität dessen, was in bezug auf Verhüllen und Zeigen der Geschlechtsorgane und anderer Körperteile als schamhaft gilt, kann natürlich in der Unterstufe nur stark vereinfacht einsichtig gemacht werden.

²¹ R. PEIL/G. WEBER, *Handbuch zum Glaubensbuch 3./4. Schuljahr*, Teil III/2 Freiburg 1965, 66. Vgl. den noch einseitigeren Versuch von P. FANK, *Die Keuschheitsgebote in Kindheit und Jugendzeit*, Wien o. J., der von den Keuschheitsgeboten ausgeht.

übung sozialer Fähigkeiten meint Rücksichtnahme, Vermeidung von Unduldsamkeit, Herabsetzung und Verächtlichmachung von schlechten Mitschülern (Hänseln, Auslachen), mit einem Wort: Nächstenliebe. In diesem Rahmen sollen die Kinder lernen, das Geschlechtliche als Teil des personalen Eigenbereiches zu erkennen und zu respektieren. Dieser Erkenntnisprozeß erfolgt langsam, und der Katechet wird geduldig sein müssen. Die Anwendung des Begriffs Sünde sollte, wenn überhaupt, sehr vorsichtig gehandhabt werden.

2. Vorpubertät

Die Vorpubertät umfaßt ungefähr den Zeitraum vom 4. bis 6. Schuljahr. Die Sexualerziehung in diesem Zeitraum ist vorwiegend darauf gerichtet, dem Kind das positive Hineinwachsen in die eigene Geschlechtsrolle zu erleichtern und die auftretenden Spannungen zwischen den Geschlechtern sozial fruchtbar zu machen.

Das vorher vermittelte Wissen um Geschlechtsunterschied, Mutterschaft und Vaterschaft dient als Ausgangspunkt, um Mädchen und Jungen auf die demnächst eintretenden körperlichen Veränderungen der Geschlechtsorgane und -funktionen vorzubereiten. Der junge Mensch soll die Veränderung als Anfangspunkte einer neuen Stufe in seiner Entwicklung zur erwachsenen Persönlichkeit erleben und begreifen, doch darf der Katechet letzteres nicht allzustark betonen, um eventuellen Spätentwicklern keinen Anlaß zur Bildung von Minderwertigkeitskomplexen zu geben. Die Entwicklung des jungen Menschen verlangt vom Katecheten, seinen Erziehungsstil immer mehr nach partnerschaftlichen Grundsätzen auszurichten. Eine Zusammenarbeit des Katecheten mit den übrigen Lehrern wird nun immer notwendiger. Die Einführung in die körperlichen Veränderungen (Umbildung der Sexualorgane, Ausbildung der sekundären Geschlechtsmerkmale, Umbildung der Sexualfunktionen) kann auf dieser Stufe mit audio-visuellen Hilfsmitteln (*FWU*) begleitet werden. Der Biologieunterricht ist der geeignetste Ort für die Durchnahme, der dann in der Glaubensunterweisung die wertende Begründung folgen kann. Sind die Voraussetzungen vom Biologieunterricht her nicht gegeben, so muß der Katechet diese Unterweisung mitübernehmen, indem er sie thematisch in seinen Lehrstoff eingliedert.²² Eine umstrittene Frage ist es, ob die

²² Die Unterweisung in der Klasse während des Unterrichts ist der punktuellen Aktion (Nachmittagsveranstaltungen, Einkehrtage) vorzuziehen, da der Sexualerziehung im Rahmen der Gesamterziehung keine Sonderstellung zukommen soll. Für falsch halte ich die Auffassung von A. BARTH, *Katechetisches Handbuch zum Kath. Katechismus* III, Stuttgart 1955/57, 489: »Der Religionslehrer soll im Zusammenhang mit den Mysterien unseres Heils das Geschlechtliche nicht ausschließen, sondern in den Bannkreis tiefster religiöser Ehrfurcht einbeziehen... Er wird das Wissen darüber – gemeint sind die geschlechtlichen Vorgänge (Anm. der Verf.) – einfachhin vor-

Einführung nach Geschlechtern getrennt vorgenommen werden soll. Katholische Autoren vertreten fast einhellig die Forderung nach Trennung der Geschlechter. So ist bei Schreibmayr-Tilmann zu lesen: »Eine gemeinsame Unterweisung der Geschlechter ist auch im Fall der Kleinschule abzulehnen.«²³ Die Forderung nach Trennung ist m. E. nur ein Überrest des traditionellen Widerstands katholischer Pädagogen gegen die Koedukation überhaupt. Dieses ›Nachhutsgefecht‹ ist zwar verständlich, aber um der Sache willen muß dagegen angegangen werden. Das gemeinsame Reden vor Jungen und Mädchen über die geschlechtlichen Dinge verhindert eine Verkrampfung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, die nichts mehr mit natürlicher Spannung zu tun hat.²⁴

Die Thematik der Koedukation ist weitgehend durchdiskutiert, so daß ich mich hier mit einigen Anmerkungen begnügen kann. Die durch das positive Hineinwachsen in die eigene Geschlechtsrolle erzeugten Spannungen dürfen nicht zum Anlaß genommen werden, die Geschlechter zu isolieren. Diese Isolierung ist künstlich und entspricht nicht dem Bild unserer Gesellschaft, in der in allen Bereichen Männer und Frauen zusammenarbeiten. Wie sollen Jungen und Mädchen auf diese Situation vorbereitet werden, wenn nicht durch Koedukation? Die vielbeklagte ›Nivellierung‹ der Geschlechtsunterschiede kann man nur als Katastrophe hinstellen, wenn man von der These der ›angeborenen Wesensunterschiede‹ der Geschlechter ausgeht, die in dieser Arbeit abgelehnt worden ist. Die Rollen von Mann und Frau in unserer Gesellschaft befinden sich in einem Wandlungsprozeß, dessen Tendenz mit dem Begriff Versachlichung umschrieben werden könnte. Dies führt möglicherweise dazu, daß etwas Romantik verlorengeht. Auf der anderen Seite wird aber der Weg frei gemacht für eine ›gereinigte‹ Emotionalität. Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Gesellschaft und Familie muß im Rahmen der Koedukation vorbereitet werden, damit das Verhältnis entkrampft wird. Die personale Achtung des anderen – auch und gerade in seiner Geschlechtlichkeit –, gegenseitige Rücksichtnahme usw. müssen im täglichen Umgang miteinander eingeübt werden. Dem Einwand, daß die Koedukation verfrühte sexuelle Bindungen begünstige, muß entgegengestellt

aussetzen, ohne Näheres zu sagen. Wer Bescheid weiß, vermag alles richtig zu verstehen; wer nicht, dem werden die klaren Worte bei genauerer Kenntnis eine Hilfe sein.« Letzteres kann füglich bezweifelt werden.

²³ F. SCHREIBMAYR/K. TILMANN, *Handbuch zum Kath. Katechismus* III/2, Freiburg 1959, 408.

²⁴ Die zeitliche Differenz beim Eintritt von Pollution und Menarche (Menarche im Durchschnitt 1 Jahr früher) zwingt, die erste gemeinsame Unterweisung darüber früh anzusetzen, möglichst noch im 4. Schuljahr, damit der Katechet bei den Kindern noch gleiche Voraussetzungen vorfindet.

werden, daß die ›überheizte‹ Atmosphäre reiner Jungen- oder Mädchenklassen in sexueller Hinsicht eher zu verfrühten Kontakten führt. Die Koedukation verhindert normalerweise gleichgeschlechtliche Fixierungen, was nicht vergessen werden darf. Außerdem ist Erziehung ohne Risiko keine Erziehung, es sei denn, man verwechsle Erziehung mit Bewahrung, um nicht zu sagen mit Dressur. Es gibt noch keine heile Welt, und jede Erziehung, die eine solche behauptet, ist falsch. Die Erziehung kann es dem jungen Menschen nicht abnehmen, eigene Erfahrungen zu sammeln, mag es sich auch um schmerzliche Erfahrungen handeln.

3. Pubertät

Das sexualpädagogische Bemühen in der Pubertät (7. bis 9. Schuljahr) umfaßt die Vermittlung des Wissens um Zeugung (Geschlechtsakt), Empfängnisverhütung, Perversion und Geschlechtskrankheiten, sowie die Erziehung zur personalen Liebesfähigkeit. Was im Abschnitt über die Vorpubertät an allgemeinen Grundsätzen aufgestellt worden ist, gilt für die Pubertät entsprechend. Einige umstrittene Fragen sollen nur noch kurz herausgegriffen werden.

Bei der Darstellung des Geschlechtsaktes muß vermieden werden, daß durch einseitige Beschreibung der biologischen Fakten der Zeugung bei dem jungen Menschen der Eindruck entsteht, die Geschlechtlichkeit des Menschen diene nur der Fortpflanzung. Der Geschlechtsakt muß vom Jugendlichen in seiner personalen Dimension begriffen werden. Deshalb ist es notwendig, auch von der personalen Erfüllung der beiden Partner im gegenseitigen Geben und Nehmen der geschlechtlichen Lust zu sprechen, die ja körperlicher Ausdruck der seelischen Nähe der Partner ist. Die geschlechtliche Lust, die im Erfahrungsbereich des pubertierenden Menschen liegt, wird somit in ihrer auf den Partner abzielenden Tendenz offenbar und kann vom jungen Menschen eingeordnet werden. Dies hilft ihm, die entwicklungsbedingte Tendenz des Bezugs der Geschlechtslust auf die eigene Person (Ipsation) stufenweise zu überwinden. In diesem Zusammenhang erscheint es mir auch sinnvoll, den jungen Menschen ein erstes Wort über Empfängnisverhütung zu sagen. Gegen das Vorhaben, die jungen Menschen über die Mittel zur Empfängnisverhütung aufzuklären, wird oft eingewendet, daß man dadurch eine Zunahme vorehelichen Sexualverkehrs begünstige. Dies kann man mit guten Gründen bezweifeln. Wird den jungen Menschen das Wissen über Verhütungsmöglichkeiten nicht in der Schule gegeben, so besorgen sie es sich von der Straße. Dabei erfahren sie weithin nichts über Sicherheit und gesundheitliche Schädigungen der einzelnen Mittel. Die ungenaue Kenntnis – falsche Sicherheit – verleitet eher zum Sexualverkehr als die genaue Kenntnis über Unsicherheitsfaktoren und mögliche Gesundheitsschädigungen. Die Offenheit des Katecheten für diese Fragen kann den Bo-

den dafür bereiten, daß man auch offen seiner Warnung – aus personalen Gründen – vor verfrühtem Sexualverkehr gegenübersteht. Im Vertrauen darauf, daß die jungen Menschen den von der Schöpfungsordnung begründeten Ansatz des Katecheten begreifen und zur positiven Verarbeitung in die eigene Wertwelt aufzunehmen versuchen, kann und soll der Religionslehrer die Frage nach der Empfängnisverhütung ruhig behandeln. Ein offenes Wort über Geschlechtskrankheiten und Perversionen muß das Wissen vervollständigen.²⁵

Ebensowenig wie die Schamhaftigkeitserziehung ist die Keuschheitserziehung isoliert zu betrachten, sondern als ein Teil der Gesamterziehung zu sehen, die die Entwicklung der personalen Liebesfähigkeit zum Ziel hat. Der Erzieher kann bei diesem Prozeß nur die Funktion eines Beraters im Gegensatz zur Rolle eines Gesetzgebers (Moralisten) übernehmen, um den jungen Menschen zur Erfahrung der eigenen Gewissensfreiheit und Verantwortung zu führen. Er wird den Jugendlichen mit dem Anspruch des Wortes Gottes konfrontieren und ihm Hilfen bei Sinngebung und Wertung der Sexualität geben. Der Dialog kennzeichnet in diesem Alter das Verhältnis von Katechet und Schüler, denn Einsichten, die junge Menschen selbst finden, prägen tiefer als dozierte Moral.

Die Problematik der Pubertätsonanie ist oben schon angesprochen worden. Der Begriff Sünde sollte hier sehr vorsichtig verwendet werden – der Begriff Todsünde sollte aus diesem Zusammenhang verschwinden.²⁶ Der onanierende Pubeszent befindet sich oftmals in einer Isolierung aufgrund von Versagenserlebnissen, Minderwertigkeitsgefühlen usw., die er durch Ersatzbefriedigungen kompensieren will. Außerdem steht der junge Mensch in der Pubertät eine gewisse Zeitlang in einer sehr ichbezogenen Phase, in der Lust-Erlebnisse am eigenen Ich gesucht werden.²⁷ Diese Tendenzen können nur allmählich durch vorsichtige Umlenkung kompensiert oder sublimiert und zur eigentlichen Sinngebung der Sexualität geführt werden. Im Erkennen, daß die Geschlechtskraft in der Liebesbegegnung als Ergebnis der personalen Vertrautheit zweier gereifter Menschen die Erfüllung findet, wird der junge Mensch einen Anhaltspunkt haben, der Selbstliebe zu entkommen. Für alle diese Schwierigkeiten muß

²⁵ Zu Geschlechtskrankheiten vgl. F. v. GAGERN, *Harmonie von Seele und Leib*, Frankfurt/M 1966, 67–74; über die tiefenpsychologischen Aspekte der Perversionen vgl. H. ZULLIGER, a. a. O. 87ff.

²⁶ Das Denken in ›materia gravis‹ und ›materia levis‹-Kategorien muß abgelöst werden von einem personalen Verständnis der Sünde. Die wirkliche Ablehnung des Anspruches Gottes setzt personale Reife voraus, die das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses ist, so daß bezweifelt werden muß, ob bei dem Pubeszenten schon eine Fähigkeit zur Todsünde vorhanden ist.

²⁷ Vgl. F. v. GAGERN, *Die Zeit der geschlechtlichen Reife*, Frankfurt/M 4. Aufl. o. J., 135f.

der Katechet dem Pubeszenten Verständnis entgegenbringen und nicht mit der Hölle drohen. Die Schuldgefühle, die hier entstehen, haben oft genug Fehlentwicklungen und Neurosen zur Folge.

Die Fragen, die die jungen Menschen im Dialog dem Katecheten stellen, stecken ein weites Gebiet ab: Freundschaft und Liebe, ›Ist Küssen Sünde?‹, Abtreibung, Ehebruch, Unauflöslichkeit der Ehe, Planung der Elternschaft usw. Der Katechet muß wissen, daß er auf alle diese Fragen nur vorläufige Antworten geben kann²⁸, vorläufig in dem Sinne, daß die Antworten, sollen sie wirksam sein, in der Glaubensunterweisung der Berufsschule, in der Jugendseelsorge und in den Vorträgen und Gesprächen auf Brautleutetagen vertieft werden müssen.

VI. Ausblick

Nach diesem fragmentarischen Aufriß der Problematik der Sexualerziehung in der Glaubensunterweisung der Volksschule ist zum Abschluß die Frage nach den Möglichkeiten zu stellen, wie die gegenwärtige Abstinenz der Katecheten in bezug auf Sexualerziehung überwunden werden kann. Dazu ist einmal notwendig, die Katecheten von ihrer Pflicht zur Sexualerziehung zu überzeugen (durch massive Aufklärungsaktionen); sodann müssen die Katecheten eingehender auf diese Arbeit vorbereitet werden. Dabei wird es leichter sein, die jungen zukünftigen Katecheten für die Aufgabe der Sexualerziehung zu gewinnen und im Rahmen ihrer Ausbildung vorzubereiten. Für die bereits tätigen Katecheten müssen Sonderkurse eingerichtet werden. Sehr wichtig ist es, die gesammelten Erfahrungen wiederum theoretisch an den wissenschaftlichen Hochschulen zu verarbeiten, um mit der Zeit eine noch weithin fehlende Theorie der Sexualpädagogik aufzustellen, die im Hinblick auf die Glaubensunterweisung konzipiert ist. Die Thematik der Sexualerziehung muß weiterhin ihren Ort finden in der katechetischen Literatur, in den Religionsbüchern, in den Lehrplänen für die Glaubensunterweisung usw.

Das in seiner Sexualentwicklung allein gelassene Kind sollte ein ständiger Appell an das Gewissen des Katecheten sein. Aus dieser Verantwortung heraus ist der Versuch der Darstellung der Problematik unternommen worden mit der Hoffnung, einen Teil dazu beizutragen, daß der Anspruch des Kindes realisiert wird, wodurch gleichzeitig ›ein Stück‹ Erlösung Wirklichkeit wird, da im Kinde Christus unsere Hilfe anfordert.

²⁸ Selbst im Rahmen der Glaubensunterweisung kann der Katechet nicht auf alle Fragen eingehen. Er wird zur Vertiefung auf Schriften und Bücher für die Hand des Schülers zurückgreifen müssen; die Empfehlung oder Verbreitung dieser Schriften sollte allerdings nur erfolgen, wenn der Katechet dieselben kritisch gelesen hat und im Verlauf seines Unterrichts immer wieder auf diese Schriften erklärend zurückkommt.

Das Partnerschaftsverhältnis zwischen zwei Angehörigen desselben Geschlechts – verursacht durch die Triebrichtung, die wir Homosexualität nennen – ist ein Thema, das auch heute noch weithin tabu ist. Doch scheint sich auch hier ein Wandel abzuzeichnen – jedenfalls bei den Gruppen, die sich für eine gerechtere gesellschaftliche Beurteilung und Behandlung des homosexuellen Menschen verantwortlich fühlen. Dabei ist offensichtlich ein gewisser Synchronismus im Spiel. So wurde in den vergangenen Jahren nicht nur in Deutschland viel gegen die Gesetze geschrieben, die den privaten sexuellen Kontakt zwischen erwachsenen Homosexuellen unter Strafe stellen; in anderen europäischen Ländern herrscht die gleiche Tendenz.

Übrigens ist nicht nur die Öffentlichkeit der Homosexualität und dem homosexuellen Menschen gegenüber gefühlsmäßig ablehnend eingestellt; die gleichen Reaktionen kann man, wenn auch nicht so stark, bei denjenigen feststellen, die mit Homosexuellen aus beruflichen Gründen in Berührung kommen: Fürsorger, Helfer der Entlassungsbetreuung, Ärzte und Seelsorger. Teilweise geht das auf das Konto einer bestimmten Erziehung. In der Hauptsache jedoch dürfte diese negative Reaktion mit einer Abwehr zusammenhängen, die auf einer tiefergehenden emotionalen Grundlage fußt.¹ Aber auch in diese Kreise kommt Bewegung. In den letzten Jahren sind einige gute Übersichtsdarstellungen des Problems erschienen.² In England wurde vor einiger Zeit eine erste Poliklinik für Homosexuelle eingerichtet. Seit 1958 besteht in Holland das sogenannte Pastoralbüro, das die *Katholische Stiftung für religiös-seelische Volksgesundheit*, Amsterdam, ins Leben rief, um diese Thematik eingehender zu untersuchen, mit dem Ziel, weitere Büros der gleichen Art zu errichten, um durch gemeinsame Forschung zu weiteren Erkenntnissen zu gelangen und Richtlinien für die Seelsorge geben zu können. 1959 wurde auch von protestantischer Seite ein Büro eröffnet, welches von der Hendrik-Pierson-Vereinigung unterhalten wird.

Der Prozentsatz der Homosexuellen wird in der Literatur auf minimal 2 Prozent, maximal 6 Prozent der Bevölkerung geschätzt. Nehmen wir nur einmal durchschnitt-

* Die folgenden Beiträge sind entnommen aus: *Homosexualiteit* (hrsg. von A. OVERING/T. KEMPE/J. VERMEULEN/H. RUYGERS), Hilversum 1964. Die Kürzungen wurden von der Redaktion vorgenommen.

¹ C. VAN EMDE BOAS, *De sociogenese van de vitale afkeer tegen de homosexualiteit*, Amsterdam 1951.

² D. J. WEST, *Homosexuality*, London 1955; H. KLIMMER, *Die Homosexualität als biologisch-soziologische Zeitfrage*, Hbg. 1965; H. GIESE, *Der homosexuelle Mann in der Welt*, Stuttgart 1964; C. BERG (Hrsg.), *Homosexuality*, London 1958; D. W. CORY, *Homosexuality. A cross cultural approach*, New York 1956; A. C. KINSEY, *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, Berlin 1964; ders., *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Berlin 1963.

lich 3 Prozent an, dann leben in Amsterdam (800 000 Einwohner) etwa 24 000 Homosexuelle, in den Niederlanden (10 Millionen Einwohner) insgesamt 300 000. Etwa 30 Prozent der Niederländer sind katholisch; demnach leben in den Niederlanden 100 000 katholische Homosexuelle. In einer Pfarrei von 4 000 Seelen muß der Pfarrer mit 120 homosexuellen Pfarrkindern rechnen, aber ich glaube kaum, daß sich jeder Pfarrer dieser Tatsache bewußt ist. Die Frage wird noch brennender, wenn wir einmal an unseren Freundes- und Bekanntenkreis denken. Mir ist nicht bekannt, ob die Soziologie sich jemals mit der Frage beschäftigt hat, wie groß durchschnittlich die Zahl der Menschen ist, die wir näher kennenlernen und mit denen wir Umgang haben; aber ich glaube, man kann ruhig behaupten, daß jeder von uns Menschen kennt, von denen er nicht im geringsten vermutet, daß sie homosexuell sind. Fragen wir nach den Behandlungsmöglichkeiten der Homosexualität, dann stoßen wir zunächst auf die praktische Unmöglichkeit einer individuellen Therapie von 3 Prozent der Bevölkerung, ganz abgesehen davon, ob der Wunsch nach Behandlung beim einzelnen vorhanden ist oder nicht. Genausowenig wie bei der ›Volkskrankheit‹ Neurose denken wir hier an eine Art geistlicher, religiös-seelischer Gesundheitsfürsorge als eine Möglichkeit der Einflußnahme. Es besteht jedoch von vornherein ein auffallender Unterschied zur Neurose, wenn man die soziologischen Gesichtspunkte der Homosexualität untersucht; denn die Gruppe der homosexuellen Menschen stellt eine soziologisch gekennzeichnete Minderheit dar mit allen Folgen, sowohl für die Gruppe als Ganzes als auch für jedes einzelne Individuum gesondert. Einigen Forschern zufolge kann man bei ihnen die gleichen sekundären Folgen feststellen wie bei anderen Minderheiten, z. B. den Negern oder Juden. Ein beträchtlicher Teil der individuellen Problematik wäre behoben, wenn es der kirchlichen Gesundheitsfürsorge gelingen könnte, die Tabuierung, die bis jetzt noch so stark auf der Homosexualität lastet, zu verringern oder abzubauen. Gleichzeitig betreten wir damit das Terrain der Prävention, denn nicht nur die sekundären Reaktionen würden auf diese Weise vermieden werden, auch die Voraussetzungen, daß es nicht zu einer homosexuellen Entwicklung kommt, würden hierdurch günstig beeinflußt werden. In der Erziehung strebt man noch zu sehr danach, durch Furcht und Angst Ordnung in das sexuelle Triebleben zu bringen, und als Folge davon errichtet man gegenüber der Sexualität ganz allgemein eine Abwehrhaltung. Das Resultat solcher Bemühungen kann u. U. Homosexualität sein. Neben der Aufmerksamkeit, die die religiös-seelische (kirchliche) Gesundheitsfürsorge der Erziehung schenken sollte, hätte diese sich auch für die Aufklärung derjenigen zu interessieren, die außerdem noch für die Erziehung

verantwortlich sind, für Hilfe und Führung des Mitmenschen, wobei ich an Ärzte, Lehrer, Jugendleiter, Fürsorger, Mitarbeiter der Gefangenen- und Entlassenenfürsorge und an Vertreter der Justiz denke.

Das Problem der Unmöglichkeit einer individuellen Behandlung aller Homosexuellen ist praktisch nicht vorhanden, weil ja nur ein kleiner Prozentsatz überhaupt behandelt werden möchte, nämlich nur die Gruppe derjenigen, die auf irgendeine Weise entweder mit sich selbst oder innerhalb ihrer partnerschaftlichen Beziehungen oder mit der Gesellschaft in Konflikt stehen, und von dieser Gruppe auch wiederum nur ein Teil. Man kann diese Gruppe in drei Kategorien unterteilen: in diejenigen, die den Wunsch äußern, heterosexuell zu werden; in diejenigen, die homosexuell bleiben wollen oder bei denen eine Umkehrung in der Objektwahl unmöglich ist, die aber gerne sähen, wenn sich ihre persönliche und gesellschaftliche Anpassung verbessern ließe; und in diejenigen, die wegen ihrer ständigen Konflikte mit der gesellschaftlichen Ordnung Beistand für die Regulierung ihrer Sexualität benötigen (vor allem die Pädophilen). Bei der Behandlung sollte man nicht nur den Wünschen, sondern auch den individuellen Möglichkeiten des betreffenden Patienten Rechnung tragen. Selbstverständlich sollte der Wahl der Therapieart eine ausführliche diagnostische Exploration vorausgehen.

Die älteste Therapie ist die Strafe, die jedoch nur wirken kann, wenn Furcht erweckt wurde. Außer einer gelegentlichen besseren Selbstkontrolle ist ihr Erfolg – wie jeder weiß – gleich Null. Was die hormonale Behandlung betrifft: Beim Mann läßt sich die Libido mittels weiblicher Hormone dämpfen – eine Änderung der Objektwahl erreicht man damit nicht. Man kann Lynoral nehmen, Stilboestrol oder Ovestin, neuerdings auch Orgasteron, das in bezug auf die sekundären Geschlechtsmerkmale weniger Nebenwirkungen aufweisen soll. Man kann diese Mittel Pädophilen und Ephebophilen verordnen, die mitunter infolge drohender gerichtlicher Maßnahmen in sexuelle Schwierigkeiten geraten können. Das ist dann eine Art hormoneller Kastration. Bei solchen Homosexuellen, die ausschließlich mit Jugendlichen Kontakt suchen, wird man eine Kastration als *ultimum refugium* in Erwägung ziehen, bei der eine ›Probeentmannung‹ mittels Hormonbehandlung wohl vorab indiziert erscheint.

Die Verabfolgung von Dehydro-Iso-Androsteron erweckte anfänglich einige Hoffnung, als aus England bekannt wurde, das Mittel habe bei Homosexuellen vereinzelt eine Umstimmung der Triebrichtung bzw. Änderung der Objektwahl bewirkt. Hellinga, der es zusammen mit mehreren Nervenärzten verabfolgte, hatte damit keinen Erfolg. Niehans, der Vertreter der Zellular-Therapie, versuchte, durch Injektion großer Mengen Testeszellen eine Um-

stimmung herbeizuführen. Es soll ihm in einer gewissen Zahl von Fällen gelungen sein.

Die Ehe, grundsätzlich keineswegs als therapeutische Einrichtung geschaffen, ist dies auch sicher nicht für Homosexuelle, was leider allzu oft übersehen wird, nicht nur von den Eltern der Homosexuellen, sondern auch von Seelsorgern. Bei stark bisexuell Veranlagten ist sie oft der Anlaß zu den größten Konflikten, da nur wenige imstande zu sein scheinen, ihre homosexuellen Neigungen vollständig zu unterdrücken. Außerdem übt ein unbefriedigender heterosexueller Kontakt einen verstärkten Triebimpuls in homosexueller Richtung aus, wo sich der Betreffende von einem entsprechend veranlagten Partner erst eine wirkliche Befriedigung erhofft.

Schließlich die *Psychotherapie*, da wiederum besonders die *Psychoanalyse*: Schon Freud schrieb über sie, daß seiner Erfahrung nach die Behandlung der Homosexualität immer schwierig bleiben dürfte.

In der Regel kann der Homosexuelle sein Lustobjekt nicht preisgeben, und es gelingt nicht, ihn davon zu überzeugen, daß er das, was er jetzt losläßt, bei einem anderen, heterosexuell erwählten Objekt wiederfinden wird. Meistens dürften, nach Freud, die Motive, die mit der Angst vor sozialen oder gesetzlichen Schwierigkeiten zusammenhängen, nicht übermäßig stark sein. Er glaubt, man könne nur dann einigen Erfolg erwarten, wenn die Fixierung an die homosexuelle Objektwahl noch nicht stark ist oder wenn noch ausreichende Reste von Möglichkeiten für eine heterosexuelle Wahl vorhanden sind.

Oft wird man zweckmäßigerweise zuerst einmal eine Versuchsanalyse beginnen mit der doppelten Zielsetzung: Erkundung zur Erstorientierung und Möglichkeiten einer Therapie. Manchmal wird der Rat nötig sein, gleichzeitig heterosexuelle soziale Kontakte zu suchen und aktiv zu werden. Die ›gefährliche‹ Situation darf nicht gemieden werden, genausowenig wie bei der Behandlung der Phobie. Rubinstein erblickte in der Pädophilie, deren Behandlung gerade in sozialer Hinsicht so wichtig ist, die größten Schwierigkeiten. Mitunter läßt sich durch Therapie bei dieser Gruppe von Homosexuellen ein größerer Grad von Reife erzielen, wobei dann zugleich das Alter des erwählten Objektes ansteigt.

Neben individueller Therapie versucht man auch Gruppentherapie. Einige Autoren meinen, man solle diese am besten mit Gruppen durchführen, die ausschließlich aus Homosexuellen bestehen, weil man sonst bei den übrigen zuviel Abwehrgefühle hervorruft. Man wird bei einer solchen Gruppentherapie erleben, daß die Rationalisierung, die bei einigen besteht: Homosexualität sei eine erstrebenswerte Lebensweise, von den Mitgliedern der Gruppe gegenseitig zerstört wird, woraufhin Angst entsteht und der Wunsch, sich zu ändern.

Wenn im Hinblick auf eine Änderung der Objektwahl von einer Behandlung kein Erfolg zu erhoffen ist, können wir noch oft durch Rat und Unterstützung viel erreichen, indem wir den Homosexuellen über eine schwierige Zeit hinwegbringen und in ihm auf diese Weise eine bessere gesellschaftliche Anpassung fördern. Eine große Rolle kann dabei die Beseitigung krankhafter Schuldgefühle spielen. Ein Rat im Hinblick auf eine richtige Berufswahl, Wechsel am Arbeitsplatz, ein Rat, wie man seine Freizeit sinnvoll verbringt, können günstigen Einfluß ausüben. Mitunter kann Verbindungsaufnahme mit der Ehefrau, mit dem Freund oder mit den Eltern dringend angezeigt sein. Wir kommen damit bereits auf das Gebiet, das nicht nur dem Arzt, sondern sehr oft noch anderen Instanzen, vor allem der Arbeitsvermittlung, der Gefangenen- und Entlassenenfürsorge im allgemeinen als Arbeitsbereich vorbehalten sein sollte.

Auch für den Seelsorger öffnet sich hier ein besonderes Arbeitsfeld.³ Den Ratsuchenden innerlich wirklich als Mensch anerkennen, ihm nicht in erster Linie moralisierend gegenüberzutreten, ein Auge für das zu haben, was hinter seinem Dasein steht – das alles sind gute Voraussetzungen, mit ihm in Kontakt zu kommen, damit eine Möglichkeit geschaffen werden kann, daß er (oder sie) sich als vollwertiges Glied unserer Kirche fühlt, ganz gleich, was er ist oder wie er veranlagt ist – und nicht aus dem Gefühl heraus: ›trotz‹ seiner Homosexualität!

Eine der bekanntesten belletristischen Abhandlungen, in der Homosexualität vorkommt, ist die Novelle ›*Der Tod in Venedig*‹ von Thomas Mann. In ihr verliebt sich der alternde Schriftsteller Gustav von Aschenbach in den wie ein junger Gott aussehenden polnischen Knaben Tadzio. Über Homosexualität (Pädophilie) meditierend, schreibt er dann: »Es ist kein Segen bei ihr als der der Schönheit, und das ist ein Todesseggen. Ihr fehlt der Segen der Natur und des Lebens, das möge ihr Stolz sein, ein allerschwermütigster Stolz, aber sie ist gerichtet damit, verworfen, gezeichnet mit dem Zeichen der Hoffnungslosigkeit und des Widersinns.«

Diese Worte spiegeln etwas von der Wehmut wider, von der das Dasein des homosexuellen Menschen so voll sein kann.

³ T. BOVET (Hrsg.), *Sinnerfülltes Anders-Sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen*, Tübingen 1959.

Josef Vermeulen
Pastoral-
theologische
Gesichtspunkte
der Homosexualität

I. Problemstellung

Ich möchte zunächst einiges über die seelsorgerliche Behandlung der Homosexuellen ausführen, deren Leiden praktisch unheilbar zu sein scheint. Wir meinen also die Personen, bei denen eine Veränderung in heterosexueller Richtung durch die heute zur Verfügung stehenden Mittel als ausgeschlossen betrachtet werden muß. Das Urteil darüber, ob und wie häufig das der Fall ist, muß den Fachleuten überlassen bleiben. In medizinisch-psychiatrischen Angelegenheiten ist weder der Moralthologe noch der Seelenhirte zuständig. Um noch weitergehenden Mißverständnissen vorzubeugen: Wir denken jetzt nicht in erster Linie an Menschen, bei denen die homosexuelle Triebrichtung mehr oder weniger latent bleibt, sondern an diejenigen, die in mehr oder weniger kontinuierlichen, stark sexuell gefärbten Freundschaften einen Ausweg gesucht haben.

A. Poslavsky sagt von diesen Menschen, daß sie »die Homosexualität als einen Bestandteil erfahren, der zutiefst in ihrem Wesen verankert ist, daß sie dieselbe als für alle Zukunft feststehend ansehen, während ihr religiöses Bewußtsein wenig oder überhaupt nicht von ›neurotischen‹ Elementen tangiert wird. Und gerade im Hinblick auf diese Menschen, für die der Arzt oft wenig tun kann, hat der Pastor eine äußerst wichtige Aufgabe: Hier ist nahezu ausschließlich der Seelsorger zuständig.«¹

Dieses Zitat eines kundigen Arztes möge genügen, um zu verdeutlichen, daß wir hier nicht eine unwirkliche oder konstruierte Kasuistik abhandeln, sondern eine uns von einem Arzt überwiesene Gruppe von Menschen.

Es ist wohl zutreffend, wenn wir hier an sexuell gefärbte Freundschaften sowohl unter Männern als auch unter Frauen denken. Zwar würde ich persönlich aus meiner Praxis geneigt sein zu bestätigen, was Poslavsky im gleichen Zusammenhang anmerkt, daß nämlich bei den Frauenfreundschaften das Streben nicht so sehr auf einen weiblichen Partner abzielt als vielmehr auf die Intimität mit einer Mutterfigur; und um diese Intimität zu erreichen, nehmen sie den sexuellen Kontakt sozusagen mit in Kauf.²

Jeder, der eine Zeitlang in die Praxis der Seelsorge hineingeschaut hat, weiß, daß sich solche Menschen an den Pastor um Rat, Hilfe und Ermutigung wenden. Als Seelsorger frage ich mich und meine Mitbrüder im Amt: Gibt es hierfür Richtlinien? Roscam Abbing meint dazu: »Übrigens ist es sehr schwer, hierfür nähere Anweisungen zu erteilen. Was verstehen wir unter ›homosexuellen Handlungen‹?«³ Einige sind eher homophil als homosexuell. Muß

¹ A. POSLAVSKY, *Zielszorg aan hen die homosexueel zijn. Het medisch aspect*, Den Haag 1959, 134.

² Ebd.

³ P. J. ROSCAM ABBING, *Zielszorg aan hen die homosexueel zijn. Het Pastoraal aspect*, Den Haag 1959, 152. Vgl. auch H. THIELICKE, der

man Freundschaften zwischen diesen und jenen mißbilligen? Es fehlt ihnen ja nicht ein erotisches Element. Und es können große Gefahren damit verbunden sein. Aber ich habe es doch mehr als einmal gewagt, zwei solcher Freunde nicht anzuklagen oder ihnen von ihrer Freundschaft nicht abzuraten.

Hier berührt uns stark das vorsichtige Tasten nach größerer Anerkennung und nach einer etwas positiveren pastoraltheologischen Haltung. Gelingt es uns, auf diese etwas kompliziertere Situation noch etwas näher einzugehen? Es dürfte besonders für den Seelsorger in der Praxis wertvoll sein; denn wie oft sieht er sich solchen Fällen gegenüber! Gleichzeitig könnten wir diese spezielle Problematik, wenn möglich, als Testfall für den allgemeinen pastoraltheologischen Zugang zur Homosexualität verwenden.

II. Situationsanalyse

In seinem geduldigen und langmütigen Anhören dessen, was ein Homosexueller ihm zu sagen hat, entdeckt der Seelsorger möglicherweise, daß, »wer homosexuell ist, die eigenen Gefühle für den anderen des gleichen Geschlechts als natürlich empfindet und in vielen Fällen sogar als schön und sauber; der Betreffende hat sodann die Neigung, aus der Echtheit und dem Adel dieses Gefühls abzuleiten, daß hinter diesen Gefühlen und hinter dem Nachgeben gegenüber diesen Gefühlen Gott stehen müsse. Bei homosexuellen Männern wird diese Neigung noch durch die ihnen eigene stärkere Weiblichkeit verstärkt.«⁴

Tatsächlich erleben viele Homosexuelle, die sich an einen Seelsorger wenden, ihre Gefühle, ihre Triebrichtung, die Weise, in der sie mit dem Partner, dem Freund bzw. der Freundin, verkehren, als etwas, was gut und moralisch zu verantworten ist. »Für sie alle ist es von größter Bedeutung, daß sie ihre eigenen Gefühle nicht länger – bewußt oder unbewußt – als Quelle der Offenbarung betrachten, sondern daß sie lernen, nach *Gottes* Offenbarung zu fragen, nach seinem Willen, notfalls distanziert von den eigenen Gefühlen und so objektiv wie möglich.«⁵

Man muß also aufklären, belehren. Man muß die Diskussion über dieses »für sie fremdartige Verbot, der homosexuellen Neigung nachzugeben« mutig wagen.⁶ Eine zielbewußte seelsorgerliche Methode wird mit Ge-

sich angesichts des harten Urteils von K. BARTH fragt, ob dieser jemals einem Homophilen seelsorgerliche Hilfe gewährt hat (*Erwägungen der evangelisch-theologischen Ethik zum Problem der Homosexualität und ihrer strafrechtlichen Relevanz*, in: *Sexualität und Verbrechen*, Hamburg 1963, 48f.

⁴ A. a. O. 144.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

duld möglicherweise etwas erreichen können. Aber – wird das immer und bei jedem gelingen? Wir neigen dazu – wiederum aufgrund einiger praktischer Erfahrungen –, hier ein vorsichtiges Fragezeichen zu setzen.

Erklärungen und Vorhaltungen prallen ab, nicht an der Widerspenstigkeit, sondern – so möchte man annehmen – an einer Unfähigkeit, den Gedankengang zu übernehmen. Der Gesprächspartner hört wohl zu, er konzentriert sich, er folgt dem Gedankengang, aber am Ende seufzt er auf: Und doch! Er drängt weiter: Bin ich etwa schlecht, weil ich überzeugt bin, ›vor Gott und meinem Gewissen‹ recht gehandelt zu haben, wenn ich überzeugt bin, ohne schwere Schuld zu sein – auch wenn ich weiß, daß die Kirche mir sagt, Gott verbiete es?

Erhebt sich hier nicht die Problematik der ›conscientia invincibiliter erronea‹, des unüberwindlich irrenden Gewissens?

Wir wollen einmal versuchen, die Elemente eines solchen Falles analysierend vor uns auszubreiten:

1. Zunächst wird die Lage als naturgegeben, als unlöslich mit der betreffenden Person verbunden, erfahren.

2. Als Folge davon ruft das ›Anderssein als die meisten anderen‹ starke Einsamkeitsgefühle hervor. Mehr noch als bei der gesellschaftlichen ›Apartheid‹ besteht hier ein ständiges innerliches Sich-vollkommen-fremd-Fühlen gegenüber den tiefen menschlichen Dingen, die in ihrer Äußerlichkeit als völlig selbstverständlich vorausgesetzt werden.

3. Dann lernt man endlich, nach langer Zeit der Ungewißheit, einen Partner kennen.

4. Man hofft, mit ihm gemeinsam ein Leben in Freundschaft, im Austausch alles Guten, der Gedanken, Gefühle, Wünsche und Erwartungen aufbauen zu können.

5. Das Leben hat wieder einen Sinn erhalten. Es öffnet sich wieder eine Zukunft menschlichen Wagens, des Sich-Aussprechens und Verstanden-Werdens und des Verstehens dessen, was der andere will.

6. Aber dann kommt die Kirche, die mit Autorität Gottes Willen verkündet, und diese Kirche klagt den Menschen an und droht, ihn in die frühere Aussichtslosigkeit zurückzustoßen. Man weiß, wie hart die Kirche sein kann, wenn sie offiziell wird! Die instinktive Abwehrreaktion des Homosexuellen wendet sich gegen die offiziell-kirchlichen ›Erklärungen und Vorhaltungen‹. Irrt nicht diese Kirche, wenn sie Dinge behauptet, die dem persönlichen Gewissen des Homosexuellen derartig zuwiderlaufen?

7. Was im vorigen Punkt gesagt wurde, kann eine langdauernde innere Unsicherheit und einen harten Kampf verursachen. An einem Tag ist die Kirche der Verlierer, am nächsten Tag scheint sie wieder mehr der Gewinner zu sein. Aber das Leben geht weiter, und die Erfahrung scheint immer wieder und unbeirrbar zu bestätigen, daß

es so gut ist, wie es in seiner (des Homosexuellen) Natur liegt. Die Autorität der Kirche verblaßt, mitunter noch begleitet von schmerzlichem Heimweh, doch eine neue und feste Gewissensüberzeugung nistet sich im Herzen ein. In den Fällen, in denen der Seelsorger dazu neigt, ein derartig irriges Gewissen anzunehmen, hat dieses Urteil außerordentlich ernsthafte Konsequenzen für die sakramentale Praxis. Wie vorsichtig der Seelsorger auch immer sein muß – er kann sich doch andererseits wiederum nicht den allgemeinen Regeln der Moraltheologie und deren Anwendung entziehen. Das bedeutet, daß dort, wo nach seinem klugen und abgewogenen Urteil subjektiv nicht schwer gesündigt wurde, grundsätzlich keine Notwendigkeit besteht, die Absolution vor einer Zulassung zur heiligen Kommunion zu erteilen.

Dennoch müssen sicherlich einige pastoraltheologische Einschränkungen gemacht werden, um einer unbesonnenen Anwendung dieser Regel bei diesem heiklen Thema zuvorzukommen. Man sollte einen solchen Menschen vernünftigerweise dazu bringen, seine Einstellung zum Leben mit einem erfahrenen und weisen Menschenführer zu besprechen. In der Folge sollte man nicht nachlassen, gründlich zu untersuchen, ob der Irrtum nicht einer besseren Einsicht weicht – mit anderen Worten: Man sollte nicht leichtfertig auf ein irrendes Gewissen schließen. Daß das nur so geschehen sollte, daß man den Ratsuchenden nicht mit Verständnislosigkeit überschüttet (was häufig noch geschieht), und selbstverständlich ohne Schimpfwörter des Straßensjargons (was leider auch immer noch geschieht), sondern durch geduldiges Hinhören auf die ehrliche Überzeugung des Gegenübers, versteht sich nach allem, was ich bisher ausführte, eigentlich von selbst. Anschließend sollte der Seelsorger die richtige Anweisung geben, wie der Betreffende mit seinem Leiden Gott zugewandt leben kann. Es ist auch sehr wichtig, die Reaktion der anderen Seite zu berücksichtigen, des Partners, der durch die freundschaftliche Beziehung mitbetroffen ist. Der Seelsorger trachte deshalb danach, den anderen zur Einsicht zu bringen, daß ein Leben mit einem derartigen Leiden besondere Gewissensnot hervorrufen kann, aber nicht unbedingt Untreue gegenüber Gott und seiner Kirche bedeuten muß. Zum Schluß dränge er bei seinem Beichtkind auf Diskretion. Leider wird viel zu oft übersehen, daß Seelenführung eine streng individuelle Angelegenheit ist, die nicht vorschnell verallgemeinert werden kann.

III. Kirchliche Stellungnahme in der Vergangenheit

Ehe wir die Behandlung unseres Testfalles abschließen, sollten wir noch einige Anmerkungen allgemeiner Art machen. Die in dieser Hinsicht ›normal‹ veranlagten Menschen, aber auch die Homosexuellen selbst, sollten verstehen, daß kein differenziertes Urteil der Kirche über

die Homosexualität möglich war, ehe die modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse reif waren. Nur durch wissenschaftliche Untersuchungen kann eine Kultur und kann auch die Kirche zu der Einsicht gelangen, daß sie früher – jedenfalls über eine beträchtliche Zahl solcher Menschen, die an der Homosexualität leiden – zu hart geurteilt hat. Es ist ein Ringen, das noch nicht beendet ist; wie sollen der Theologe, der Dogmatiker, der Moraltheologe, der Pastoraltheologe die so sicher scheinende biblische Erkenntnis, daß Gott den Menschen als Mann und Frau erschuf, mit dem Verständnis für diejenigen verbinden, die ohne irgendwelche persönliche Schuld entdecken, daß sie mit einer Anomalie behaftet sind, die gegen den tiefen Sinn von Gottes Schöpfung gerichtet ist! Die scharfe Zurückweisung der Homosexualität, die die Kirche immer wieder aus der Heiligen Schrift lesen zu müssen glaubte, führt auch bisweilen heute noch zu Verlautbarungen, die vielleicht differenzierten Auffassungen nicht mehr entsprechen, welche die wissenschaftliche Besinnung (wenn auch mit noch sehr viel Unsicherheit vermischt) nunmehr nach sich zieht. Es ist jedoch eine sehr wesentliche Frage – meines Wissens erst von Ridderbos aufgeworfen –, ob die in der Bibel verurteilte Homosexualität wirklich die gleiche ist wie die, der wir in unseren Tagen auf so mannigfaltige Weise begegnen. Es dürfte sehr erwünscht sein, diesen und andere Punkte der christlichen Tradition einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen.

IV. Gleichgeschlechtliche ›Freundschaften‹

Roscam Abbing⁷ und die wenigen, die sich mit der pastoraltheologischen Problematik auseinandergesetzt haben, beschäftigen sich auch mit jener anderen Gruppe, bei der die Betonung auf Freundschaften liegt, die überwiegend seelisch gefärbt sind.

Gerne gebe ich hierzu noch meine persönliche Meinung als Pastoraltheologe. Ich unterstelle also, daß es hierbei um Menschen geht, die innerhalb ihrer Beziehungen mit gefühlsmäßig in ähnlicher Weise eingestellten Menschen gleichen Geschlechts zu einer persönlichen Integration gelangen wollen. Folglich setze ich voraus, daß es hierbei nur relativ sporadisch zu sexuellen Handlungen kommt. Auf jeden Fall werden diese Handlungen als solche von ihnen nicht bewußt angestrebt.

Die erste Schwierigkeit betrifft eine der gemachten Unterstellungen. Vielleicht sehe ich alles zu einfach, zu primitiv, aber ich möchte die Frage doch gerne einmal stellen: Bilden die sexuellen Handlungen nicht einen integrierenden Bestandteil solcher Freundschaften? Menschen, die besser informiert sind als ich, erklären jedoch, daß das nicht der Fall sein muß. Es scheint in einzelnen Fällen möglich zu sein, die Freundschaft auf ein ausgeglichenes und doch

affektiv-warmes Niveau zu bringen, wobei dann sexuelle Handlungen einen mehr oder weniger zufälligen Charakter annehmen können.

Sogleich aber drängen sich verschiedene moraltheologische Forderungen in den Vordergrund der Betrachtung und wollen pastoraltheologisch mit Vorrang behandelt werden. Auf der einen Seite: Ist eine solche Freundschaft nicht notwendigerweise *immer* nächste Gelegenheit zur Sünde und Verführung zu sexuellen Handlungen? Doch andererseits: Darf man das große Gut, das die Freundschaft darstellt – und ganz gewiß doch für derartig einsame Menschen –, solcherart beurteilen, auch wenn damit unter den gegebenen Umständen ein derartiges Risiko verbunden ist?

Ich persönlich neige aufgrund des Urteils von Fachleuten dazu, in den genannten Fällen der letzten Überlegung den Vorrang zu geben.

V. Pathologische Fälle von Homosexualität

Abschließend noch eine Bemerkung zu ausgesprochen pathologischen Situationen. Gemeint sind Fälle, bei denen man sowohl aufgrund längerer persönlicher Gespräche als auch aufgrund sachverständigen Urteils zu der Auffassung gelangt, daß die sexuellen Handlungen einen ausgesprochen zwanghaften Charakter angenommen haben. In diesem Falle sollte die alte Moralregel, die von Papst Pius XII. aufs neue formuliert wurde, als Leitfaden der seelsorgerlichen Behandlung dienen können: »tolérer ce qui pour l'instant demeure inévitable« – tolerieren, was für den Augenblick nicht zu vermeiden ist⁸.

Inwieweit als Folge derartiger Auffassungen eine Heilung zu erwarten ist (indem eine schwere, übermenschliche Belastung aufgehoben werden kann, wobei sich vielleicht nach der schmerzlichen Erfahrung der in der Natur liegenden Leiden und Mängel ein gewisser innerer Friede einstellt), ist eine Frage, die den Seelsorger sehr wohl angeht. Doch für sich betrachtet, betrifft sie wohl eher den therapeutischen Fachmann. Der Seelsorger wird sich mit dem Menschen, der in Not ist, freuen, sollte die erste Annahme zutreffen. Aber auch im zweiten Falle bleiben sein Trost und seine Hilfe sicher ebenso unentbehrlich.

(Übersetzt von Johannes Werres)

⁸ PIUS XII., *Über die Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapeutik. Ansprache an die Teilnehmer des 5. internationalen Kongresses für Psychotherapie und klinische Psychologie*, in: *Herder-Korrespondenz* 7 (1952/53) 353–357.

Memorandum zur pastoraltheologischen Ausbildung der Theologiestudenten*

I. Grundkonzeption

1. Terminologische Vorüberlegung

Im Sinne einer pragmatischen Sprachregelung wird hier unter *Pastoraltheologie im engen Sinne* die wissenschaftliche Lehre vom gesamten Vollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation und in die nahe Zukunft hinein verstanden. *Pastoraltheologie im weiten Sinne* wird als eine Art Sammelbegriff aufgefaßt für die theologischen Teildisziplinen, die sich mit dem Vollzug der Kirche in der Gegenwart und in die Zukunft hinein befassen, so vor allem für die Pastoraltheologie im engen Sinne, die Liturgik, die Katechetik und die Homiletik.

2. Aufgabe der Pastoraltheologie

Die Pastoraltheologie stellt eine eigene wissenschaftliche Disziplin dar mit einem Materialobjekt (dem Vollzug der Kirche), einem eigenen Formalobjekt (dem Vollzug der Kirche in der Gegenwart und nahen Zukunft) und eigenen Methoden. Die Pastoraltheologie hat darüber zu reflektieren, wie sich die Kirche auf allen Ebenen ihres Vollzuges heute und morgen zu ereignen hat. Bei ihren Überlegungen geht sie dabei von zwei Ausgangspunkten aus. Auf der einen Seite bedarf sie einer ekklesiologischen Grundlegung, d. h., sie besinnt sich auf die Grundstrukturen und Grundfunktionen, die der Kirche durch die Offenbarung vorgegeben sind. Auf der anderen Seite muß sie sich stützen auf eine vertiefte Erkenntnis der Gegenwartssituation, der gesellschaftlichen Strukturen und Tendenzen. Von diesen beiden Ausgangspunkten aus wird die Möglichkeit geschaffen, in kritischer und normativer Besinnung der Kirche als ganzer und ihren einzelnen Gliedern Hilfe zu bieten für einen möglichst sachgerechten und theologisch legitimen Vollzug dieser Kirche.

Aus dieser Sicht ergeben sich die Schwerpunkte der pastoraltheologischen Aufgabenstellung. Sie hat zu reflektieren über die Grundfunktionen der Kirche heute und über die Glieder der Kirche, die diese Funktionen auszuüben haben. Dabei hat sie Prinzipien zu entwickeln, wie sich dieser Vollzug heute und morgen zu gestalten hat.

Besondere Aufmerksamkeit wird sie dabei dem Vollzug der Kirche in der Gemeinde und in der Diözese zuwenden. Sodann wird sie zu reflektieren haben über den Vollzug der Kirche in den Grundsituationen des Menschen von heute, d. h. über die Eingliederung des einzelnen in die Kirche, über das Glaubensleben der Glieder der Kirche, über Ehe und Familie als Vollzug dieser Kirche, über die Versöhnung der Kirche mit den Sündern, über die Kranken usw.

Es versteht sich von selbst, daß angesichts einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation, die sehr intensiv durch den sozialen Wandel geprägt ist, und angesichts auch des ausgeprägten innerkirchlichen Wandels, der im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil festzustellen ist, der Pastoraltheologie eine Fülle von Aufgaben erwachsen.

3. Verhältnis von Theorie und Praxis

Das nahe Verhältnis der Pastoraltheologie zur pastoralen Praxis, ja überhaupt zum konkreten Vollzug der Kirche, ist ein Charakteristikum der Pastoraltheologie als Wissenschaft. Dies bedeutet zunächst einmal, daß die pastoraltheologische Wissenschaft von vornherein auf diesen konkreten Vollzug hingeeordnet ist, von dort her aber auch immer wieder neue Fragestellungen und auch befruchtende Erfahrungen und kritische Korrekturen erfährt. Wichtig ist darum, daß eine kritische, analytische und normative Reflexion über die Praxis gerade von der Praxis aus unbedingt erforderlich ist, den Kern der Pastoraltheologie ausmacht und sie sich gerade als solche als Wissenschaft erweist. Ihre Nähe zur Praxis steht also ihrem wissenschaftlichen Charakter nicht im Wege, sondern ist für ihr Wesen konstitutiv, allerdings unter der unabdingbaren Voraussetzung, daß die Pastoraltheologie sich nicht in einer Pastoraltechnik oder einer Sammlung von Rezepten erschöpft, sondern aufgrund des theologischen Selbstverständnisses der Kirche und einer theologischen Analyse der Gegenwartssituation über den gesamten Vollzug der Kirche kritisch und normativ mit wissenschaftlicher Methodik reflektiert.

4. Ausbildungsziel

Das Ziel der pastoraltheologischen Ausbildung besteht darin, die Theologiestudenten fähig zu machen, später ein kirchliches Amt – in welcher Form auch immer – zu übernehmen. Dabei ist sowohl an die Priester- wie Laientheologiestudenten gedacht. Was die Priestertheologiestudenten betrifft, so ist das normale Ausbildungsziel der Gemeindepriester, d. h. der Priester, der später im Dienste einer Gemeinde wirken soll. Gemäß dem Dekret über die Ausbildung der Priester »müssen alle Bereiche der Ausbildung, der geistliche, intellektuelle und disziplinäre, harmonisch auf dieses pastorale Ziel hingeeordnet werden« (Nr. 4).

* Verabschiedet vom Beirat der deutschsprachigen Pastoraltheologenkonferenz am 26. 5. 1968

I. Pastoraltheologische Ausbildung an den theologischen Fakultäten bzw. den entsprechenden Lehranstalten

1. Pastoraltheologische Lehrstühle

Während früher und zum Teil heute noch die Pastoraltheologie einschließlich ihrer Teildisziplinen nur von einem einzigen Ordinarius oder überhaupt nur am Priesterseminar doziert wurde, ergibt sich heute die dringende Notwendigkeit, die bisher vor allem in München, Regensburg und Wien realisiert ist, drei pastoraltheologische Lehrstühle zu errichten. Die beste Aufteilung der pastoraltheologischen Einzeldisziplinen scheint dabei folgende zu sein: 1. Pastoraltheologie im engen Sinne, 2. Liturgik, 3. Kerygmantik (Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik).

2. Pastoraltheologisches Institut

Um aber die Einheit dieses Faches zu wahren, erscheint es sehr wichtig, diese drei Lehrstühle zu einem einzigen pastoraltheologischen Institut unter kollegialer Leitung der drei Ordinarien zu vereinigen. Auch von praktischen Gesichtspunkten aus legt sich eine solche Zusammenlegung nahe: Gemeinsame Bibliothek, gemeinsame Räume, Einsparung von Personal, Möglichkeit der gegenseitigen Vertretung bei Freisemestern usw. Darüber hinaus könnten dann aber auch gemeinsame Lehrveranstaltungen und gemeinsame Forschungsprojekte leichter durchgeführt werden.

3. Ergänzende pastoraltheologische Wissenschaft

Zu einer gediegenen pastoraltheologischen Ausbildung gehört heute unbedingt ein gewisses Maß an soziologischem und psychologischem Wissen. Es ist deshalb notwendig, daß Pastoralsoziologie und Pastoralpsychologie durch je einen Lehrbeauftragten oder wissenschaftlichen Rat doziert werden. Dazu können noch Lehraufträge kommen für Kirchenmusik, Kirchenbau, Pastoralmedizin, Stadtseelsorge, Landseelsorge usw. Solche Lehraufträge sind besonders wichtig für das Spezialstudium (s. II, 7).

4. Integration der Pastoraltheologie in die gesamte Theologie

Wichtig ist es, daß die pastoraltheologische Ausbildung in die gesamte theologische Ausbildung integriert ist. Dies bedeutet vor allem, daß auch alle anderen theologischen Disziplinen eine gewisse pastoraltheologische Ausrichtung erfahren, Übergänge aufzeigen von ihren Ergebnissen zur pastoralen Theorie und Praxis, auf die pastoraltheologische Relevanz ihrer Erkenntnisse hinweisen, während andererseits die Pastoraltheologie selbst ausgehen muß von und aufbauen muß auf den Erkenntnissen der anderen theologischen Disziplinen. Eventuell eintretende Überschneidungen sollten weniger gefürchtet werden als ein getrenntes Nebeneinanderherarbeiten.

5. Dauer des Studiums

Um sowohl eine grundlegende theologische Ausbildung wie auch besonders eine gediegene pastoraltheologische Ausbildung zu gewährleisten, erscheint ein 12-semesteriges Studium an einer theologischen Fakultät bzw. einer entsprechenden Lehranstalt (nicht aber einfach in einem Priesterseminar) als unbedingt erforderlich. Zusammen mit einem halbjährigen Pfarrpraktikum (s. III, 8) wird also die gesamte Ausbildung dann $6\frac{1}{2}$ Jahre betragen.

6. Grundstudium

In der pastoraltheologischen Ausbildung soll – wie in der gesamten theologischen Ausbildung – unterschieden werden zwischen dem Grundstudium und dem Spezialstudium. Das Grundstudium ist bestimmt durch die Teilnahme an Pflichtvorlesungen. Es erstreckt sich auf das ganze Studium. Zu diesem Grundstudium gehören folgende pastoraltheologische Vorlesungen, und zwar in dieser Verteilung:

1. Semester:

Pastoraltheol. Grundlegung = 1 Wochenstd.
Pastoralsoziologie = 1 Wochenstd.

2. Semester:

Pastoralsoziologie = 1 Wochenstd.

3. Semester:

Liturgik = 2 Wochenstd.
Pastoralpsychologie = 1 Wochenstd.

4. Semester:

Liturgik = 2 Wochenstd.
Pastoralpsychologie = 1 Wochenstd.

5. Semester:

Katechetik = 2 Wochenstd.

6. Semester:

Katechetik = 2 Wochenstd.

7. Semester:

Homiletik = 2 Wochenstd.

8. Semester:

Homiletik = 2 Wochenstd.

9. Semester:

Praktische Theologie = 1 Wochenstd.

10. Semester:

Praktische Theologie = 1 Wochenstd.

11. Semester:

Praktische Theologie = 1 Wochenstd.

12. Semester:

Praktische Theologie = 1 Wochenstd.

21 Wochenstd.

7. Spezialstudium

Das Spezialstudium, das neben dem Grundstudium Bestandteil der theologischen Ausbildung ist, wird durch die Teilnahme an Wahlpflichtvorlesungen gekennzeichnet. Dem zukünftigen Seelsorger soll zur Pflicht gemacht werden, mindestens eine zweistündige pastoraltheologische Wahlpflichtvorlesung zu hören. Dadurch kann eine dringend notwendige Spezialisierung in der Seelsorge (Stadtseelsorge, Landseelsorge, Jugendseelsorge, Arbeiterseelsorge, Akademikerseelsorge, Ehe- und Familienseelsorge, geistliche Führung usw.) erreicht werden.

8. Aufbaustudium

Das Aufbaustudium setzt das Grund- und Spezialstudium voraus und soll zur Promotion, evtl. zur Habilitation führen. Für bestimmte Funktionen in der Kirche wie vor allem für den akademischen Nachwuchs ist dieses Aufbaustudium von größter Bedeutung.

9. Seminarien, Kolloquien, Tutorien

Die pastoraltheologischen Vorlesungen bedürfen dringend der Ergänzung. Für die Anfangssemester kommen vor allem Tutorien in Frage, in denen Doktoranden und Assistenten den Studenten durch Studienberatung helfen, den Stoff der Vorlesungen durchsprechen und sie in die wissenschaftliche Arbeits- und Denkweise einführen. Dazu müssen Kolloquien und Seminarien treten, in denen in wissenschaftlicher Methodik ein Thema gemeinsam erarbeitet wird. Dem zukünftigen Priester soll der Erwerb eines pastoraltheologischen Seminarscheines zur Pflicht gemacht werden. Auch im Rahmen der Vorlesungen ist es fruchtbar, von Zeit zu Zeit eine Fragestunde einzulegen.

10. Prüfungen

Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie sollten in der ersten Hauptprüfung (nach dem 4. Semester) mündlich, Liturgik mündlich und schriftlich geprüft werden. Katechetik, Homiletik und Pastoraltheologie im engen Sinne sollten in der zweiten Hauptprüfung (nach dem 12. Semester) mündlich und schriftlich geprüft werden. Dabei sollte die zweite Hauptprüfung wenn möglich mit dem staatlich anerkannten Fakultätsexamen identisch sein. Selbstverständlich kann der zukünftige Priester das Thema seiner wissenschaftlichen Arbeit auch aus dem Gebiet der Pastoraltheologie wählen.

III. Pastorale Ausbildung in den Konvikten und Priesterseminarien

1. Arbeitsteilung und Koordination

Zwischen den theologischen Fakultäten bzw. den entsprechenden Lehranstalten und den Theologiekonvikten bzw. Priesterseminarien sollte eine klare Arbeitsteilung, verbunden mit einer engen Koordination, bestehen. Den theologischen Fakultäten bzw. Lehranstalten sollte klar und eindeutig die wissenschaftliche pastoraltheologische Ausbildung zukommen, so daß sich also pastoraltheologische Vorlesungen in den Konvikten bzw. Seminarien erübrigen. Andererseits sollten die Konvikte bzw. Seminarien der praktischen Einübung in den pastoralen Dienst dienen sowie den Kontakt mit der pastoralen Wirklichkeit in Gemeinde und Diözese ermöglichen. Beide Zweige der Ausbildung sind notwendig, beide sind aufeinander angewiesen, beide müßten in echter Zusammenarbeit geleistet werden.

2. Übungen

Das Priesterseminar hat vor allem die Aufgabe, die Vorlesungen in Liturgik, Katechetik und Homiletik durch entsprechende Übungen zu ergänzen und die zukünftigen Priester in ihr pastorales Tun einzuführen. Vor allem in Katechetik und Homiletik ist es wichtig, daß die zukünftigen Priester, vor allem in den höheren Semestern, es allmählich lernen, selbständig Religionsunterricht zu halten und zu predigen. Eigene Übungen für die Praxis der geistlichen Gesprächsführung sind notwendig.

3. Praktika

Zur Ergänzung der wissenschaftlichen Ausbildung und der Übungen sind von den zukünftigen Priestern während der Semesterferien folgende Praktiken verpflichtend zu leisten:

- a) ein 4-wöchiges soziales Praktikum in einer sozial-caritativen Anstalt;
- b) ein 6-wöchiges Betriebspraktikum in einem industriellen Betrieb nach vorheriger Einführung und abschließender Nacharbeit;
- c) ein 4-wöchiges Schulpraktikum mit Volontieren im Volksschulunterricht bei einem Mentor;
- d) ein 4-wöchiges katechetisches Praktikum mit Volontieren und Abhalten von Lehrproben unter Leitung eines Mentors.

Die Praktiken unter a) und b) müßten vor dem 4. Semester, die Praktiken c) und d) müßten vor dem 8. Semester abgeschlossen sein. Dazu könnten noch freiwillige Praktiken treten, etwa in einer Erziehungs- und Eheberatungsstelle usw.

4. Pastorale Arbeit

Es wäre sehr fruchtbar, wenn der zukünftige Priester sofort mit Beginn des ersten Semesters eine zunächst zwar kleine, aber dann immer intensivere Verantwortung im pastoralen Bereich übernehme, etwa in der Führung einer Jugendgruppe, einer Studentengruppe, in der Erfüllung caritativer Aufgaben, in der Mitarbeit in einer Pfarrei usw. Diese laufende pastorale Praxis stellt eine wertvolle Ergänzung in den wissenschaftlichen Studien her, indem sie die zukünftigen Priester während ihres ganzen Studiums dauernd mit den Problemen der Seelsorge konfrontiert.

5. Arbeitsgemeinschaften

Es wäre sehr zu wünschen, wenn innerhalb des Priesterseminars, womöglich auf eigene Initiative der Theologiestudenten, Arbeitsgemeinschaften gegründet würden, die besondere pastorale Probleme wie die Jugendseelsorge, die Arbeiterseelsorge, die Ehe- und Familienseelsorge, die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes usw. behandeln. Solche Arbeitsgemeinschaften sollen von seiten der Fakultäten wie der Seminarien jegliche Hilfe und Unterstützung erfahren.

6. Exkursionen

Ebenfalls zur Ergänzung der pastoraltheologischen Studien sollte eine geplante und systematische Folge von Exkursionen durchgeführt werden. Dies würde sicher dazu dienen, den Horizont der zukünftigen Priester zu weiten und an Ort und Stelle mit informierten und qualifizierten Fachkräften Gespräche über bestimmte gesellschaftliche, politische, kulturelle und seelsorgliche Fragen zu führen.

7. Sprecherziehung

Eine möglichst individuell erfolgende Sprecherziehung müßte das ganze Studium begleiten, damit evtl. aufgedeckte Fehler bis zum Ende der Studienzeit wirklich korrigiert und behoben werden können. Ein entsprechend ausgebildeter Sprecherzieher ist dafür unbedingt erforderlich.

8. Pfarrpraktikum

Nach dem Abschluß des 12-semesterigen Studiums, das in etwa zusammenfallen könnte mit dem Empfang der Diakonatsweihe, sollte ein sechsmonatiges Pfarrpraktikum erfolgen. Die Diakone leben und wirken in dieser Zeit in ausgewählten Pfarreien, kommen aber monatlich zusammen, um ihre Erfahrungen auszutauschen. Auch können in dieser Zeit noch zwei- bis dreitägige Kurse über spezielle seelsorgliche Probleme mit ihnen abgehalten werden. Am Ende dieses Pfarrpraktikums, d. h. also 6 $\frac{1}{2}$ Jahre nach begonnenem Studium, könnte dann die Priesterweihe und die erste Anstellung erfolgen.

IV. Pastorale Weiterbildung

Die Weiterbildung der Priester wird immer dringender. Ohne hier auf dieses Problem ausführlich einzugehen, sei auf zwei Aspekte hingewiesen:

1. Kontaktstudium

Das Kontaktstudium kann auf verschiedene Weise durchgeführt werden. Zum einen ist es wünschenswert, daß bestimmte Vorlesungen und Seminare, vor allem auch in den pastoraltheologischen Fächern, auf die Nachmittagsstunden gelegt werden, so daß auch interessierte Priester, die in der seelsorglichen Arbeit stehen, daran teilnehmen können. Auch die Einrichtung von Ringvorlesungen der theologischen Fakultät sind gerade unter diesem Gesichtspunkt sehr zu begrüßen. Sehr gut wäre es, wenn sich der Vorschlag der »Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten« verwirklichen ließe, daß nach einem Abstand von sechs Jahren die in der Seelsorge tätigen Priester für ein Semester an einer Hochschule weiterstudieren könnten.

2. Besondere Kurse

Darüber hinaus haben sich besonders Kurse (auf 1–2 Wochen) für bestimmte Weihejahrgänge sehr bewährt. Organisatorisch läßt sich dies am besten dadurch lösen, daß die Neupriester, bevor sie ihre erste Stelle antreten, die Kursteilnehmer vertreten.

Symptome

Sex und Moral aus der Sicht der Verhaltensforschung

Man ist versucht zu fragen, was denn Moral, jenes von Darwin selbst – wenn auch in der unbestimmten Formulierung »Moralgefühl« – anerkannte Spezifikum des Humanen schlechthin, mit einem Forschungsgebiet der Zoologie zu tun hat. Die Frage ist um so berechtigter, als man seit geraumer Zeit ganz bewußt nicht mehr von »Tierpsychologie« spricht, um von vornherein jeglichem Verdacht subjektiver Deutung tierischen Verhaltens und der Unterstellung ursächlich wirksamer »seelischer« Inhalte zu begegnen, sondern im Sinne des Behaviorismus von »Verhaltenslehre«. Wird bei dieser *scheinbar objektiven*, sämtliche Reaktionen des Tieres nach einer zugrundeliegenden Kausalstruktur untersuchenden Ethologie nicht nur alles menschlich-Subjektive ausgeschaltet, sondern darüber hinaus die Realität des Subjektiven im tierischen Verhalten nicht einmal diskutiert, weil es sich »nicht objektiv beobachten läßt«¹, so erscheint der Versuch, unsere menschliche Moral aus der Sicht der Verhaltensforschung zu beurteilen, zumindest als unerlaubte Grenzüberschreitung. Dieser recht schwerwiegende Vorwurf ist leider nur allzu verständlich, wenn man sich der Bemühungen mechanistischer Biologen des vergangenen Jahrhunderts erinnert, aus dem eng begrenzten Teilaspekt ihres Faches in Verkenning des nur beschränkten Geltungsbereiches der sogenannten kausalanalytischen Forschungsmethode ein »Weltbild« zu entwerfen.² Ist man sich jedoch der Grenzen biologischer Aussagekompetenzen bewußt, so zeigt sich, daß – diesmal ganz legitimerweise und ohne Grenzüberschreitung – Ergebnisse der Verhaltensforschung wesentlich zum Verständnis psychischer Reaktionsweisen des Menschen beitragen können. So

¹ N. TINBERGEN, *Instinktlehre. Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens*, Berlin 1956, 4.

² W. KUHN, *Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion?*, in: *Stimmen der Zeit* 86 (1961) 128–146.

wie der Physiologe seine im Tierexperiment gewonnenen Erkenntnisse in der Humanmedizin anwenden kann, weil Mensch und höheres Säugetier nicht nur den morphologisch-anatomischen Bauplan gemeinsam haben, sondern ebenso in ihren physiologischen Funktionen weitgehend übereinstimmen, vermag auch der Verhaltensforscher Ergebnisse seiner Arbeiten am Tier zur Klärung entsprechender Verhaltensweisen des Menschen anzuwenden. Zahlreiche Handlungsweisen des Menschen – man denke etwa an das »richtige« Augenreiben des Säuglings mit dem Handrücken und nicht mit den leicht verletzenden Fingernägeln – beruhen ja keineswegs auf *Erfahrung* und *Einsicht*, sondern stellen ein angeborenes Können dar. Bei der genannten Bewegung handelt es sich um eine »Erbkoordination«, die nicht erst erlernt werden muß. Doch nicht allein die Tatsache, daß der Mensch als einziges zur freien Entscheidung befähigtes Wesen nur noch über kümmerliche *Instinkt-Residuen* verfügt, verbietet – selbst innerhalb dieses scheinbar »tierhaften Bereiches« – eine *nur zoologische* Deutung. Es ist ja, wie Adolf Portmann bemerkt, gar nicht möglich, »von diesem Menschen einen Teil abzuschneiden, der der vitale oder der *tierische Anteil* und damit das vom Biologen zu erforschende Teilstück wäre«³. Im »Bios« des Menschen, der deshalb grundsätzlich nicht mit dem des Tieres gleichgestellt werden darf, sind ja, wie Arnold Gehlen feststellt, alle höheren, spezifisch menschlichen Leistungen »vorberücksichtigt«⁴. Von seinem aufrechten Gang bis zu seiner Moral bilden alle Merkmale des Menschen ein System, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen (Gehlen). Auch der »Bios« des Menschen ist integraler Bestandteil seiner Sonderart, so daß ihm eine ausschließlich zoologische Betrachtungsweise nicht gerecht werden kann. Wer in seiner Analyse menschlichen Verhaltens voraussetzt, daß der Mensch eben doch »nur ein Tier« (Rostand⁵) oder »ein Tier mit Verstand« (Saller⁶) ist, der wird ebenso zwangsläufig zu Fehlschlüssen gelangen wie jene, die bei diesem Bemühen seine Instinktresiduen unberücksichtigt lassen.

Bemerkenswerterweise liefert uns in jüngster Zeit nicht etwa ein Zoologe, sondern der polnische Philosoph Leszek Kolakowski ein Schulbeispiel für die Auswirkungen der ersten Fehlprämisse. In seinem »*Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*« widmet er ein Kapitel der »Erkenntnistheorie des Strip-tease« und versucht, dabei eine dialektische Struktur der Wahr-

nehmung nachzuweisen.⁷ Doch ist diese *Einengung des Blickfeldes* durch seine dialektisch-materialistische Weltanschauung im Hinblick auf das Kernthema weniger interessant als jene andere, die im Menschen nur das prolongierte Tier (Haeckel), den arrivierten Affen sieht. Kolakowski meint, Strip-tease-Zuschauer suchten nicht etwa sexuelle Erregung, da es gar keinen natürlichen, sondern immer nur einen durch die Kultur mitgeschaffenen Zusammenhang zwischen dieser und der Nacktheit gebe. Die wie in jedem anderen Theater erfolgende Identifikation mit der Darstellerin sei vielmehr die *Projektion exhibitionistischer Wünsche*. Dieser in jedem von uns schlummernde Exhibitionismus müsse als Wunsch zur Rückkehr ins Tierreich verstanden werden, da der Mensch nur eine durch seine Zivilisation aufgewungene Rolle des »maskierten Tieres« spiele. Beim Strip-tease würde demnach ein Tabu zerstört, »das uns verbietet, uns selbst wahrhaft, das heißt als Tier zu erkennen zu geben«. So verstanden wird Strip-tease zu einer Art Ersatzbefreiung von der Kultur oder Ersatz-»Rückkehr zu sich selbst«, weil wir uns – zugegebenermaßen oder nicht – im Unterbewußtsein für Tiere halten. Die Nacktheit des Menschen wird somit zum »Symbol des Tierseins«.

Wie nicht anders zu erwarten, verschieben sich die Akzente und Ergebnisse grundsätzlich, wenn eine Betrachtung über den gleichen Vorgang von einer anderen, die Sonderstellung des Menschen berücksichtigenden Voraussetzung ausgeht. Aus dieser Sicht ergibt sich nämlich, daß Tierhaut und Menschenhaut nicht ohne weiteres verglichen oder gar in Baueigentümlichkeit und Funktion einander gleichgesetzt werden können. Der nackte Mensch ist keineswegs, auch nicht bei ausschließlich anatomischer Betrachtung, Tier. Verglichen mit der Tierhaut ist seine nahezu haarlose Haut nicht etwa nur das Ergebnis sogenannter Verlustmutationen, also ein Tierfell ohne Haare, sondern ein auffallend reich mit Sinnesorganen ausgestattetes Gebilde. Dementsprechend ist die Zahl der zum Gehirn ziehenden Nerven vergrößert und ihr relativer Anteil an der weißen Substanz des Halsmarks um ein Drittel höher als etwa bei den Affen. Ohne große zentrale Repräsentation der Hautgebiete und einer besonderen Disposition zu Handbewegungen wäre das Zusammenspiel von Bewegungen und Hautstruktur – etwa wenn das Kleinkind seinen eigenen Körper betastet – gar nicht möglich. Portmann betont, daß dieses Betasten und Begreifen beim Entstehen alles Welt-erlebens eine große Rolle spielt. So ist also die *Haut* für den Menschen, anders als beim Tier, mehr als nur ein Schutzmantel des Körpers, sondern als das größte, den Einflüssen der Umwelt »zugewandte Sinnesorgan« charakteristisch für seine »Weltoffenheit«⁸. Diese Erkenntnis eröff-

³ A. PORTMANN, *Um das Menschenbild*, Stuttgart 1964, 22.

⁴ A. GEHLEN, *Der Mensch – seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1958, 17.

⁵ J. ROSTAND, *Das Abenteuer des Lebens*, Berlin 1956, 9.

⁶ K. SALLER, *Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie*, München 1958, 148.

⁷ L. KOLAKOWSKI, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, München 1967.

⁸ A. PORTMANN, *Menschenbild* 14.

net nun allerdings ganz neue Aspekte für das Verständnis der psychologischen Hintergründe des Strip-tease-Exhibitionismus⁹.

Günther Kurth schenkt dagegen in seiner aufschlußreichen, als Ergebnis zahlreicher Schultests erschienenen Studie *„Bild, Jugend, Sexualität“* dem biologischen Aspekt kaum Beachtung. Er geht – und das ist bei einem Pädagogen durchaus verständlich – vorwiegend von der Humanpsychologie aus und untersucht von daher die Wirkung von Bildern erotischen Gehaltes auf die Heranwachsenden. Die Überwindung der um die Jahrhundertwende üblichen Tabuierung des Geschlechtlichen hat ja an der »sexuellen Not« der Jugendlichen nichts geändert.¹⁰ Schelsky stellt in diesem Zusammenhang fest, daß der Abbau der Prüderie geradezu in den Zwang zur sexuellen Freizügigkeit umschlagen kann, will man nicht von der Gesellschaft als anormal verdächtigt werden.¹¹ Da unsere Schule, statt »in einem phasen- und typengerechten Vorgehen von der 1. bis zur 9. Klasse zu einem natürlichen Verhältnis zur Geschlechtlichkeit zu verhelfen«, nur, und zwar erheblich zu spät, eine »korrektive Wegweisung« versucht¹², andererseits die Eltern vor einer »Aufklärung« ihrer Kinder zurückschrecken, geschieht dies bei 80 Prozent von unberufener Seite, davon bei 75 Prozent vor Vollendung des zehnten Lebensjahres. Da nach Kurth sexuelle Neugier die Jugendlichen zum Durchforschen der Illustrierten etc. nach Bildern halbnackter und nackter Personen antreibt, stellt er die »pädagogische Grundforderung« auf, den nackten Menschen schon vor 6- bis 9jährigen nicht unnötig zu verhüllen, um auf diese Weise die Illustriertenbilder zu »entschärfen«. In der Tat wagen es erst seit jüngster Zeit einige Schulbiologiebücher, die Geschlechtsorgane zu behandeln und ihren anatomischen Bau durch einfache Abbildungen zu veranschaulichen. Es ging dabei allerdings in erster Linie auch um die Überwindung vorwiegend juristischer Bedenken, da, außer in Berlin, der Lehrer ganz auf eigene Gefahr und aus eigener Verantwortung seine Schüler »aufklären« muß, wodurch jeder Verleumdung und Unterschiebung anderer Motive Tür und Tor geöffnet ist.

Warum jedoch auch eine derartige vermeintliche »Entschärfung« durch eine jeglicher Prüderie entgegengesetzte Offenheit die »zersetzende Wirkung der Sexualpropaganda der Massenmedien«¹³ nicht abschwächt, wird nur aus der Sicht einer *vergleichenden Verhaltensforschung* verständlich. Die Wirkung entsprechender Illustriertenbilder beschränkt sich nämlich durchaus

nicht nur einseitig auf den Intellekt, der nach erfolgter Information zufriedengestellt wäre, sondern richtet sich hauptsächlich auf das Unterbewußt-Instinktive, das sich nicht nur weitgehend der Verstandeskontrolle entzieht, sondern auch nie »ermüdet«. Die Tatsache, daß gerade der halbverhüllte Körper vielfach eine bedeutend stärkere Affektion auslöst als der entblößte, ist ebenfalls nur daraus verständlich und widerspricht geradezu der Neugiertheorie. Sie trifft allenfalls für die sogenannte 2. Entwicklungsphase, die Zeit vom 7.–12. Lebensjahr zu, wo im Vollzuge einer verstärkten Hinwendung zur Außenwelt das Optische in den Vordergrund rückt. Erst zur Zeit der Vorpubertät und Pubertät, z. B. bei den 13- und 14jährigen Jungen ist das Interesse an Bildern spärlich bekleideter Mädchen sehr lebhaft und sicherlich nicht, wie in der Phase vorher, nur ein Interesse an einem »rein sachlichen Gegenstand«. Wie Tests ergaben, werden in diesem Alter nicht nur derartige Bilder gesammelt und besitzen als Tauschobjekte einen ganz bestimmten Kurswert, sondern die Erinnerung an ihren Inhalt hält, verglichen mit anderen optischen Eindrücken, wesentlich länger vor. Das Gefährlichste dabei ist, daß die Kinder durch Illustriertenbilder, Filmplakate usw. eine »stereotype und klischeehafte Vorstellung von der Welt« bekommen, daß eine »unfruchtbare Typisierung aller gefühlhaften Inhalte« erfolgt und durch diese »entleerten Bilder eine Schablone, ein schematischer Typ von Frau, Mann, Liebe und Geschlechtlichkeit« gewonnen wird.¹⁴ Infolge der besonders nachhaltigen Wirkung gerade optischer Eindrücke während dieser entscheidenden Jugendphase bestimmen die jetzt gewonnenen negativen Eindrücke die zukünftige Haltung dem anderen Geschlecht gegenüber und können das ganze spätere Leben überschatten. Für eine weiterreichende Analyse der Wirkungsweise von Illustriertenbildern, Filmplakaten oder Filmszenen ist der Rückgriff auf Ergebnisse der Verhaltensforschung unerlässlich. Sie ermöglichen uns das Verständnis der bereits erwähnten, zunächst erstaunlichen Tatsache, daß geschickt verhüllte bzw. teilverhüllte Körperperformen oft in weit stärkerem Maße erotisierend wirken als der nackte Körper. Diese Erfahrung hat sich die amerikanische Filmindustrie zunutze gemacht, solange es ihr durch den strengen Sittenkodex, den *Production Code* aus dem Jahre 1930 untersagt war, Filme zu produzieren, die dem moralischen Niveau der Zuschauer abträglich sein könnten. Sie wichen – mit vollem Kassenerfolg! – aus auf die gerade eben noch zulässige Überbetonung dessen, was die moderne Verhaltensforschung als »Auslöser« bezeichnet. Bei den Schauspielerinnen wurden Busen und Beine, bei den Schauspielern Muskelpakete besonders zur Schau gestellt. Die »Busenwelle« ist bis heute – ent-

⁹ H. J. EXSENCK, *Wege und Abwege der Psychologie*, Hamburg 1956, 106.

¹⁰ G. KURTH, *Bild, Jugend, Sexualität*, Rheinfelden 1966, 18.

¹¹ H. SCHELSKY, *Soziologie der Sexualität*, Hamburg 1965, 116.

¹² G. KURTH, *Sexualität* 26.

¹³ A. a. O. 66.

¹⁴ A. a. O. 53.

gegen allen Prognosen – auf den Titelseiten unserer Illustrierten noch immer nicht abgeebbt, und sie garantiert weiterhin einen guten Absatz. Die sexuelle Neugier der Leser und Betrachter wäre inzwischen längst befriedigt, worauf beruht also diese Dauerwirkung?

Die Verhaltensforschung prägte den Begriff des *Schlüssel-* oder *Signalreizes*. Sie versteht darunter einen optischen, akustischen, chemischen oder taktilen Reiz, der beim »Empfänger«, einem Artgenossen, als Antwort ein ganz bestimmtes Verhalten auslöst. Im Frühjahr richtet sich z. B. der Kampf des Sticlingsmännchens ausschließlich gegen männliche Artgenossen im Prachtkleid mit roter Kehle und ebenso auffällig gefärbtem Bauch, die es als unwillkommene Nebenbuhler um Weibchen und eigenes Revier zu vertreiben gilt. Bietet man nun einem solchen kampfbereiten Sticlingsmännchen eine Plastilinattrappe, die zwar die meisten Merkmale eines Fisches vermissen läßt, aber auf ihrer Unterseite intensiv rot gefärbt ist, so wird sie heftig attackiert – viel heftiger als etwa eine naturgetreue Sticlingsnachbildung ohne rote Unterseite. Eine ganz entsprechende Reaktion auf vornehmlich optische Reize ließ sich beim Rotkehlchen nachweisen. Ein auf einem Zweig befestigtes rotes Federbüschel im Revier eines Rotkehlchenmännchens wird von diesem viel stürmischer angegriffen als ein ausgestopfter Artgenosse ohne rote Brust. Gleiches gilt für das Auslösen der mütterlichen Betreuungsinstinkte einer Glucke. Sie sprechen nur auf das klägliche »Weinen des Verlassenseins« eines Kükens an, das sich in Not befindet. Pflockt man z. B. ein Küken hinter einem verbergenden Schirm an, so eilt die Henne auf sein Rufen sofort herbei. Stülpt man jedoch eine Glasglocke über das Kleine, so daß die Mutter es wohl sehen, nicht aber hören kann, dann nimmt sie keinerlei Notiz von ihm! Aus der strengen Abhängigkeit solcher angeborenen Reaktionen schloß man auf einen neuro-sensorischen Mechanismus, der die Reaktion zur Auslösung durch diese Außenreize freigibt. Konrad Lorenz nannte ihn das »angeborene auslösende Schema«. Im gleichen Sinn spricht man auch vom angeborenen Auslösemechanismus oder »AAM«. Er ist, mit anderen Worten, die erbmäßig festgelegte Bereitschaft eines Tieres, auf eine spezifische Kombination von Umweltreizen mit einer bestimmten Handlung zu antworten.¹⁵ Der am häufigsten zu beobachtende AAM des Menschen ist wohl seine Bereitschaft zu Pflege- und Behütungshandlungen auf eine ganz spezifische, normalerweise vom Kleinkind ausgehende Kombination von Reizen hin. Die »Sender« sind jene Merkmale, die uns zu der Bemerkung »süß« oder »goldig« hinreißen: Ein kurzes Gesicht unter hoher Stirn, runde, vorquellende Pausbacken, sehr große Augen, walzliche Glied-

maßenformen und tolpatschige Bewegungen. Interessanterweise lösen diese Merkmale des »süßen Kindchens« auch dann Pflegereaktionen aus, wenn es ein junges Tier ist, das sie aufweist. Sie sind für verhätschelte Schoßhunde – etwa Pekinesen – ebenso charakteristisch wie für die von Kindern heißgeliebten Teddybären oder Steiff-Tiere. Die Spielzeugindustrie hat sich – unbewußt – durch Kombination aller dieser Signalreize in ihren Puppen (Käthe-Kruse-Puppen!) ebenso wie etwa Walt Disney in seinen Tierzeichnungen (Mickey-Mouse, Donald Duck, Bambi usw.) einen vollen Publikumserfolg gesichert!

Das Studium der angeborenen Auslösemechanismen hat eine erstaunliche Tatsache ermittelt: Der »natürliche« Signalreiz ist nicht immer der wirksamste! Bietet man z. B. einem Austernfischer neben seinem Gelege, dessen Anblick sein Brutverhalten auslöst, ein übergroßes Papp-ei an, so wirkt dieser übernormale Auslöser stärker: Der Vogel versucht, sich auf das Riesenei zu setzen, um es auszubrüten, ohne von seinem eigenen Gelege weiterhin Notiz zu nehmen. Die Wirkung von Illustrierten- und Filmplakatbildern beruht nun weitgehend auf der Darbietung solcher überoptimaler Auslöser. »Busen, Beine, halbnackte Körper sind für den Mann Schlüsselreize in demselben Maße wie für die Frau maskuline Muskelprotze, die gewisse Monumentalfilme in Stereoprojektion farbig auf die Leinwand zaubern«. ¹⁶ Nicht nur die Wahl der »Miss Universum«, sondern auch Ring- und Boxkämpfe können eine Schau von Schlüsselreizen jeweils für das andere Geschlecht sein. Die Auslöserwirkung von Illustriertenbildern und gewissen Filmszenen beruht aber nicht allein auf statischen optischen Merkmalen, sondern in gleichem Maße auf entsprechenden Körperbewegungen im Film und ihren Andeutungen durch Haltung und Gebärde auf Bildern. Alle diese Reize addieren sich gewissermaßen als Schlüsselreize und wirken nach der »Reizsummenregel« dadurch verstärkt. So entsteht das »Pin-up-girl« nicht nur durch die Komposition verschiedenster Signalreize (»Baukastendamen«), sondern steigert noch die Auslöserwirkung ganz erheblich durch Körperhaltung und Gebärden. Daß es sich dabei vielfach um übertriebene Gebärden handelt, erinnert wiederum an tierische Verhaltensweisen, deren Studium uns das Verständnis entsprechender Reaktionen beim Menschen erleichtern kann. So sind etwa die Nickbewegungen führender Stockenten oder die Auf-fliegebewegungen mancher Vögel mimisch übertrieben, um als Auslöser für das Verhalten der Artgenossen deutlicher wahrnehmbar zu sein und entsprechend stärker zu wirken. Diese sogenannten »Intensionsbewegungen« sind ursprünglich Andeutungen, in welcher Richtung

¹⁵ K. LORENZ, *Über tierisches und menschliches Verhalten I*, München 1965, 363.

¹⁶ H. H. VOGT, *Wir Menschen sind ja gar nicht so!*, Stuttgart 1964, 143.

Handlungen des Tieres – wie etwa nach der Auf-
 fliegintensionsbewegung das Wegfliegen – zu er-
 warten sind. Interessanterweise sind nun aus
 solchen Intensionsbewegungen durch einen Be-
 deutungswandel oftmals bis zur Unkenntlichkeit
 formalisierte Zeremonien entstanden, die man
 als »Symbolbewegungen« bezeichnet.¹⁷ Die
 Paarungseinleitung besteht z. B. bei den Stock-
 enten in einer ruckartigen Kopfbewegung, die
 als Ausdrucksbewegung offenbar aus der Inten-
 sionsbewegung zum flachen Sichhinducken ent-
 standen ist, wie es bei der Paarung tatsächlich
 erfolgt. Zwar ist diese »ritualisierte« Paarungs-
 einleitung der Form nach bei beiden Geschlech-
 tern gleich, sie überwiegt jedoch beim Weibchen
 an Intensität. Auch bei unseren Haushühnern
 gibt ja für gewöhnlich die Henne durch ihr Hin-
 ducken den Anlaß zur Begattung. Eine ent-
 sprechende Gebärde dient auch bei den Säuge-
 tieren, so z. B. den Pavianen, als »geschlecht-
 liches Angebot« (Grzimek) und, ritualisiert,
 auch vom rangtieferen Männchen dem rang-
 höheren gegenüber erwiesen als »Demuts-
 gebärde« zum Zeichen der Unterwerfung. Be-
 reits vor über 400 Jahren hat der Schweizer
 Zoologe Konrad Gesner in seinem berühmten
 Tierbuch dieses damals allerdings mißverstan-
 dene Verhalten des Mandrill geschildert: »... und
 so man jm deutet, so keert er den arss dar«.¹⁸
 Adam Loncier nennt aus diesem Grund im
 dritten, den »Thieren der Erden« gewidmeten
 Teil seines 1679 erschienenen »*Kreuterbuchs*« den
 »Pafyon« ein »wacker unkeusches Tier«, das
 angeblich seine »unkeusche Geberden sonderlich
 wann es Weibspersonen siehet« erweist.¹⁹ Was
 Loncier »unkeusche Gebärde« nennt, ist, wie
 wir heute wissen, ursprünglich nichts anderes als
 eine Kombination von Signal- oder Schlüssel-
 reizen, die den Partner, an den sie sich richten,
 zur Paarung auffordern. Ganz entsprechender
 Schlüsselreize bedient sich auch der Film, und
 besonders »wirksame« Illustriertenfotos stellen
 im Grunde genommen nichts anderes dar, als
 mehr oder weniger »ritualisierte« Paarungs-
 Intensionsgebärden. Nicht nur die betont lang-
 same Art, mit der sich die Filmheldin aufs Bett
 gleiten läßt, ist eine deutliche Intensionsbewe-
 gung. Auch das unbewegte Bild kann Intensions-
 gesten durch Körperhaltung, Beinstellung und
 auch die Blickrichtung der dargestellten Person
 fixieren. Die nur halbverhüllten Körperteile wir-
 ken – gerade durch diese Unterstreichung –
 dabei noch als zusätzliche »überoptimale Aus-
 löser«. Daß es sich auch bei den mehr oder
 weniger ritualisierten Intensionsgesten um in-
 stinktive »Mechanismen« handelt, zeigt die
 immer wieder bestätigte Erfahrung, daß sie sich

mit offenbar nie ermüdender Stereotypie wieder-
 holen und einander gleichen. Der herabgerutschte
 eine Träger des Büstenhalters ist als »Auszieh-
 Intensionsgebärde« in den verschiedensten Illu-
 strierten ebenso häufig zu sehen wie etwa die zur
 entsprechenden Bewegung bereite Hand im Gurt
 des Bikini-Unterteils. Um die Auswirkungen
 derartiger Intensionsgesten in ihrer ganzen
 Tragweite zu verstehen, bedarf es wiederum der
 Rückbesinnung auf entsprechende Ergebnisse
 der Verhaltensforschung. Die Antwortreaktion
 hängt nämlich nicht allein von den Schlüssel-
 reizen ab, sondern auch von der inneren Bereit-
 schaft zu diesen Verhaltensweisen, also z. B. von
 der Stärke des Triebes. Im Herbst oder Winter
 blieben die vollkommensten Stachelnattrappen
 mit überoptimal rotem Bauch völlig ohne Wir-
 kung auf Stachelnattrappen. Umgekehrt je-
 doch genügt bei höchster Triebstärke schon ein
 einziger, verhältnismäßig schwacher Signalreiz,
 um die ganze Instinkt-Antwortreaktion auszu-
 lösen.²⁰ Die Triebstärke und damit die Auslöse-
 bereitschaft nimmt durch Verhinderung einer
 Abreaktion durch erfolgte Auslösung immer
 mehr zu. Es kommt dann so weit, daß durch
 Erniedrigung der Auslöseschwelle auch dem
 natürlichen Auslöser nur noch entfernt ähnliche
 Eindrücke das entsprechende Instinkt-Antwort-
 verhalten provozieren. So reagieren z. B. allein
 in einem Käfig gehaltene Wellensittiche ihren
 Balztrieb mangels eines natürlichen Auslösers an
 Ersatzobjekten ab: Sie »spielen« mit Stehauf-
 männchen, Bällen oder Glöckchen, die man ihnen
 in den Käfig gegeben hat. Fehlt es auch an un-
 spezifischen Ersatz-Auslösern, so kann eine über
 längere Zeit »gestaute« Instinkthandlung ganz
 ohne Signalreize im »Leerlauf« erfolgen. Das
 bekannteste Beispiel hierfür ist die von Konrad
 Lorenz erstmals 1937 an einem gefangengehal-
 tenen Star beobachtete ganz natürlich ablaufende
 Folge von Instinktbewegungen beim Fangen, Tö-
 ten und Hinunterschlucken einer Fliege, obwohl
 eine solche überhaupt nicht vorhanden war!
 Die in Filmszenen oder auf Illustriertenbildern
 dargebotenen Signalreize und Intensionsgebär-
 den können naturgemäß nicht zur Auslösung und
 damit Abreaktion der ihnen zugeordneten In-
 stinkthandlungen führen. Die zwangsläufige
 Folge ist die durch einen »Stau« bedingte Er-
 niedrigung der Auslöseschwelle. Es bedarf da-
 nach nur noch eines schwachen Teil-Signalreizes,
 um diese Verhaltensweise in voller Stärke aus-
 zulösen. Bei entsprechender Steigerung genügt
 schon ein unspezifischer Signalreiz, so daß homo-
 sexuelle Vergehen, vor allem aber auch Sexual-
 verbrechen an Kindern die Folge sein können.
 Die erschütternde Tatsache, daß in der Bundes-
 republik jährlich mehr als 20000 Kinder einem
 Sittlichkeitsverbrechen zum Opfer fallen, dürfte
 zu einem erheblichen Teil auf die Überschwem-
 mung mit Signalreizen durch die »Sexwelle«

¹⁷ K. LORENZ, *Über tierisches und menschliches Verhalten* II, München 1965, 20.

¹⁸ H. WENDT, *Das Liebesleben in der Tierwelt*, Hamburg 1962, 308.

¹⁹ A. LONCIER, *Kreuterbuch*, Neudruck München 1962.

²⁰ N. TINBERGEN, *Instinktlehre* 37.

zurückzuführen sein. Wie das vom Trieb erregte Tier geradezu nach dem spezifischen Auslöser sucht – man spricht hier vom appetenten Verhalten – so kann der von Kino, Pornographie und Schundliteratur erregte, auslösebereite willensschwache Mensch zum Sexualverbrecher werden.

Die Ablehnung erotisierender Filmszenen, Illustriertenbilder und pornographischer Darstellungen in Wort und Bild ist demnach wissenschaftlich zu begründen. Um eine »Aktion saubere Leinwand« oder Maßnahmen gegen die »Sexwelle« in den Illustrierten usw. zu begründen, bedarf es nicht einmal vorrangig religiöser Motive. Dem ungerechtfertigten Vorwurf der Prüderie lassen sich, aus den Ergebnissen moderner Verhaltensforschung gewonnen, wissenschaftlich begründete Fakten entgegenstellen. Die christliche Moral erhält Unterstützung und Bestätigung von einer Seite, an die man noch vor wenigen Jahrzehnten wohl zu allerletzt gedacht hätte.

Wolfgang Kuhn

Der Eucharistische Kongreß in Bogotá und die Reise des Papstes nach Lateinamerika

Aus Anlaß des 39. Eucharistischen Weltkongresses, der vom 18. bis zum 25. August 1968 in Bogotá, der Hauptstadt Kolumbiens, stattfand, besuchte zum ersten Male ein Papst Lateinamerika.

Der Plan des Papstes, nach Lateinamerika zu reisen, fand nicht nur Zustimmung, und die, die sein Kommen begrüßten, taten es nicht nur aus christlichen Motiven.

Auf der einen Seite standen jene Verteidiger der versinkenden Welt des Paternalismus, deren Christentum sich in Bewahrung der Tradition, Schutz des Privateigentums und Kampf gegen den Kommunismus erschöpft und deren Organisationen – ob sie nun »Fiducia«, »Cruzada«, »Femaco« oder sonstwie heißen – sich von Mexiko bis nach Chile und Argentinien über den ganzen Kontinent verbreiten. Leider waren gerade sie es, die den Papst am lautesten willkommen hießen und ihn schon vor seinem Kommen für ihre eigenen Ziele einspannen wollten.

Auf der anderen Seite erhob sich aus dem ganzen Kontinent nicht minder lautstark ein Chor von Stimmen, die den Papst aufforderten, nicht den Mördern des kolumbianischen Priesters und Guerrillakämpfers Camilo Torres die Hand zu reichen, sich nicht mit der rückständigen, ultra-

konservativen Kirche Kolumbiens zu identifizieren, nicht das herrschende System der Unterdrückung und Ausbeutung der Armen durch seine Anwesenheit auf diesem Kontinent zu rechtfertigen.

So sprachen vor allem diejenigen unter den Katholiken, die die augenblicklichen sozialen Zustände als schreiendes Unrecht empfinden, die diese Verhältnisse notfalls mit Gewalt zu ändern bereit sind und die sich selbst als Vertreter der der Amtskirche entgegengesetzten »prophetischen« und darum wahren Kirche fühlen. »Dein Kommen, Bruder Paul, heißt, die Ausbeutung im Namen Christi heiligen.« So schrieb Msgr. G. Guzmán, Bogotá, am 8. April 1968 in einem offenen Brief an den Papst.

»Bruder Paul, wir haben Deinen Hirtenbrief gelesen, der »Fortschritt der Völker« heißt. Dein Brief gefiel den Arbeitern. Denn Du hast Dich auf die Seite derer gestellt, die der Hunger, die Unwissenheit, die Krankheit niederdrückt. Darum danken wir Dir. Doch wir haben eine große Frage. Wird der Internationale Eucharistische Kongreß, der der Anlaß zu Deiner Reise nach Lateinamerika ist, nicht eine Versammlung der Reichen, der Touristen, der Kirchenfürsten, der Regierenden, der Finanziers sein? Wird er nicht abermals ein Treffen der kirchlichen Macht mit den Besitzern irdischer Macht und irdischen Reichtums sein? Sei auf der Hut, Bruder Paul! Sie wollen, daß Du mit Deinem Segen diese verfaulte und verdorbene kapitalistische Welt segnest. Wir aber warten darauf, daß Du uns aufricherst, unverzüglich die gigantische und zutiefst christliche Aufgabe anzupacken, die Armen, die Menschen, die Völker Lateinamerikas von allem Elend, von aller Sklaverei, von aller Unterdrückung zu befreien.« So hieß es in einem offenen Brief, den der – von vielen konservativen Bischöfen argwöhnisch betrachtete – Lateinamerikanische Christliche Gewerkschaftsbund CLASC (Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana) am 18. Juli 1968 an Papst Paul VI. richtete, während gleichzeitig Abschriften dieses Briefes allen lateinamerikanischen Bischöfen zugingen.

»Wir erheben nicht unsere Stimme gegen Papst Paul VI., ebensowenig gegen den Hirten unserer Diözese, Kardinal Raúl Silva. Wir verurteilen die Strukturen der Macht, der Herrschaft und des Reichtums, jene Struktur, die auch die positive Bedeutung, die ein Eucharistischer Kongreß haben sollte, verfälscht. Die großen Gesten eines Eucharistischen Kongresses sind nicht der Maßstab dafür, wie weit die Kirche ihrer eigentlichen Verpflichtung, die Bedrückten zu befreien, nachgekommen ist. Christus bedarf nicht der Mengen, die auf den Straßen singen und seinem Stellvertreter zujubeln, noch bedarf es der Tausenden von Kerzen oder schöngeschmückter Altäre. Christus, der in dem Armen gegenwärtig ist, bedarf der Tat derer, die an ihn glauben, einer entschiedenen, mannhaften und großher-

zigen Tat, die die Lebensbedingungen jener Massen Lateinamerikas ändern soll, die zum Teil von den Christen selbst ausgebeutet werden. Und ob diese Tat getan wird, das zeigt die Verborgenheit des Alltags, dort, wo die Armen darauf warten, daß die Kirche ihrer Verpflichtung auch tatsächlich nachkommt.« So lauteten einige Sätze des Manifestes der Priester und Laien, die zum Zeichen ihres Protestes am 11. August 1968 die Kathedrale von Santiago besetzt hatten.

Derweil rüstete Kolumbien – und zwar ganz Kolumbien: Volk, Kirche und Regierung – sich auf das große nationale und religiöse Ereignis, unbekümmert um den Streit der »Rechten« und der »Linken«, unbekümmert auch um die unbezweifelbare Fragwürdigkeit einer Glaubensdemonstration, die allzuleicht Ausdruck eines satten Triumphalismus sein kann, der sowohl die Verpflichtung zur Fortsetzung der Inkarnation (»Gehet hin in alle Welt!«) als auch die Notwendigkeit der Anteilnahme an Tod und Auferstehung, die den Weg Weg und nicht schon Ziel sein läßt, vergißt.

Natürlich, man rüstete sich wie zu einem weltlichen Kongreß, baute Straßen, Brücken, Plätze, Häuser, sorgte für Ordnung und Sauberkeit, machte Programme für religiöse, kulturelle und folkloristische Veranstaltungen. Aber daneben rüstete man sich doch auch auf das geistliche Ereignis, das der Kongreß bedeuten sollte. Theologische und religiöse Zeitschriften wandten sich dem Kongreßthema »Eucharistie – Band der Liebe« zu. Seit Oktober 1966 durchzog ein Team von über 100 Missionaren, Priestern und Laien, ganz Kolumbien, um in jeder Stadt und jedem Dorf die Menschen anzusprechen, Aktionsgruppen und Nachbargemeinschaften zu bilden und auf diese Weise zu versuchen, den Eucharistischen Kongreß zum Ausgangspunkt einer religiösen Erneuerung werden zu lassen.

(Den Schlußstrich unter die Vorbereitungen zog Präsident Lleras selbst, indem er seinen Außenminister, der sich vor Journalisten mißfällig über die Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ geäußert hatte, sofort seines Amtes enthob und durch einen anderen ersetzte.)

Am 18. August 1968 wurde der Kongreß eröffnet. Papst Paul VI. hatte den »roten« Kardinal Giacomo Lercaro zu seinem Legaten gemacht. Dieser verlas eine Botschaft, in der er beschwörend zu einer gleichmäßigeren Verteilung des irdischen Wohlstandes mahnte, »damit niemand zwei Mäntel habe, solange noch ein anderer nichts anzuziehen hat«.

Es folgten die Arbeitssitzungen, Konferenzen, Kundgebungen, Prozessionen, Gebete. Einen gewissen Höhepunkt bildete der ökumenische Gottesdienst am zweiten Kongreßtage, bei dem in Hermann Dietzfelbinger zum ersten Male ein evangelischer Bischof auf einem Eucharistischen Kongreß sprach, und das in Kolumbien, wo

noch bis vor wenigen Jahren die Protestanten kein Recht hatten, in der Öffentlichkeit aufzutreten, ja mitunter geradezu verfolgt wurden.

Dann, am 22. August, kam der Papst. Er verließ das Flugzeug, und zum Zeichen seiner Liebe zu diesem Subkontinent, den vor ihm noch nie ein Papst betreten hatte, kniete er nieder und küßte, wie einst Kolumbus, den Boden, während gleichzeitig 21 Salutschüsse abgegeben wurden und die Glocken aller Kirchen Bogotás erklangen. Danach erst begrüßte er den kolumbianischen Staatspräsidenten.

Papst Paul zeigte im Verlaufe seines Aufenthaltes so deutlich, wie es nicht deutlicher ging, daß er in einer geistlichen und nicht irdischen Mission gekommen war, daß er der Freund und Bruder der Armen, der Kranken, der Verstoßenen sein wollte, daß das Wort, das er im Namen Christi verkündete, nur das Wort der Liebe und des Friedens, nicht aber des Hasses und der Revolte sein konnte, daß er gekommen war zu segnen, nicht aber zu fluchen.

Als erstes fuhr der Papst zur Kathedrale, wo sich an die 5000 Bischöfe und Priester versammelt hatten. Vom Balkon des neben der Kathedrale gelegenen erzbischöflichen Palastes aus wandte er sich dann mit einem kurzen Segensgruß an das Volk, das sich auf dem Platz vor der Kathedrale versammelt hatte. Sodann nahm er Wohnung auf eigenem Boden, nämlich in der extraterritorialen apostolischen Nuntiatur. Er wollte weder Gast des Staatsschefs noch Gast des Erzbischofs sein. Denn seine Reise galt nicht der Regierung und nicht der kirchlichen Hierarchie, sondern dem Volk, den Armen, wie er es noch am Sonntag vor seiner Abreise in Castelgandolfo wörtlich gesagt hatte: »Wir wollen vor allem mit den Armen zusammentreffen, mit der gewaltigen Bevölkerung, der die Ehre und das Brot fehlt.« Am Nachmittag des ersten Tages feierte er auf dem Kongreßplatz die heilige Messe – zusammen mit den anwesenden Bischöfen und Kardinalen – und weihte 161 Priester und 41 Diakone.

Am nächsten Morgen flog er mit dem Hubschrauber nach Mosquera – 30 km von Bogotá entfernt – und sprach zu etwa 300000 Landarbeitern: »Wir werden fortfahren, eure Sache zu vertreten. Wir werden fortfahren, eure menschliche und christliche Würde zu bekennen. Wir werden fortfahren, das Unrecht der wirtschaftlichen Ungleichheit zwischen Reichen und Armen zu verurteilen. Wir ermahnen alle Regierungen Lateinamerikas, die Reformen durchzuführen, die eine gerechtere soziale Ordnung garantieren. Und euch ermahnen wir, euer Vertrauen nicht auf die Gewalt oder die Revolution zu setzen.«

Nach seiner Rückkehr nach Bogotá konzelebrierte er auf dem Kongreßplatz und sprach zu den dort versammelten Arbeitern, Gewerkschaftlern, Unternehmern, Professoren und Studenten und sonstigen Pilgern. Am Abend empfing er das Diplomatische Korps, nachdem er

selbst am Vormittag bereits dem Staatspräsidenten einen Höflichkeitsbesuch abgestattet hatte.

Am Samstag, dem dritten Tage seines Aufenthaltes, feierte er auf dem Platz vor der Kirche Santa Cecilia in dem armen Barrio Venecia im Süden der Stadt zusammen mit 14 Priestern aus den Elendsvierteln von Bogotá die heilige Messe. Zuvor hatte er die Kranken – etwa 80 – gesegnet, die man in die Kirche gebracht hatte, wobei er mehrmals vor ihnen niederkniete, ihnen Medaillen schenkte und sagte: »Wir wollen die Messe für Sie darbringen, die Sie in Unserem Herzen einen Ehrenplatz einnehmen, denn in Ihnen sehen wir den lebendigen Christus, und wir wollen Christus um Ihre Besserung bitten.« Während dieses Gottesdienstes reichte er 18 Kindern die erste heilige Kommunion. Nach der Messe nahm er mit ihnen und ihren Familien das Frühstück ein. Er besuchte noch zwei Familien in ihren bescheidenen Behausungen und begab sich dann zur Kathedrale, um mit einer Ansprache an die dort versammelten Bischöfe die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz zu eröffnen:

»Wir wollen noch einmal Unseren festen Vorsatz wiederholen: Nicht Haß noch Gewalttat sind die Kräfte unserer Liebe. Unter den verschiedenen Wegen zu einem gerechten Neuaufbau der Gesellschaftsordnung können wir nicht den Weg des atheistischen Marxismus wählen noch den Weg des Blutvergießens und der Anarchie. Machen wir einen Unterschied zwischen unserem verantwortlichen Tun und jenen Leuten, die die Gewalttat als erstrebenswertes Ideal, als glorreiches Heldentum und als diskutierbare theologische Lehre sehen.«

Der Papst weihte noch das neue Gebäude der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM im Norden der Stadt ein, segnete auf dem Kongreßplatz 24 neuvermählte Ehepaare und begab sich dann auf den Heimweg. Über 20 Ansprachen hatte er gehalten, 230 km war er durch die menschenumsäumten Straßen Bogotás gefahren (die Zeitungen verzeichneten jeden Tag die genaue Reiseroute, so daß jeder wußte, wo er den Papst eventuell noch sehen und seinen Segen erhaschen konnte), und vom ersten Augenblick seiner Anwesenheit an bis zur letzten Sekunde hatte er – so war es die Überzeugung aller – durch seine Demut und seine Würde die Herzen von Millionen für sich gewonnen.

Die Wirkung des Papstbesuches auf die Bevölkerung Kolumbiens, die zum Teil von den entlegensten Winkeln des Landes herbeigeströmt war, war eine ungeheure. Man glaubte, einen gottgesandten Heiligen unter sich gehabt zu haben. Am Morgen nach dem Ankunftstag war die Stelle auf dem Flugplatz, die der Papst zur Begrüßung geküßt hatte, bereits ausgehackt, und die Betonstückchen wurden als »Reliquien« verkauft. Die Häuser im Stadtviertel Venecia, die sein Fuß betreten hatte, mußten unter Poli-

zeischutz gestellt werden, damit sie nicht auch als »Reliquien« stückweise fortgetragen wurden. Ein Strom von Pilgern ergoß sich zu den Stätten, die der Papst besucht hatte. Der Sessel, auf dem Paul VI. bei seinem Flug gesessen, und das Besteck, mit dem er gegessen hat, sollen, so hört man, in ein Museum eingebracht werden. So reagierten die Bogotáner – oder doch wenigstens viele von ihnen. Und wie reagierte man anderswo?

Nun, die einen begnügten sich damit, voller Befriedigung zu registrieren, daß der Papst den unheilvollen Weg der Gewalttätigkeit und den gottlosen Marxismus verworfen und die Revolution kategorisch verurteilt habe.

Andere hoben hervor, daß der Papst den Blick auf die unmenschlichen sozialen Verhältnisse und die zum Himmel schreienden Unterschiede zwischen arm und reich gelenkt, daß er sich zum Anwalt dringend notwendiger Reformen und Strukturveränderungen und einer gerechteren Gesellschaftsordnung gemacht habe, so daß seine Botschaft sehr wohl der Anfang einer friedlichen sozialen Revolution sein könne.

Aber nicht allen, die auf die soziale Botschaft des Papstes gewartet und sein Eintreten für die Rechtlosen begrüßt haben, ist wohl dabei. Denn der Papst, der in Bogotá über soziale Probleme sprach, war nicht der Papst der Enzyklika »*Populorum progressio*«, auch wenn er sich wiederholt auf diese berief.

»Eile ist geboten«, heißt es in »*Populorum progressio*«. »Zahlreich sind die Menschen, die Hunger und Elend erleiden. Der Abstand zwischen reich und arm wird täglich größer... Der Fortschritt macht mutige, unwälzende Änderungen notwendig. Dringend notwendige Reformen müssen ohne Verweilen in Angriff genommen werden.« Und jetzt sagt der Papst (zu den Landarbeitern in Mosquera): »Euer Leben als niederes Volk hat mehr Aussicht auf das Himmelreich, wenn ihr dieses Leben in Geduld und in der Hoffnung auf Christus ertragen wollt«, und in seiner Ansprache während der Messe auf dem Kongreßplatz am Tage seiner Abreise sagte er noch einmal: »Die Reform der sozialen Strukturen muß jedoch eine stufenweise und von allen vollziehbare Reform sein, die sich als eine Forderung jenes umfassenden und geduldig vorangetragenen Werks verwirklichen muß, das auf die Förderung der Hebung des Lebensstandards gerichtet ist.«

War das nicht genau das, wovor ihn die Schreiber des Briefes der CLASC hatten warnen wollen? »Sei auf der Hut, Bruder Paul«, so schrieben sie am 18. Juli 1968, »denn in Bogotá gibt es viele Reiche und Mächtige und Privilegierte, die darauf warten, daß du die Lateinamerikaner zu einer stufenweisen und friedlichen Evolution einlädst. Du mußt wissen, daß die, die hungern nach Brot und Gerechtigkeit, die Armen, in Lateinamerika von Revolution sprechen, daß aber die Reichen und Mächtigen immer nur von

›stufenweiser und friedlicher Evolution‹ reden und davon, ›daß man Geduld haben muß.‹

Aus dem Papst mutiger Weltbejahung ist, so erscheint es manchen (nicht allen!), ein Papst resignierter Weltflucht geworden. Es stand nicht der Papst von ›*Populorum progressio*‹ vor ihnen, sondern der Papst, der so, wie er in ›*Humanae vitae*‹ die Bedrängten mit dem Himmel getröstet hatte (›Die Pforte ist eng und schmal der Pfad, der zum Leben führt. Die Hoffnung auf dieses Leben soll den Weg der Ehegatten erleuchten, und sie sollen sich dessen bewußt sein, daß die Gestalt dieser Welt vergeht.‹), jetzt auch zu den Campesinos sagte: ›Laßt Uns euch, liebe Söhne, jene Glückseligkeit verkünden, die schon zu euch gehört: die Glückseligkeit der Armut nach dem Evangelium. Laßt Uns euch daran erinnern, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt. Laßt Uns euch sagen, daß euer Leben als niederes Volk viel mehr Aussicht hat auf das Himmelreich, wenn ihr dieses Leben in Geduld und in der Hoffnung auf Christus ertragen wollt.‹

Ja, ist der Papst nicht sogar noch zurückhaltender geworden als in ›*Humanae vitae*‹? Dort verurteilte er ein Verhalten, welches die von Johannes XXIII. eingesetzte und von ihm selbst bestätigte und erweiterte Kommission in ihrer Mehrheit gutgeheißen hatte, schlankweg als Sünde, obwohl er sich dabei nur auf gewisse biologische Gesetzmäßigkeiten, nicht aber auf eine geoffenbarte Wahrheit berufen konnte. Jetzt aber schrickt er vor einer solchen Verurteilung zurück und beteuert (vor den Landarbeitern in Mosquera): ›Wir sind, wie ihr wohl wißt, nicht unmittelbar für die zeitlichen Angelegenheiten zuständig, noch haben wir Mittel und Autorität, um praktisch in die Probleme einzugreifen.‹

Bedeutet der Weg, den Paul VI. in Bogotá gewiesen hat – so fragen sich manche voller Erstaunen –, eine Abkehr von der Entwicklung, die mit ›*Rerum novarum*‹ begonnen hatte und mit ›*Quadragesimo anno*‹ und ›*Populorum progressio*‹ fortgeführt worden war? Bedeutet die ›Mystifizierung der Armut‹ den Rückzug auf ein rein geistliches Christentum?

Die Botschaft, die Papst Paul VI. zur Eröffnung der CELAM-Konferenz an die lateinamerikanischen Bischöfe gerichtet hatte, läßt keinen Zweifel daran, daß für ihn tatsächlich die eigentliche Gefahr die ist, daß das ›horizontale‹ Christentum (das ›In-der-Welt-Sein‹) das ›vertikale‹ Christentum (das ›Seine-Heimat-im-Himmel-Haben‹) verschlingt, und daß er darum den Zeitpunkt für gekommen hält, in aller Eindringlichkeit den Blick vom Diesseits weg auf das Jeneseits zu lenken. Wörtlich sagt er:

›Es scheint Uns angebracht, auf zwei Wahrheiten der Glaubenslehre hinzuweisen: erstens die Abhängigkeit der Nächstenliebe von der Gottesliebe. Sie wissen selbst, welchem Sturm diese Lehre, die klar und unbestreitbar ihren Ursprung im Evangelium hat, in der heutigen Zeit ausgesetzt ist: Man möchte nämlich das

Christentum ›säkularisieren‹. Dabei setzt man sich über die wesentliche Beziehung des Christentums zur religiösen Wahrheit, zur übernatürlichen Verbindung mit der unaussprechlichen und schrankenlosen Liebe Gottes zu den Menschen und zur Verpflichtung des Menschen zu jener Antwort hinweg, die ihm gleichsam das Wagnis auferlegt, Gott zu lieben und ihn Vater zu nennen, um in Wahrheit die Menschen seine Brüder heißen zu können. Man möchte das Christentum von ›jener Form der Neurose, die die Religion darstellt‹, befreien.‹

Der Papst geht aber noch einen Schritt weiter: Die Bindung an Gott sieht er garantiert einzig durch die Bindung an die Hierarchie und an das kirchliche Lehramt. Die Gefahr, daß gerade die berufsmäßigen Hüter des Gottesglaubens sich an die Stelle Gottes setzen und im Namen Gottes den Weg zu Gott versperren könnten, erwähnt er nicht – ebensowenig wie die Gefahr, daß der Gehorsam gegen das geschriebene Gesetz und die sichtbare Autorität die Bindung an den unsichtbaren Gott in Vergessenheit geraten lassen und damit zur Gottlosigkeit führen könnte.

›Die andere Wahrheit der Glaubenslehre‹, so heißt es weiter in seiner Botschaft, ›betrifft die sogenannte institutionelle Kirche, die einer anderen mutmaßlichen sogenannten charismatischen Kirche gegenübergestellt wird, als ob die erstere mit ihrer hierarchisch gegliederten, sichtbaren und verantwortlichen Gemeinschaft, mit ihrer Organisation und ihrer Disziplin, mit ihrem apostolischen Ursprung, mit den Sakramenten die Form eines heutzutage überholten Christentums wäre, während die andere, in ihrer Spontaneität und Spiritualität, allein fähig wäre, das Christentum dem erhabenen Menschen unserer Kultur-epoche zugänglich zu machen und auf die tatsächlichen und dringenden Probleme unserer Zeit zu antworten.‹

Man wird der Analyse der Situation der Kirche Lateinamerikas, so wie der Papst sie in seiner Ansprache an die lateinamerikanische Bischofskonferenz vortrug, wegen ihrer Klarsichtigkeit seine Anerkennung nicht versagen können. Und welcher Beobachter der Entwicklung, die die Kirche in Lateinamerika nimmt, möchte leugnen, daß die Sorgen des Papstes begründet sind! Auch läßt sich nicht bestreiten, daß der Papst ausdrücklich seine Bereitschaft bekundet hat, sich ›um das liebevolle Verständnis dessen zu bemühen, was sich an Gutem und Annehmablem in diesen unseten und oft abweichenden Formen der Auslegung der christlichen Botschaft findet, um unser christliches Bekenntnis immer mehr zu reinigen und um diese geistlichen Erfahrungen, ob sie sie nun weltliche oder charismatische nennen, in die Geleise der rechten Norm zu bringen.‹

Aber auf der anderen Seite läßt sich nicht übersehen, daß in seinen Augen eine Gefahr für die Kirche nur von dieser ›weltlichen und charismatischen Erfahrung‹ her droht. Das Heil liegt für

ihn in der »wesentlichen Beziehung des Christentums zur religiösen Wahrheit« und diese wiederum wird sichergestellt allein von der institutionellen Kirche und dem kirchlichen Lehramt, »das von Christus in der Kraft des Heiligen Geistes zum Wächter und Interpreten seiner Botschaft von der ewigen Wahrheit eingesetzt worden ist«. Ist das einseitig? Sieht der Papst nicht das Ganze? Oder will er bewußt nur einen Aspekt herausgreifen? Oder zeichnet er lediglich das neue Bild der Kirche in dieser Welt: nicht Herrin dieser Welt, aber auch nicht Teil dieser Welt, sondern »fremd in dieser Welt«, demütig auf die Angabe von Patentlösungen für irdische Probleme verzichtend und statt dessen auf das Ziel der Welt, das nicht sie selbst ist, verweisend. Haben der Eucharistische Kongreß und die Reise des Papstes sich gelohnt – trotz aller falschen »Schau« (– es gibt Leute, die aus Bogotá zurückgekehrt sind und allen Ernstes behaupten, es gäbe dort weder herumstreunende eltern- und obdachlose Kinder noch Elendsviertel –), trotz aller offengebliebenen Fragen? Hat die Kirche es vermocht, das Unsagbare zur Aussage zu bringen – oder doch wenigstens spüren zu lassen –, daß es nämlich einen Gott gibt und daß dieser Gott die Menschen liebt? Und hat sie es auch vermocht, den Menschen Lateinamerikas zu zeigen, wie sie – in der Liebe zu ihren Mitmenschen – auf diese Liebe Gottes antworten sollen? Manch einer meint, der Papst sei die Antwort auf diese zweite Frage schuldig geblieben. Muß man dem beipflichten? Hat der Papst nicht zur Genüge zur Liebe, zum Frieden, zur Gerechtigkeit aufgerufen? Und ist der Hinweis darauf, daß diese Antwort zwar unbedingt gegeben werden muß, daß sie aber letztlich von jedem selbst gegeben werden muß und daß er, der Papst, dem einzelnen die Bestimmung des »Wie« dieser Antwort unmöglich abnehmen kann, nicht auch eine Antwort?

Und was die erste Frage angeht, so darf man hoffen, daß es solche Menschen gibt, bei denen der Glaube an den Gott der Liebe gestärkt wurde – besonders wenn man an die Hunderttausende denkt, die dem Papst jedes Wort von den Lippen getrunken haben, vor allem die Kranken, die er gesegnet, und die Armen, die er getröstet hat, indem er ihnen sagte: »Weinet, als weinet ihr nicht.«

Und wenn dieses zutrifft, so muß man gerechterweise bekennen, daß dieses dem bescheidenen, seiner selbst unsicheren (»Sie selbst sind viel stärker und mutiger als Wir«, sagte er den Bischöfen Lateinamerikas) und zugleich der Hoheit und Verantwortung seines Amtes so sehr bewußten »Bruder Paul« zu danken ist.

Walter Repges

Nachstehend veröffentlichen wir zwei Zuschriften aus dem Leserkreis. Solche Stellungnahmen sind stets erwünscht und werden jeweils zwei Wochen nach Erscheinen eines Heftes erbeten.

Die Redaktion

›Soll der Priester ein frommer Mann sein?‹
(Heft 4/1968)

1. Gegen den Begriff ›Frömmigkeit‹ erheben sich heute starke intellektuelle und affektive Ressentiments. In der Theologie seit Karl Barth sind ›Religion‹ und ›Frömmigkeit‹ einer fundamentalen Kritik verfallen. Trotz der Unterschiedlichkeit der Standpunkte (von radikaler Ablehnung durch K. Barth, D. Bonhoeffer und ihr großes Gefolge, auch im katholischen Lager, bis zur Beibehaltung der Terminologie und ihres herkömmlichen Gehaltes im volkstümlichen Katholizismus, aber auch bei vielen Theologen und geistlichen Schriftstellern) wird man diese Begriffe heute nicht mehr uneingeschränkt und unbelastet gebrauchen können. Es haftet ihnen etwas Allzumenschlich-Eigenmächtiges an.

›Frömmigkeit‹ erscheint vornehmlich als ein Verhalten und Tun des Menschen, der von ›unten‹ nach ›oben‹, über sich selbst hinaus zu Gott strebt. Dazu bedient er sich gewisser ›Übungen‹, die ihm die Leiter des ›Aufstiegs‹ bauen sollen. Versucht er es aber ernsthaft damit, so wird er bald schon die Feststellung machen, daß er auf diese Weise Gott oder die Gnade nicht in den Griff bekommen kann; er macht – und das ist das denkbar beste Ergebnis dabei – die Erfahrung der absoluten Transzendenz Gottes. Sein ganzes frommes Streben gerät in die Krise, ins Scheitern an der Andersheit seines ›Gesprächspartners‹.

Das ist übrigens keine Neuentdeckung des heutigen Menschen, sondern bestes Traditionsgut der wirklichen ›Klassiker‹ katholischer Frömmigkeit. Die großen Mystiker wie Eckhart, Tauler oder Johannes vom Kreuz sagen immer wieder, daß alles ›fromme‹ Denken, Fühlen und Wollen von Gott selbst in den Untergang geführt wird (die ›Nächte‹ der Sinne und des Geistes), um etwas Besserem Raum zu machen: dem *Glauben*. Glauben heißt: Gott Gott sein lassen, ihm Recht geben in allem, seinen Willen suchen und annehmen über alles eigene Verstehen hinaus; heißt, sich von Gott führen lassen, ohne zu wissen, wohin es geht (wie von Abra-

ham gesagt ist: Hebr 11,8). Von diesem Glauben aus stehen die Mystiker den ›Weisen‹ der Frömmigkeit mit Skepsis gegenüber, wie etwa folgendes Wort Meister Eckharts zeigt: »In wahren Gehorsam darf kein ›Ich will so oder so oder dies oder das‹ gefunden werden, sondern nur vollkommenes Aufgeben des Deinen. Und darum soll es im allerbesten Gebet, das der Mensch beten kann, weder ›Gib mir diese Tugend oder diese Weise der Frömmigkeit‹, noch ›Ja, Herr, gib mir Dich selbst oder ewiges Leben‹ heißen, sondern nur: ›Herr, gib mir nichts, als was du willst, und tue, Herr, was und wie du willst in jeder Weise!‹ Dies überragt das erste Gebet wie der Himmel die Erde, und wenn man das Gebet so verrichtet, so hat man wohl gebetet: Wenn man in wahren Gehorsam sich seiner selbst gänzlich für Gott entäußert hat« (Reden der Unterweisung, 1).

Aller ungeläuterten Frömmigkeit haftet ein Rest ›Klebrigkeit‹ an: Der Mensch will sich Gottes und seiner Gnade bemächtigen, so wie die Israeliten sich der Bundeslade bemächtigten in dem Wahn, darin ein unfehlbares Sakrament des Sieges über die Philister zu besitzen (1 Sam 4-6). Das Mittelalter hatte für den wahrhaft Frommen ein schönes Wort: der gelassene Mensch. Das ist einer, der sich und alle Dinge und schließlich auch Gott selbst losgelassen hat aus seiner eigenwilligen Verkrampfung, um sich ihm wirklich und ganz zu überlassen. An dieser Gelassenheit ist den Mystikern alles gelegen, nicht aber an irgendwelchen Formen der Frömmigkeit als solchen.

2. Lassen wir also getrost die ›Frömmigkeit‹ fahren und suchen wir statt dessen wahren Glauben. Der Priester soll darin voranstehen in einem guten Sinne, nämlich so wie die Propheten dem Volk Gottes voranstanden im Hören und Verkünden des Wortes. Nicht als wenn sie als privilegierte ›religiöse Persönlichkeiten‹ das Wort und den Geist ›erster Hand‹ bezögen, die einfachen Volksgenossen dagegen nur durch ihre herablassende Vermittlung, also ›zweiter Hand‹ (wie J. Ratzinger dieses Mißverständnis einmal treffend bezeichnet hat), sondern als ›Diener des Wortes‹. Alle Christen sind ›gottunmittelbar‹, haben die ›Parrhesie‹, die Freiheit des Redens mit Gott, dennoch gab es in der Kirche des Neuen wie des Alten Bundes immer den besonderen Dienst am Wort, der naturgemäß auch ein besonders intensives Hören des Wortes voraussetzt. Darum gilt dem Presbyter die Mahnung, »sich unablässig zu bemühen um das Wort« (Tit 2,9). Es geht dabei nicht nur um seine private Erbauung, sondern immer um die Bereitung für den Dienst, um die Weitergabe des Wortes, die allerdings personalexistentiellen Charakter hat, weshalb das ›Medium‹ durch seinen Dienst geheiligt wird, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich sagt: »Auf eigene Weise gelangen die Priester zur Heiligkeit, wenn sie ihre Ämter aufrichtig und unermüdet im

Geiste Christi ausüben. Als Diener am Wort Gottes lesen und hören sie täglich Gottes Wort, das sie andere lehren sollen; wenn sie es selbst ernsthaft aufzunehmen suchen, werden sie von Tag zu Tag vollkommenerer Jünger des Herrn...« (Dekret über Dienst und Leben der Priester, 13). Priesterliche Frömmigkeit ist ›prophetische‹ Frömmigkeit, oder, um es anders zu sagen: existentieller Dienst am Worte Gottes.

3. Wir können die hier gestellte Frage nicht in ihrer Gänze beantworten, möchten aber noch einen wesentlichen und heute arg verkannten Gesichtspunkt hervorheben. In dem Verlangen vieler Menschen nach dem ›frommen‹ Priester steckt ein berechtigtes Anliegen: Gerade weil der Priester nicht als unpersönliches ›Instrument‹ seinen Dienst verrichten soll, sondern in einer personalwahrhaftigen und überzeugenden Weise, erwartet man mit Recht von ihm das, was man heute lieber ›Glaubenserfahrung‹ nennt, gemeint als wirkliche und persönliche Erfahrung mit dem transzendentgegenwärtigen Gott. Also nicht irgendwelche gefühlige Frömmelei, sondern das, was herauskommt, wenn ein Mensch mit seinem ganzen Leben an den lebendigen Gott gerät und mit ihm seinen Weg macht. »Das ist Erfahrung im umfassendsten Sinn: Einsicht durch Fahrt. Diese Erfahrung kann nicht anders gewonnen werden, als indem sie eben gemacht wird, und machen kann sie nur, wer sich überläßt und in Fahrt kommt, wer also seinen Glauben vollzieht, und als Glaubender existiert« (Hans Urs v. Balthasar, *Herrlichkeit I*, 220). Von solcher Glaubenserfahrung spricht auch Karl Rahner in erstaunlichen, für den heutigen Menschen geradezu schockierenden Worten: »Der Glaube des Priesters von heute ist der Glaube des betenden, man könnte fast sagen des mystisch kontemplativen Priesters, oder er ist nicht. Dieses Gebet ist heute gewiß nicht möglich als privater Luxus einer pietistisch schönen Seele. Es muß uns vielmehr erpreßt werden von der grausamen Härte des Lebens in seiner Tat und in seiner Qual. Aber der Priester muß der betende Priester sein, wenn er der Glaubende und der Bote des Glaubens sein will« (*Knechte Christi*, 42). Das dürfte der Kern einer gültigen Antwort auf unsere Frage sein.

Hermann-Josef Lauter OFM, Köln

›Bemerkungen zur Unauflöslichkeit der Ehe‹
(Heft 5/1968)

Die Erfahrungen *Wetzels* aus der Praxis der Telefonseelsorge, welche seinen Überlegungen zugrunde liegen, decken sich weitgehend mit denen der Eheberatung. Es wird uns sehr häufig die Frage der Möglichkeit einer erneuten sakramentalen Eheschließung nach bürgerlicher Scheidung gestellt. Viele sind dann betroffen, wenn sie die Unmöglichkeit aufgrund der kirchlichen

Bestimmungen erfahren. Unter diesen sind nicht wenige, die auch nach ernsthafter Gewissensprüfung nicht einzusehen vermögen, daß ihre erste Ehe noch gültig sei, weil sie sich in keiner Weise mehr personal gebunden fühlen oder in ihrer bürgerlichen Zweitehe erstmals das Gefühl echter personaler Bindung erlebt haben. Man vermag dann oft den Hinweis auf das göttliche Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe nicht zu akzeptieren; die erlebte Partnerschaft in der zweiten Bindung scheint dem entgegenzustehen. Es ist *Wetzel* voll zuzustimmen, wenn er schreibt: »Auch in gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen gehört der Wille zu lebenslanger Treue zu den Grundvoraussetzungen der Ehe.« Dieser Satz wird auch von fast allen Ehemülligen angenommen. Die Frage ist nur, wann und unter welchen Voraussetzungen dieser Wille bei dieser konkreten Person wirksam werden kann. Damit stoßen wir auf das Problem der Ehereife bzw. Ehefähigkeit.

Die Ergebnisse der Anthropologie und besonders der Tiefenpsychologie haben gezeigt, daß zur Ehefähigkeit wesentlich mehr Voraussetzungen gehören, als in den noch gültigen canones 1081–1087 des kirchlichen Gesetzbuches festgelegt sind. Ohne die erforderliche Ehereife kann aber der Wille zu lebenslanger Treue nicht gültig gesetzt werden.

Ein Sonderproblem stellt die Homosexualität dar. Diese Abnormität wird von den meisten in ihrer Häufigkeit weit unterschätzt. Das Kirchenrecht hat sie bisher nicht berücksichtigt. Ein Homosexueller ist sicher nicht personal ehefähig, auch wenn er aus sozialen Gründen eine »Ehe« eingeht, die rein mechanisch vollzogen werden kann. Das Problem der Wiederverheiratung des bürgerlich-rechtlich geschiedenen normalen Ehepartners stellt sich uns in der Beratung immer wieder. Es kann bisher in den meisten Fällen pastoraltheologisch nicht befriedigend gelöst werden.

Wetzel weist darauf hin, daß nicht selten die Fehler und Schwierigkeiten der Erstehe sich in der zweiten Bindung wiederholen. Hier kann die Ursache in der noch immer nicht erreichten Ehereife bzw. in der mangelnden Verarbeitung der Problematik der Erstehe liegen. Die meisten Seelsorger sind dann überfordert, da pastorale Hilfen aufgrund unbewußt wirkender innerer Sperrungen oft nicht akzeptiert werden können. Zu schnell wird fehlender guter Wille und mangelnde *Einsichtsbereitschaft* angenommen, während es sich in Wirklichkeit um mangelnde *Einsichtsfähigkeit* handelt. Hier sind sorgfältige Differenzierungen aufgrund unseres heutigen anthropologischen Wissens »notwendig im wörtlichen Sinn, wenn wir dem berechtigten Anspruch des Betroffenen gerecht werden wollen.« Selbstverständlich braucht die Kirche Gemeindefeststellungen, die am göttlichen Gesetz orientiert und gebunden sind. Es muß aber die Frage erlaubt sein, ob wir sicher sind, daß *dieses* göttliche

Gesetz auf *diese* konkrete Bindung, auf *diesen* konkreten Menschen zutrifft. Die Erkenntnis der Anthropologie zwingen uns heute, mehr zu differenzieren.

Für den konkreten »Fall« kann heute – wie *Wetzel* schreibt – nur ein Team von Fachleuten verschiedener Disziplinen zu einer seinsgerechten Beurteilung kommen. Wir müssen uns ernsthaft und verantwortlich fragen, ob wir einem Glied unserer Kirche deren Heilmittel versagen dürfen, bevor alle Möglichkeiten der Erkenntnis voll ausgeschöpft sind.

Die Erfahrungen der Eheberatung machen fast täglich deutlich, daß für die praktische Seelsorge Richtlinien und Entscheidungskriterien für diesen Bereich erarbeitet werden müssen, die nur eine Kommission im Sinne des Vorschlages von *Wetzel* erstellen könnte. Das Gespräch über diese Probleme sind wir aus Nächstenliebe und Gerechtigkeit den vielen Männern und Frauen schuldig, die sich in großer Not und Schwierigkeit und in der Gefahr einer Entfremdung von der Kirche befinden.

Ein wichtiger und umfassender Beitrag zu diesen Fragen ist soeben aus juristischer Sicht erschienen. (VIKTOR STEININGER, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehe*, Graz 1968.)

Dr. med. Josef Köhne, Münster

Hinweise

Josef Bommer, Dr. theol., geb. 1923. Studien in Disentis, Chur und Rom. Pfarrer in Zürich, Religionslehrer am Lehrerseminar in Zürich. Veröffentlichte u. a. *Gesetz und Freiheit im Katholizismus*; *Vom Beten des Christen*; *Beichtprobleme heute*.

A. F. C. Overing, geb. 1921. Studierte Medizin und später Psychiatrie in Amsterdam. Sekretär am *Institut Néerlandais de sexologie médicale* und am *Institut de recherche sociale pour les inadaptes* in Amsterdam.

Angela Steigerwald, geb. 1943 in Berlin. 1964 bis 1967 Studium der Erziehungswissenschaften mit dem Wahlfach kath. Theologie in Frankfurt/M; seit Herbst 1967 im Schuldienst tätig.

Josef Vermeulen, geb. 1913. Bis 1965 Professor für Moraltheologie am *Grand Seminaire* in Rijsenburg-Driebergen. Seit 1965 Direktor des Mutterhauses der *Schwester von Notre-Dame* in Amersfoort.

Rolf Zerfaß, Dr. theol., geb. 1934. Studium der Philosophie und Theologie in Trier, Innsbruck und Passau. Veröffentlichte u. a. *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*, Münster 1968 (vgl. auch Heft 5/1968).

16. 8. 69

13. Jan. 1971

26. JAN. 1971

21. AUG. 1971

12. APR. 1972

19. 5. 75

1. JUNI 1973

12. 6. 75

21. MRZ. 1979

12. JUNI 1979

10. AUG. 1979

21. 8. 79

28. 01. 82

30. 01. 82

21. JULI 1982

12.60