

N11< 44005201 021

UB Tübingen

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren Einrahmungen
PFÜLLINGEN

592 ± 69/ 1707 05 24

Diakonia

R lose

4: 1969 ohne J.

1 S 20341 F

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

4. Jahrgang Heft 1 1969

Heinz Schuster	Ein Vorwort zum Thema dieses Heftes	1
Leonhard M. Weber	Muß sich auch das Priesterbild wandeln?	2
Günter Biemer	Hat der Klerus noch eine Zukunft	23
Gregor Siefer	Der Priester – ein geweihter Mann?	35
Praxis		
Godehard Pünder	Fastenpredigten in Dialogform	53
Symptome		
Hildegard Harmsen	Die Diskussion über die Wiedereinführung des Diakonats	54
Walter Repges	Die Einführung des Diakonats in Lateinamerika	60
Zur Diskussion	Soll der Priester ein frommer Mann sein?	63
Literaturbericht		63

2A 856

Diakonia

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie
Mitbegründet von Theodor Filthaut †

4. Jahrgang 1969 Heft 1 Januar 1969

24. 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 Grabner-Haider, Graz

Alois Müller, Fribourg

Piet Schoonenberg, Nijmegen

Heinz Schuster, Saarbrücken

Gregor Siefer, Hamburg

Leonhard M. Weber, München

Redaktion:

Prof. Dr. Alois Müller, Fribourg

Prof. Dr. Anton Grabner-Haider, Graz

Prof. Dr. Heinz Schuster, Saarbrücken

Redaktionssekretariat:

Matthias-Grünwald-Verlag, 65 Mainz

Postfach 30 80, Telefon 0 61 31/2 63 41

© by Matthias-Grünwald-Verlag KG, Mainz

Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschafts-
druckerei GmbH, Würzburg

Diakonia erscheint zweimonatlich

Jahresabonnement DM 26,-, Einzelheft DM 5,-

Studentenabonnement (bei Vorlage einer

Studienbescheinigung) DM 22,-

Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende

Diakonia kann in jeder Buchhandlung
oder direkt beim Matthias-Grünwald-Verlag,
65 Mainz, Postfach 30 80, bestellt werden.

Bestellungen aus der Schweiz an:

Matthias-Grünwald-Verlag

Ch 8280 Kreuzlingen, postlagernd

Alleinauslieferung für Österreich:

Fährmann-Verlag, Wien, 1015 Wien, Mahlerstraße 7

Jahresabonnement S. 197,60, Einzelheft S. 38,-

Studentenabonnement nur bei Fährmann-Verlag, Wien

(unter Vorlage einer Studienbescheinigung) S. 167,20

Preise ohne Zustellgebühr

Alle Zuschriften und Manuskripte werden an das
Redaktionssekretariat erbeten.

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

Diesem Heft liegt ein Informationsblatt des Matthias-
Grünwald-Verlags sowie das Jahresinhaltsverzeichnis
des 3. Jahrgangs 1968 bei.

Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

AUTORENVERZEICHNIS

- ABSENGER, HANS: Solidaritätsgruppe
katholischer Priester Österreichs 3/187
- ARBEITSKREIS »KRITISCHER KATHOLIZISMUS«:
Diskussionsbeiträge zu den Themen:
»Pluralität künftiger Kirchenmodelle« . . 4/201
»Ungenügen der bisherigen Kirchen-
strukturen« 4/196
»Wie müßte der Gottesdienst einer
zukünftigen Gemeinde aussehen?« . . . 4/219
- ARNOLD, HEIDI: Jugendliche in Exerzitien . 3/185
- AUDINET, JAQUES: Katechese auf Abwegen . 6/363
- BECKER, MATHIAS: Diskussionsbeitrag zum
Thema: »Schuld-Sünde« 5/312
- BIEMER, GÜNTER: Hat der Klerus noch
eine Zukunft? 1/23
Memorandum über die Feier des Herrn-
tages am Vorabend 3/147
- BRANDSTALLER, TRAUTL: Kritische Bemerkungen zum Thema »Synoden« 5/313
- BRAUNS, ERIC: Diskussionsbeiträge zu den
Themen:
»Chancen und Aufgaben für die Kirche
in der Gesellschaft« 4/214
»Pluralität künftiger Kirchenmodelle« . . 4/203
»Ungenügen der bisherigen Kirchen-
strukturen« 4/198
»Wie müßte der Gottesdienst einer zu-
künftigen Gemeinde aussehen?« 4/221
- EMEIS, DIETER: Bildungsplanung in der
Pfarrei 6/350
- ESKERÖD, ERIKA: Diskussionsbeitrag zum
Thema: »Wie müßte der Gottesdienst
einer zukünftigen Gemeinde aussehen?« . 4/224
Was heißt Kreuz? (Laienpredigt) 3/189
- FIRKEL, EVA: Psychologische Grundlagen
christlicher Reifung 6/374
- FUNKE, FELIX: Zur Sakramentalität der
Bußfeiern 5/275
- GERAEDTS, A.: Diskussionsbeiträge zu den
Themen:
»Chancen und Aufgaben für die Kirche
in der Gesellschaft« 4/217
»Neue Modelle der Kirche bzw. der
christlichen Gemeinde« 4/210
»Ungenügen der bisherigen Kirchen-
strukturen« 4/200
- »Wie müßte der Gottesdienst einer zu-
künftigen Gemeinde aussehen?« 4/223
- GOUDERS, KLAUS: Literaturbericht über Neu-
erscheinungen der alttestamentlichen
Wissenschaft 6/382
- GRABNER-HAIDER, ANTON: Literaturbericht
1/64
4/254
Meditation zu Jer 1, 4-10 6/382
Zum Beitrag »Pfingstkirchen in Chile« . 2/115
Zur Kultkritik im Neuen Testament . . 3/138
- GREINACHER, NORBERT: Hochschulgemeinde
als Experiment 6/321
- GRIESS, HELMUT: Diskussionsbeiträge zu den
Themen: »Chancen und Aufgaben für die
Kirche in der Gesellschaft« 4/216
»Neue Modelle der Kirche bzw. der
christlichen Gemeinde« 4/209
»Pluralität künftiger Kirchenmodelle« . . 4/204
- GRUPPE JOSEF GRACHER: Diskussionsbeiträge
zu den Themen: »Chancen und Aufgaben
für die Kirche in der Gesellschaft« . . . 4/216
»Pluralität künftiger Kirchenmodelle« . . 4/204
»Wie müßte der Gottesdienst einer zu-
künftigen Gemeinde aussehen?« 4/223
- HARMSEN, HILDEGARD: Die Diskussion über die
Wiedereinführung des Diakonats 1/54
- HAUSER, THERESIA: Probleme der Frauen in
Teilfamilien 5/285
- HIERZENBERGER, GOTTFRIED: Religions-
geschichtlicher Hintergrund des Ver-
söhnungskultes 5/266
- HOUTARD, FRANCOIS: Soziologisches zum
Gottesdienst einer Pfarrgemeinde 3/153
- KASSING, ALTFRID: Osterglaube als bedin-
gungslose Offenheit füreinander 2/65
- KERSTIENS, FERDINAND: Kirche als Trägerin
der Revolution? 3/158
- KIRCHGÄSSNER, ALFONS: Kommunion und
Interkommunion: Sacramentum unitatis 2/92
- KSG FRANKFURT: Diskussionsbeiträge zu
den Themen: »Neue Modelle der Kirche
bzw. der christlichen Gemeinde« 4/205
»Wie müßte der Gottesdienst einer zu-
künftigen Gemeinde aussehen?« 4/222
- KSG GRAZ: Diskussionsbeiträge zu den
Themen:

›Neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde‹	4/205
›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/194
›Wie müßte der Gottesdienst einer zukünftigen Gemeinde aussehen?‹	4/217
KSG MÜNSTER: Diskussionsbeiträge zu den Themen: ›Chancen und Aufgaben für die Kirche in der Gesellschaft‹	4/214
›Neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde‹	4/208
›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/197
›Wie müßte der Gottesdienst einer zukünftigen Gemeinde aussehen?‹	4/220
KSJ LINZ: Diskussionsbeiträge zu den Themen: ›Chancen und Aufgaben für die Kirche in der Gesellschaft‹	4/215
›Neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde‹	4/209
›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/198
›Wie müßte der Gottesdienst einer zukünftigen Gemeinde aussehen?‹	4/221
KSJ MÜRZZUSCHLAG: Diskussionsbeiträge zu den Themen: ›Chancen und Aufgaben für die Kirche in der Gesellschaft‹	4/212
›Neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde‹	4/206
›Pluralität künftiger Kirchenmodelle‹	4/201
›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/195
›Wie müßte der Gottesdienst einer zukünftigen Gemeinde aussehen?‹	4/217
LANG, KLAUS: Homilitische Literatur	4/249
LAUTER, HERMANN-JOSEF: Über die Wiedereinführung des Diakonats	4/255
MAYER, FRANZ: Diskussionsbeitrag zum Thema: ›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/199
MEDITZ, ERIKA: Diskussionsbeitrag zum Thema: ›Schuld-Sünde‹	5/310
Nenning, Günther, Das Heil des Nachbarn (Laienpredigt)	4/248
NEUMANN, JOHANNES: Möglichkeiten des kanonischen Rechts für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen	3/168
Offener Brief der vier Amsterdamer Studentenpfarrer an Bischof Zwartkruis und an alle Bischöfe Hollands	4/241
PFÜRTNER, STEPHANUS: Das Zeugnis des Gewissens in Kirche und Welt	2/72
PÜNDER, GODEHARD: Fastenpredigten in Dialogform	1/53
RAST, MAX: Nochmals: ›Soll der Priester ein frommer Mann sein?‹	1/63
RASTL, ALOIS: Diskussionsbeiträge zu den Themen: ›Chancen und Aufgaben für die Kirche in der Gesellschaft‹	4/211
›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/194
REPES, WALTER: Die Einführung des Diakonats in Lateinamerika	1/60
Die Pfingstkirchen in Chile	2/116
Die Radioschulen von Sutatenza	6/379
ROUBICEK, OSKAR: Kritischer Katholizismus und demokratischer Sozialismus	5/315
SCHILD, HANSJÖRG Literaturbericht	5/316
SCHILLEBEECKX, EDWARD: Die Kirche und ihre Probleme	2/114
SCHLEICHER, PETER: Literaturbericht	2/127
	5/316
SCHMID, RUDOLF: Psalmen – Preislieder des Gottesvolkes	2/125
SCHMITZ, ERNST-ALFONS: Diskussionsbeitrag zum Thema: ›Schuld-Sünde‹	5/310
SCHREUDER, OSMUND: Ratschläge für einen angehenden Priester	4/243
SCHÜNGEL, PAUL: Thesen zur Wiedereinführung des Diakonats	3/189
SCHÜNGEL-STRAMANN, HELEN: Kritik des Jahwekultes bei den Schriftpropheten	3/129
SCHUSTER, HEINZ: Christlich oder kirchlich?	4/225
SIEFER, GREGOR: Der Priester – ein geweihter Mann?	1/35
	2/106
Lesen und Glauben	5/295
STURM, VILMA: Ansprache in einer Votivmesse für den Frieden	2/126
TEMPEL, JOSEF: Arbeitsbericht der steirischen Kaplanskreise	3/188
Literaturbericht	1/63
TRUMMER, PETER: Literaturbericht	3/190
VORGRIMLER, HERBERT: Das Bußsakrament – iuris divini?	5/257
WEBER, LEONHARD M.: Muß sich auch das Priesterbild wandeln?	1/2
WITTMER, HANS: Die Kirche in den USA nach dem Konzil	2/120
ZOELEN, HENK VAN: Diskussionsbeiträge zu den Themen:	
›Chancen und Aufgaben für die Kirche in der Gesellschaft‹	4/213
›Neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde‹	4/207
›Pluralität künftiger Kirchenmodelle‹	4/201
›Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen‹	4/195
›Wie müßte der Gottesdienst einer zukünftigen Gemeinde aussehen?‹	4/218
Zur Reform des Zölibatsgesetzes in der westlichen Kirche	6/331

ZA 856



SACHVERZEICHNIS

BUSSFEIER	
– Zur Sakramentalität der Bußfeiern	5/275
BUSSSAKRAMENT	
– Das Bußsakrament – iuris divini?	5/257
DIAKONAT	
– Die Diskussion über die Wiedereinführung des Diakonats	1/54
– Die Einführung des Diakonats in Lateinamerika	1/60
– Thesen zur Wiedereinführung des Diakonats	3/189
– Über die Wiedereinführung des Diakonats	4/255
EHE	
– Möglichkeiten des kanonischen Rechts für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen	3/168
ERWACHSENENBILDUNG	
– Bildungsplanung in der Pfarrei	6/350
– Psychologische Grundlagen christlicher Reifung	6/374
EXERZITIEN	
– Jugendliche in Exerzitien	3/185
FRAU	
– Probleme der Frauen in Teilfamilien	5/285
FRIEDEN	
– Ansprache in einer Votivmesse für den Frieden	2/126
GEMEINDE	
– Bildungsplanung in der Pfarrei	6/350
– Hochschulgemeinde als Experiment.	6/321
– Neue Modelle der christlichen Gemeinde	4/205
– Soziologisches zum Gottesdienst einer Pfarrgemeinde	3/153
– Wie müßte der ›Gottesdienst‹ einer zukünftigen Gemeinde aussehen?	4/217
GEWISSENSFREIHEIT	
– Das Zeugnis des Gewissens in Kirche und Welt	2/72
GLAUBE	
– Lesen und Glauben	5/295
– Osterglaube als bedingungslose Offenheit füreinander	2/65
GOTTESDIENST	
– Soziologisches zum Gottesdienst einer Pfarrgemeinde	3/153
– Wie müßte der Gottesdienst einer zukünftigen Gemeinde aussehen	4/217
HOMOSEXUALITÄT	
– Zum Problem der Homosexualität	4/251
JUGENDARBEIT	
– Jugendliche in Exerzitien	3/185
– Katechese auf Abwegen	6/363
KATHOLIZISMUS	
– Kritischer Katholizismus und demokratischer Sozialismus	5/315
KIRCHE	
– Aufgaben der Kirche in der Gesellschaft	4/211
– Christlich oder kirchlich? Zu einem Problem der praktischen Theologie	4/225
– Kirche als Trägerin der Revolution?	3/158
– Die Kirche in den USA nach dem Konzil	2/120
– Die Kirche und ihre Probleme	2/114
– Die Pfingstkirchen in Chile	2/116
– Neue Modelle der Kirche?	4/205
– Pluralität künftiger Kirchenmodelle	4/201
– Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen	4/194
KOMMUNION	
– Kommunion und Interkommunion. Sacramentum unitatis	2/92
KREUZ	
– Was heißt Kreuz? (Laienpredigt)	3/189
KRITIK	
– Kritische Bemerkungen zum Thema Synoden	5/313
– Kritischer Katholizismus und demokratischer Sozialismus	5/315
– Neue Kirchenstrukturen?	4/193
– Offener Brief an alle Bischöfe Hollands	4/241
– Zur Reform des Zölibatsgesetzes in der westlichen Kirche	6/331
KULT	
– Kritik des Jahwekultes bei den Schriftpropheten	3/129
– Religionsgeschichtlicher Hintergrund des Versöhnungskultes	5/266
– Zur Kultkritik im Neuen Testament.	3/138
LAIENPREDIGT	
– Ansprache in einer Votivmesse für den Frieden	2/126
– Das Heil des Nachbarn	4/248
– Was heißt Kreuz?	3/189

LATEINAMERIKA

- Die Einführung des Diakonats in Lateinamerika 1/60
- Die Pfingstkirchen in Chile 2/116
- Die Radioschulen von Sutatenza 6/379

LESEN

- Lesen und Glauben 5/295

LITERATURBERICHT

(allgemein)

- Ratzinger, J., Einführung in das Christentum 2/127
- Schultz, H. J., Wer ist das eigentlich - Gott? 5/319
- Steininger, V., Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen 1/63

(alttestamentliche Literatur)

- Corbach, L., Wir lesen Amos 6/385
- Fohrer, G., Das Alte Testament 6/383
- Geschichte der israelitischen Religionen 6/383
- Handbuch zur Auswahlbibel »Reich Gottes« 6/386
- Schmidt, W. H., Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt 6/384
- Werner, H., Amos 6/385

Homiletische Literatur 4/249

(neutestamentliche Literatur)

- Brox, N., Die Pastoralbriefe 3/192
- Fuller, R. H., Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung 1/64
- Pesch, R., Neuere Exegese - Verlust oder Gewinn? 3/190
- Schelkle, K. H., Theologie des Neuen Testaments 4/254

(pastoraltheologische Literatur)

- Faber, H. / van der Schoot, E., Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs 5/316

MEDITATION

- Meditation zu Jer 1,4-10 6/382
- Osterglaube als bedingungslose Offenheit füreinander 2/65

NÄCHSTENLIEBE

- Das Heil des Nachbarn 4/248

ÖKUMENE

- Kommunion und Interkommunion. Sacramentum unitatis 2/92

PRIESTER

- Arbeitsbericht der steirischen Kaplanskreise 3/188

- Der Priester - ein geweihter Mann? . . . 1/35 2/106

- Hat der Klerus noch eine Zukunft? . . . 1/23
- Muß sich auch das Priesterbild wandeln? 1/2
- Nochmals: Soll der Priester ein frommer Mann sein? 1/63
- Offener Brief an alle Bischöfe Hollands . 4/241
- Ratschläge für einen angehenden Priester . 4/243
- Solidaritätsgruppe katholischer Priester Österreichs 3/187
- Zur Reform des Zölibatsgesetzes in der westlichen Kirche 6/331

PSALMEN

- Psalmen - Preislieder des Gottesvolkes . . 2/125

PSYCHOLOGIE

- Psychologische Grundlagen christlicher Reifung 6/374

SCHULD

- Diskussionsbeiträge zum Thema »Schuld-Sünde« 5/310

SAMSTAGABENDMESSE

- Memorandum über die Feier des Herntages am Vorabend 3/147

SEELSORGE

- Möglichkeiten des kanonischen Rechts für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen 3/168
- Zum Problem der Homosexualität . . . 4/256

STUDENTENUMFRAGE

- Hochschulgemeinde als Experiment (Auswertung der Studentenumfrage) 6/321
- Neue Kirchenstrukturen 4/193

SÜNDE

- Diskussionsbeiträge zum Thema »Schuld-Sünde« 5/310

SYNODEN

- Kritische Bemerkungen zum Thema »Synoden« 5/313

VERKÜNDIGUNG

- Ansprache in einer Votivmesse für den Frieden 2/126
- Das Heil des Nachbarn 4/248
- Fastenpredigten in Dialogform 1/53
- Katechese auf Abwegen 6/363
- Was heißt Kreuz? 3/189

ZÖLIBAT

- Zur Reform des Zölibatsgesetzes in der westlichen Kirche 6/331

Heinz Schuster

Ein Vorwort
zum Thema dieses
Heftes

Die Diskussion über die spezifische Funktion des Priesters und seinen Standort innerhalb der Kirche und der Welt ist beinahe zweitausend Jahre alt – und dennoch hat sie im Grunde gerade erst begonnen. Kein Theologe und kein theologisches Forum darf meinen, mit ein paar bibeltheologischen, historischen und dogmatischen Argumenten könnte die laufende Diskussion in der nächsten Zeit abgeschlossen werden. Es geht ja im Grund nicht um die Findung *einer* neuen Realisationsform des überlieferten priesterlichen Amtes, sondern um die Frage nach dessen Grundwesen und seinen Grundstrukturen, wie sie *immer* je neu so aktualisiert werden müssen, daß dadurch die Glaubwürdigkeit und die Effizienz des Evangeliums wachsen – oder zumindest nicht behindert werden.

Dennoch hat die Diskussion bereits ein entscheidendes Ziel erreicht: die solidarische Betroffenheit *aller* Glieder der Kirche durch die aufgeworfenen Fragen. Die Zeit ist eigentlich schon vorbei, da es innerhalb der einen Kirche verschiedene, voneinander streng getrennte ›Stände‹ gab, da das Selbstverständnis der ›Diener des Evangeliums‹ letztlich auf dem geduldigen, zwangsläufig passiven und gehorsamen Rücken des christlichen Volkes stand, da eine Initiative dieses Volkes (bzw. der sogenannten Laien) immer wieder als psychologisch erklärbare Reaktion auf den vergangenen Klerikalismus abgetan werden konnte. Wie man auch immer in der Zukunft das Wesen des neutestamentlichen Dienstes am Evangelium definieren und welche konkreten Realisationsformen für diesen Dienst man in der Zukunft auch (immer neu) finden und fixieren wird – eine Grundstimmung dieses Dienstes zeichnet sich schon jetzt deutlicher als je zuvor ab: Der genuine und autoritative Dienst am Evangelium ist nicht denkbar ohne das radikale, persönliche Engagement eines gläubigen Menschen. Das mag vor allem den Priester trösten, der vielleicht schon ein langes, arbeitsreiches, entbehrungsvolles und absolut nicht klerikalistisches Leben hinter sich hat und nun fürchtet, in der gegenwärtigen Diskussion werde jenes Grundgesetz in Frage gestellt, unter dem nicht nur er, sondern auch in der Vergangenheit bereits viele Nicht-Geistliche angetreten waren. Wenn und insofern jenes gläubige Engagement zählt, ist es verständlich und keinesfalls erschütternd, daß heute ganz allgemein nicht mehr so sehr die formal-juristische Struktur des ›Amtes‹ (das man innehaben kann, ohne auch nur das Geringste zu tun), sondern die effektiv-konstruktive Dimension des Dienstes (der nur dann Dienst ist, wenn wirklich *für* einen anderen etwas getan wird) gefragt ist.

Die vorliegende Nummer von *Diakonia* – in der nicht zum erstenmal und wohl nicht zum letztenmal über die

vielfältigen theologischen, historischen und soziologischen Fragen, die mit dem Stichwort ›Priester‹ aufgeworfen sind, gehandelt wird – kann darum hinsichtlich ihrer Absicht nicht mißverstanden werden: sie versucht, dem Namen der Zeitschrift gerecht werdend, *einen* sachgemäßen, unpathetischen Dienst an der gegenwärtigen Diskussion zu leisten – ohne den Anspruch, das letzte und abschließende Argument vorzulegen, aber in der festen Überzeugung, daß ein Dienst an dieser Diskussion letztlich ein Dienst am Evangelium selbst ist.

Leonhard M. Weber

Muß sich auch
das Priesterbild
wandeln?*

Seit mehr als einem Jahrzehnt beobachten wir in den deutschsprachigen Gebieten des westlichen Abendlandes deutliche Verhaltensänderungen bei den Priestern der katholischen Kirche.¹ Viele Menschen sind sich dieser Tatsache bewußt geworden, und zuweilen diskutieren sie auch darüber. Für manche der Gläubigen wirkt der Wandel des Priesterbildes einschneidend. Er hat für sie persönliche und religiöse Konsequenzen und ist ihnen darum mehr als nur ein Kuriosum.

Nicht alle kommen mit dem Problem auf gleiche Weise in Berührung. Den Kirchgängern springt gewöhnlich das vordergründig Sichtbare in die Augen. Sie beachten die ›zivile‹ Kleidung mancher Amtsträger.² Sie hören den neuartigen Ton ihres Sprechens und bemerken eine bisher ungewohnte Weise ihres Benehmens. Hier und dort sehen sie auch etwas von den sich verändernden Beziehungen gegenüber den Bischöfen und zu den Laien.³ Sie bemerken, wie die Kontakte mit den Vertretern an-

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den der Autor am 4. April 1968 in Wien gehalten hat. Er erschien in der *Schriftenreihe des Katholischen Bildungswerkes* 2/1968, 51–73.

¹ Die *europäische Priesterfrage*, hrsg. vom Internationalen katholischen Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien 1959; J. CROTTOGINI, *Priesterberuf in der Krise*, in: *Der Seelsorger* 35 (1965) 242 bis 251; N. GREINACHER/H. T. RISSE (Hrsg.), *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966; F. KLOSTERMANN/H. KRIEGL/O. MAUER/E. WEINZIERN (Hrsg.), *Kirche in Österreich* 1, Wien-München 1966, bes. 21–100, 407–465; P. PICARD/E. EMRICH, *Priesterbildung in der Diskussion*, in: *Probleme der Praktischen Theologie* (Festgabe für Weihbischof J. M. Reuss), Mainz 1967, bes. 39–108; F. KLOSTERMANN, *Die Bewegung der geistlichen Berufe in Westeuropa*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 114–122.

² Wie soll der Priester gekleidet sein?, in: *Diakonia* 1 (1966) 156 bis 167; A. MÜLLER, *Die klerikale Kleiderrevolte*, in: *Der Seelsorger* 36 (1966) 260–264.

³ Y. CONGAR, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg-Basel-Wien 1965; H. VOLK, *Der Priester und sein Dienst im*

derer Kirchen und Konfessionen zunehmen; wie eine Bereitschaft besteht, sich mit den Denkweisen der Nichtchristen auseinanderzusetzen und sogar für die Anliegen jener offen zu werden, die sich als Ungläubige und Atheisten bekennen.⁴ In einzelnen Fällen werden besonders engagierte Katholiken, die mit dem Leben der Kirche und ihren pastoralen Sorgen vertraut sind, auch verspüren, daß die in Gang gekommene Bewegung nicht nur die Oberfläche, sondern das Eigentliche der priesterlichen Existenz betrifft und daß es dabei um eine Sache geht, die mit dem Bild des Priesters auch das Bild der Kirche meint. Die Auffassungen über das Pro und Kontra sind allerdings geteilt.

Geteilte Auffassungen

Da sind zunächst solche, die sich über die Veränderungen des Priesterbildes redlich freuen. Sie erkennen darin ein Zeichen innerkirchlichen Lebens, den Ausdruck eines immer notwendigen »aggiornamento«. Sie sind auch der Überzeugung, daß mit einer nach vorwärts drängenden Zeit das Verständnis und die Ausübung des priesterlichen Amtes Schritt halten müssen.⁵ Schließlich ist die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit immer den Veränderungen der Welt ausgesetzt. Das ist eine Gefährdung, aber noch mehr eine Chance der Entfaltung und der »Verjüngung«.

Im Gegenüber zu diesen, gewöhnlich als »offen« bezeichneten Christen⁶ gibt es in den kirchlichen Gemeinden zahlreiche Gläubige, die den gegenwärtigen Umbruch bedauern. Sie fühlen sich von den Vorgängen betroffen und enttäuscht. Sie hatten gehofft, daß das Priesterbild dem gesellschaftlichen Wandel der Jetztzeit standhalten und nicht in die allgemeine Unruhe hineingerissen werde.⁷ Für sie ist der Priester »Mann Gottes«,

Lichte des Konzils, Mainz 1966; F. WULF, *Stellung und Aufgabe des Priesters nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Geist und Leben* 39 (1966) 45–61; E. STAKEMEIER, *Bischof und Priester vor den Aufgaben der nachkonziliaren Zeit*, in: *Theologie und Glaube* 57 (1967) 1–17; L. M. WEBER, *Der Priesterrat*, in: *Der Seelsorger* 38 (1968) 105–118, bes. 107–109.

⁴ Aus der unüberschaubaren Zahl von Veröffentlichungen: H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, München 1965; B. BOSNJAK/W. DANTINE/J.-Y. CALVEZ, *Marxistisches und christliches Weltverständnis*, in: *Weltgespräch* 1 (II. Schriften), Freiburg 1966; R. GARAUDY/J. B. METZ/K. RAHNER, *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Reinbek bei Hamburg 1966; vgl. auch die *Internationale Dialog-Zeitschrift*, Wien-Freiburg-Basel 1968 ff.

⁵ Als Beleg können Aussagen bei Vorträgen und Diskussionen in Pfarrgemeinden und einschlägige Beiträge in Kirchenblättern und religiösen Zeitschriften gelten.

⁶ Dazu W. DAIM, *Kirche und Zukunft*, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1963; ders., *Christentum und Revolution*, München 1967; ders., *Progressiver Katholizismus*, München 1967.

⁷ Vgl. die Botschaft Papst Pauls' VI. an die Priester vom 30. 6. 1968 zum Abschluß des »Jahres des Glaubens«, in: *AAS* 60 (1968) 466 bis 470.

Zeichen des Festen und Unabänderlichen. Darum sind sie der Überzeugung, daß er so bleiben soll, wie er ist und war (!). In der Konstanz seines Verhaltens empfinden sie Stärkung und Trost. Durch die wider Erwarten aufgetretenen Veränderungen sind sie unsicher geworden. Das, was sich tut, ist ihnen unverständlich, ein Abgleiten vom Rechten und Wahren. So haben sie auch Zweifel an der Kirche. Ist sie noch Ort der Zuflucht und der Geborgenheit? – Für Menschen, die so denken, hat die Frage nach dem Wandel des Priesterbildes keinen hellen, sondern einen dumpfen und sie bedrückenden Klang. Was für andere Ermutigung und Zuversicht bedeutet, wird ihnen Anlaß zu Skepsis und seelischer Not. Sie fragen, ob sich denn das Priesterbild wirklich wandeln müsse.

1. Sinn und Umfang der Fragestellung

»Muß sich auch das Priesterbild wandeln?« – Die so formulierte Frage will nicht in suggestiver Weise eine bestimmte Antwort herausfordern. Wer zum Beispiel der Überzeugung ist, daß sich das Priesterbild nicht wandeln darf, soll sein Nein aussprechen können. Er mag nach Mitteln suchen, die geeignet sind, diesen Wandel aufzuhalten. Wer dagegen meint, daß es utopisch wäre, den sich vollziehenden Veränderungen Einhalt zu gebieten, wird die hier gestellte Frage vielleicht als überholt und müßig empfinden. Aber ein redliches Hinhorchen ist doch immer angezeigt. Man muß um die Anliegen wissen, die hinter dem Wandel des Priesterbildes stehen, den Absichten nachspüren, die bereits Gestalt angenommen haben und den Fortgang der Entwicklung mitbestimmen. Die Frage heißt dann: *Warum* muß sich auch das Priesterbild wandeln?

Einige Vorüberlegungen wollen den Sinn der Fragestellung erläutern und abgrenzen.

a) Ein weltweites Geschehen

Der derzeitige Wandel des Priesterbildes vollzieht sich nicht nur in den deutschsprachigen Gebieten des westlichen Abendlandes. Er wird ebenso sehr, wenn nicht deutlicher, in den angrenzenden und überseeischen Ländern beobachtet.⁸ Auch dort prägt er das Leben der kirchlichen Gemeinden spürbar mit. Natürlich sind es immer die Priester der Heimat, deren Wirken im Vordergrund des Interesses steht. Ihnen ist das christliche Volk verbunden und mit ihnen zusammen bezeugt es den Glauben an Christus, den Herrn. Aber die Frage nach dem sich wandelnden Priesterbild reicht weiter. Sie

⁸ Vgl. H. BACHT, *Priesterliche Spiritualität nach dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *Theologie und Glaube* 58 (1968) 201–213, bes. 201.

⁹ Dieser Gedanke legt sich nahe aus der dogmatischen Konzilskonstitution über die Kirche *»Lumen gentium«*, in: *AAS* 57 (1965) 5–75, Art. 28.

würde ihr Anliegen verfehlen und Anlaß zu irriger Beurteilung bieten, wollte man sie nur von lokalen Gesichtspunkten her erörtern. Selbst wenn die Veränderungen nicht überall mit der gleichen Deutlichkeit wahrgenommen werden und es noch Gebiete gibt, welche diese Veränderungen überhaupt nicht registrieren, so hat das, worum es vermutlich geht, doch eine weltweite Bedeutung. Und gerade diese Bedeutung gilt es zu verspüren.⁹

b) Im Horizont der Geschichte

Es ist wichtig sich darüber klar zu sein, daß der Wandel des Priesterbildes, wie er sich jetzt vollzieht, weder etwas Erstmalgiges noch in seiner Weise etwas Neuartiges darstellt. Die Geschichte der katholischen Kirche läßt erkennen, daß sich das Bild des Priesters in den einzelnen Epochen der christlichen Überlieferung immer verändert hat und daß sich eine erstaunliche Mannigfaltigkeit und Flexibilität priesterlicher Existenz aufweisen läßt.¹⁰ Der Weg der Entfaltung war ein langer und keineswegs ein nur geradliniger.

Auch die heutige Situation ist ein Ergebnis dieser Vieltätigkeit. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Lebens- und Tätigkeitsweisen der Priester noch einem ständisch geprägten Denken entstammen und insbesondere seit dem Ersten Vatikanischen Konzil zu einer relativ straffen Einheitlichkeit geführt wurden.¹¹ Damit konnte das Leistungspotential der kirchlichen Amtsträger in einer Weise wirksam werden, die den Respekt selbst vieler Nichtkatholiken wachrief, und es ist ohne Zweifel das Wissen um den Wert der kirchlichen Geschlossenheit, aus dem heraus zu Anfang unseres Jahrhunderts bei der Kodifikation des kanonischen Rechts der Anteil der Priester am geistlichen Dienst und ihre Stellung im Ganzen der kirchlichen Verfassung klar und eindeutig umschrieben wurde. Zugleich haben diese Normen ihrerseits wieder den Lebensstil der Priester vereinheitlicht. Wer die Vorschriften des kanonischen Rechtsbuches kennt, weiß, wie sehr die Amtsträger der heute lebenden älteren und mittleren Generation von den sie betreffenden Kanones geprägt wurden. So gehören die Formen und Formeln, in denen die Presbyter bislang ihren Dienst erfüllten und noch erfüllen, mit zu dem Priesterbild, das jetzt, wenigstens von manchen, in Frage gestellt wird. Für sie ist es ein gestriges, und das Heutige, das dazu kam, ist diesem Priesterbild innerlich fremd. Wenn der anhebende Wandel dennoch viele der Gläubigen schockiert, dann hängt das eben mit der be-

¹⁰ L. M. WEBER, *Priesterliche Existenz*, in: *LThK*², Bd. 8, 746–748 mit Literaturangaben.

¹¹ Dazu A. ROHRBASSER (Hrsg.), *Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII.*, Fribourg 1962.

sonderen Stabilität zusammen, deren sich dieses Priesterbild in seiner Einheitlichkeit und Geschlossenheit erfreute. Es hat weltweite Krisen und Kriege überstanden und sich bewährt. So hat man sich einfach nicht mehr Rechenschaft darüber gegeben, daß das Bild des Priesters sich wandeln kann in der sich immer wandelnden Zeit. Seine jetzige Umgestaltung scheint jedenfalls nicht nur aus den Bedürfnissen der Gegenwart verständlich, sondern im Rückblick auf den Antagonismus, der die Entwicklung des katholischen Priestertums stets begleitete, auch fällig zu sein. Der immer neu anstehende Wandel läßt sich jedenfalls aus den Daten der Tradition rechtfertigen, es sei denn, man wolle das bisher Gewordene und damit auch das gewordene Priesterbild ablehnen. Schon früher gab es eigentümliche Umbrüche, deren Wirkungen und Folgen weder übersehen noch abgeschwächt werden dürfen. Das katholische Priestertum ist nämlich nicht eine in allem vorgegebene oder für immer fest genormte Daseinsweise. Auch ihm eignen Merkmale geschichtlicher Prägung, heute nicht weniger denn früher.

c) Vielfältige Aspekte

Es bestehen zur Zeit bereits recht konkrete Vorstellungen darüber, wie die Priester von morgen ›aussehen‹ werden.¹² Neben den bisherigen Existenzformen, die erneuert werden sollen, denkt man an Halbtagspriester, Wochenendpriester, überhaupt an nebenberufliche oder sonst auf eine begrenzte Zeit verpflichtete Priester. Häufig hört man den Wunsch, daß in Pfarreien, die von keinem Geistlichen mehr geleitet werden, »Gemeindeälteste« zur Feier der Eucharistie ordiniert werden sollten. Natürlich finden derartige Vorschläge nicht nur Sympathie, sondern auch Ablehnung. Aber sie werden doch immer wieder lebhaft diskutiert. Das beweist, daß sie ein dringlich gewordenes Problem berühren. Deshalb wäre es verfehlt, wollte man nach Art einer wissenschaftlichen Engführung die konkreten, den Lebensnerv der Gläubigen unmittelbar berührenden Fragen ausschließen. Andererseits wird man aber doch bedenken müssen, daß der Problemkreis um das Priesterbild weit gespannt ist und sich nicht auf eine einzige, auch nicht auf eine konkret-praktische Ebene einbringen läßt. Er bedarf einer allseitigen und umfassenden Klärung. Diese Feststellung sei hier besonders deutlich ausgesprochen. Denn die folgenden Darlegungen werden sich notwen-

Konkret-praktische Probleme

¹² F. KLOSTERMANN, *Priesterbild für übermorgen*, in: *Der Seelsorger* 35 (1965) 299–316; ders., *Pastoral-theologische Perspektiven*, in: *Der Priester in einer säkularisierten Welt* (Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern, 18.–22. September 1967). *Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe* 2 (1968) 88–106; ders., *Priesterbild für morgen*, Innsbruck 1968.

digerweise auf einige der religiösen, kirchlichen und theologischen Gesichtspunkte beschränken müssen. Diese sind zwar dringlich, werden jedoch zur Zeit eher unter- als überschätzt. Aber trotzdem sollen andere Bezüge, wie etwa allgemein menschliche, sozialpsychologische, wirtschaftliche oder auch politische weder verkürzt noch in ihrer Bedeutung für die Kirche übersehen werden.¹³

Die Gesichtspunkte, um die es nun geht, sind nicht einfach identisch mit jenen Tendenzen, die den Wandel des Priesterbildes auf den Materialismus und Szientismus unserer Epoche zurückführen und ihn mit einem sittlichen Niedergang und einem schwindenden Idealismus der jetzigen Generation erklären wollen. Zwar haftet diesen Erklärungsversuchen auch Richtiges an, und man wird sie deshalb nicht leichterding von der Hand weisen dürfen. Aber es bleibt doch kritisch zu fragen, warum die nichtmateriellen Werte übersehen werden; woran es liegt, daß ein szientistisches Denken die Glaubenshaltung verdrängen kann; was unter »sittlichem Niedergang« näherhin zu verstehen ist (jedenfalls nicht die personale Freiheit und Mündigkeit); aus welchen Gründen das Berufsbild des Priesters seine Faszination verloren hat, derweil für andere Berufsgattungen nicht wenig Idealismus aufgebracht wird. Insofern die folgenden Gedankengänge für solche und ähnliche Fragen offen sind, bringen sie auch eine gewisse Erhellung der Probleme, die hinter den genannten Tendenzen und ihren oft allzu globalen Erklärungsversuchen liegen.

2. Innerkirchliche Ursachen

Wenn neuere soziologische Studien¹⁴ zum Priesterbild darauf hinweisen, daß in der heutigen Gesellschaft Status und Rolle des Priesters unsicher geworden sind, so hat dieses Faktum nicht nur seinen weltlichen Aspekt, sondern auch Gründe, die im innerkirchlichen Raum liegen. Einige von ihnen seien hier genannt.

¹³ F. HOUTART, *Soziologie und Seelsorge*, Freiburg 1966; E. C. KENNEDY / P. F. D'ARCY, *Werden und Reifen des Priesters im Lichte der Psychologie*, Luzern-Stuttgart 1967; G. GRIESL, *Berufung und Lebensform des Priesters*, Innsbruck-Wien-München 1967; A. MÜLLER, *Das Priesterbild, soziologisch gesehen*, in: F. ENZLER (Hrsg.), *Priester – Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild*, Luzern-München 1968, 53–66; A. VERGOTE, *Das Werden des Priesters als Mensch und Christ in psychologischer Sicht*, in: *Der Priester in einer säkularisierten Welt* 54–87; vgl. auch den bearbeiteten Nachdruck in: *Theologie der Gegenwart* 11 (1968) 95–101.

¹⁴ J. DELLEPOORT / N. GREINACHER / W. MENGES (Hrsg.), *Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland*, Mainz 1961; H. und W. GODDIJN, *Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral*, Wien-Freiburg-Basel 1967, bes. 230–271; G. SIEFER, *Zur Soziologie des Priesterbildes*, in: *Diakonia* 2 (1967) 129–142; 3 (1968) 65–80. – Ohne Zweifel besteht auch für den Priester wie für jeden Menschen die Aufgabe, im Laufe seines Lebens sich zu wandeln und zu einer gewissen Fülle des Personseins zu reifen. Vgl. W. HEINEN, *Werden*

a) Hinwendung zur Bibel

Seit geraumer Zeit läßt sich innerhalb der katholischen Kirche eine betonte Hinwendung zur Bibel und zu den frühkirchlichen Gestaltformen des christlichen Lebens feststellen.¹⁵ Auch das Zweite Vatikanische Konzil legt dafür Zeugnis ab. Mindestens seit den fünfziger Jahren, wenn nicht schon seit der Zwischenkriegsperiode, stehen bei vielen Theologiestudenten die biblischen Fächer im Mittelpunkt des Interesses. Auch für eine große Zahl von Gläubigen sind die neutestamentlichen Schriften zu einer Richtschnur der Gläubigkeit geworden.

Während der letzten Jahre konnte man sogar den Eindruck gewinnen, als ob die Auslegung der Schrift bei jüngeren und auch bei bejahrteren Geistlichen alle Bereiche der Verkündigung und des seelsorgerlichen Wirkens beherrsche. Zwar wird die Bibel von der heutigen Forschung beinahe »zerfetzt«, so daß der Rückgriff auf sie auch problematisch erscheint. Dennoch überprüfen viele Priester ihr Denken und Wirken von den Aussagen des Neuen Testamentes her. So ist es verständlich, daß eine wachsende Zahl unter ihnen zu fragen beginnt, ob und inwieweit ihre priesterliche Existenz in den neutestamentlichen Schriften begründet und vorgebildet ist. Dabei gewinnen manche den Eindruck, daß das Neue Testament nur bedingt und nur in einzelnen Elementen jenes Priesterbild aufweist, das sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelte und das seit dem Konzil von Trient, also seit rund 400 Jahren, im kirchlichen Leben als gültig anerkannt und rechtlich normiert worden ist. Selbst wenn man davon absieht, was sich etwa an zeitbedingtem, von staatlichen Verhaltensweisen beeinflusstem »Hochwürdentum« herausbildete und dem Priester einen fast überirdischen Nimbus gab, haftet dem gestrigen und heutigen Priesterbild doch vieles an, was der Bibel fremd ist. Die Art und Weise zum Beispiel, den Priester als »alter Christus« und so als »Mittler« zwischen Gott und den Menschen zu verstehen,¹⁶ als denjenigen, der mit gesalbten und gebundenen Händen¹⁷ Gott das Opfer der Versöhnung darbringt und selbst die

und Reifen des Menschen in Ehe und Familie, Münster 1965; ders., *Reifungsphänomene bei Studierenden der Theologie*, in: *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften* 7/8 (1966/67) 293 bis 311. Vgl. auch die vom Sozialinstitut des Bistums Essen in der Abteilung »Kirchliche Sozialforschung« herausgegebenen *Berichte* (Nr. 6, 10, 44) und *Handreichungen* (Nr. 19, 21).

¹⁵ L. M. WEBER, *Gedanken zum Lebensstil des jungen Priesters*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 240–248, bes. 242–244.

¹⁶ K. RAHNER, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, in: *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 218–235.

¹⁷ Durch die Liturgie der Priesterweihe ist dieses ausdrucksstarke Zeichen besonders bekannt. Im neuen Ritus »ad interim« spricht der Bischof bei der Salbung der Hände: »Unser Herr Jesus Christus, den der Vater mit dem Heiligen Geist und mit Kraft gesalbt

Versöhnung Gottes über die Menschheit ausbreitet, ist aus den neutestamentlichen Schriften der Bibel nicht nur nicht zu entnehmen, sondern ihnen (wie viele behaupten) eher zuwider.¹⁸ Gewiß sind manche dieser Redeweisen aus einer Rhetorik entstanden, die anlässlich von Primizpredigten entwickelt wurde und die manchmal sogar in dem Satz gipfelte, daß der Priester Macht habe über Gott selbst, den er bei der eucharistischen Feier durch das Wort der Wandlung auf den Altar herabzwingt.¹⁹ Solch bildhafte Rede wird heute fast allgemein abgelehnt. Aber selbst dann, wenn man alles Pangeyrische vermeidet, scheint es (wenigstens nach dem Empfinden der Gegenwart) recht schwierig zu sein, auch nur die wesentlichen Daten des in der katholischen Kirche geltenden Priesterbildes aus den Schriften des Neuen Testamentes unmittelbar abzuleiten.²⁰

Aussagen des Hebräerbriefes

Der häufig zitierte Satz des Hebräerbriefes (5, 1–3), daß im Alten Bund jeder Hohepriester aus der Reihe der Menschen genommen und für die Anliegen der Menschen bei Gott bestellt wurde, um Gaben und Opfer für ihre Sünden darzubringen; daß er mit den Unwissenden und Irrenden mitfühlen konnte, da er selbst mit Schwachheit behaftet war und deshalb für die Sünden nicht nur des Volkes, sondern auch für seine eigenen opfern mußte, ist gewiß für jede Überlegung zum Thema des Priestertums bedeutsam. Aber aus dem inneren Zusammenhang des Hebräerbriefes und seiner Argumentation kann dieser Satz nicht ohne weiteres auf den neutestamentlichen Amtsträger angewendet werden. Tut man es in undifferenzierter Weise trotzdem, dann wird der Gedankengang des Hebräerbriefes mißachtet und in sein Gegenteil verdreht. Nach den Worten des Hebräerbriefes braucht es nämlich im Neuen Bund keine *hiereis* mehr, wie es sie im Alten Bund gab und geben mußte. Der Hohepriester des Neuen Bundes ist Christus selbst.

hat, behüte und stärke dich in deinem Amt, das Volk Gottes zu heiligen und Gott das Opfer darzubringen.« Das Binden der Hände entfällt.

¹⁸ Für genaue Stellenangaben und exegetische Beweisführung sei auf die Fachliteratur verwiesen: K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg³ 1965; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer* (Regensburger Neues Testament 8), Regensburg² 1966; J. B. BAUER (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln³ 1967, 1125–1128.

¹⁹ Der Gedanke findet sich zum Beispiel in dem 1905 vom Salzburger Erzbischof, Kardinal Johannes Katschthaler (1832–1914), erlassenen Hirtenbrief über die Würde des katholischen Priestertums.

²⁰ G. SCHELBERT, *Priesterbild nach dem Neuen Testament*, in: F. ENZLER (Hrsg.), *Priester – Presbyter* 11–35; J. BLANK, *Der Priester im Lichte der Bibel*, in: *Der Priester in einer säkularisierten Welt* 15–30; vgl. den etwas gekürzten Nachdruck in: *Der Seelsorger* 38 (1968) 155–164.

Besonderes Kultpriestertum

Seine nachbiblische Entwicklung

Durch ihn kam es zur Erlösung für alle Zeiten. Durch ein einziges Opfer hat er die Geheiligten für immer zur Vollendung geführt (vgl. Hebr 9, 11 f; 10, 14).

Auch in den übrigen Schriften des Neuen Testaments ist – wenn man hier zunächst vom gemeinsamen *sacerdotium* aller Getauften bzw. von der priesterlichen Würde der Kirche als ganzer noch absehen will – höchstens am Rande von dem die Rede, was man als kultisches Opferpriestertum des Neuen Bundes bezeichnen kann. Natürlich ist das nicht so zu verstehen, als ob es keine Ämter mehr gäbe. Es werden sogar recht verschiedenartige aufgezählt: Apostel, Lehrer, Propheten, Episkopen, Diakone, Presbyter, um nur einige zu nennen. Und von dem hier zuletzt genannten Amt, dem der Presbyter, ist das in der deutschen Sprache gebräuchliche Wort ›Priester‹ abgeleitet. Aber das Hieratische, das Kultische, das Sacerdotale wird mit diesen Ämtern nicht verbunden. Die sprachliche Ausklammerung des Priesterbegriffs stellt daher nicht nur die Exegeten, sondern auch die Dogmatiker vor die prinzipielle Frage, wieweit das besondere Priestertum des Neuen Bundes biblisch nachweisbar und in welchem Ausmaß es das Ergebnis einer nachbiblischen Entwicklung sei. Im Hebräerbrief ist zu lesen, daß es im ersten Bunde deshalb eine Mehrzahl von Priestern gab, weil der Tod es den einzelnen unmöglich machte zu bleiben; daß aber im zweiten, erhabeneren Bund einer ist, der in Ewigkeit bleibt und der darum ein unvergängliches Priestertum besitzt (vgl. Hebr 7, 23 f). Dieser eine ist der Christus. Er ist der *hiereus*, der *archiereus*. Andere *hiereis* sind im Blick auf den Neuen Bund nicht genannt. Selbstverständlich bietet der Hebräerbrief nur ein biblisches Zeugnis. Aber es ist doch nicht zu übersehen, daß an keiner Stelle des Neuen Testaments die Amtsträger der christlichen Gemeinden, auch nicht die Presbyter, als *hiereis* bezeichnet werden.

Mit dieser Feststellung ist natürlich nicht behauptet, daß es im Neuen Bunde deswegen kein besonderes Kultpriestertum gibt oder geben kann.²¹ Aber es handelt sich hier doch um eine Problematik, die innerhalb der katholischen Kirche durch Jahrhunderte hindurch kaum realisiert wurde und die jetzt mit einemmal vehement über viele Priester hereinbricht und ihr bisheriges Selbstverständnis wesentlich in Frage stellt.²² Insbesondere jüngere, stark auf die Bibel ausgerichtete Priester und Prie-

²¹ Das entspräche reformatorischer Theologie; vgl. etwa R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁵1965, 117 u. ö.

²² Dazu J. RATZINGER, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, in: *Geist und Leben* 41 (1968) 347–376. – Der Frage, wie Kirche weitergeht, sich äußert und vollzieht, wenn kein durch Handauflegung eingesetzter Gemeindevorsteher da ist, widmet sich J. DÜSS-VON WERDT, *Was kann der Laie ohne den Priester?* in: *Concilium* 4 (1968) 284–288.

sterkandidaten tun sich mit dieser Thematik schwer. Sie bedeutet für sie ein Ringen um den eigentlichen Standort des Priesters. Und das führt, ob man will oder nicht, zu deutlichen Bewußtseins- und Verhaltensänderungen. Darum liegt in der betonten Hinwendung zur Bibel eine der innerkirchlichen Ursachen, die den Wandel des Priesterbildes mitbedingen.

b) Das sich erneuernde Kirchenverständnis

Grundlegende Gleichheit aller Getauften

Der Rückgriff auf die Bibel trifft nicht nur die Priester, sondern die katholische Kirche als ganze. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils versuchte die Kirche ihre Existenz von den urtümlichen Gestaltformen her zu überprüfen und im Blick auf die Zukunft neu zu beleben. Dabei hat sie sich in ihrer Vielfalt und Einheit als Gemeinde derer erkannt, die für Christus zeugen. Sie ist sich der grundlegenden Gleichheit aller Getauften in Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig bewußt geworden, unabhängig von geistlichem Amt und geistlicher Stellung. Freilich ist diese Einsicht nicht gegen den hierarchischen Aufbau der Kirche gerichtet. Denn das Konzil selbst hat die hierarchische Verfassung der Kirche in unmißverständlicher Weise herausgestellt. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche bekennt es, daß Christus, der Herr, in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt hat, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind; daß die Amtsträger, mit heiliger Vollmacht ausgestattet, im Dienst ihrer Brüder stehen; daß die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel treten; daß dem Bischof von Rom als dem Nachfolger des Petrus der Primat und ein unfehlbares Lehramt zukommt und daß er mit den Bischöfen in einer Verbundenheit steht, die der Verbundenheit des Petrus mit den übrigen Aposteln entspricht, die nach der Verfügung des Herrn ein einziges apostolisches Kollegium bildeten.²³ Trotzdem ist die hierarchische Aufgliederung, die man allzu vereinfachend oft nur als lehrende und hörende Kirche umschrieb, nicht das erste, sondern, wenn man das Ganze der Kirche betrachtet, nur das zweite. Auch das wurde vom Konzil zum Ausdruck gebracht.²⁴ Was es über das Volk Gottes sagt, gilt nämlich für jeden der Glaubenden, auch für jeden Vertreter der Hierarchie. Nie wird man daher übersehen dürfen, daß alle Glaubenden, seien sie Amtsträger oder nicht, sich letztlich als hörende, aufnehmende, dem Wort Gottes gehorchende Kirche erfahren müssen.²⁵ Sie

²³ *Lumen gentium* Art. 18, 20, 22.

²⁴ Das ergibt sich aus der Reihenfolge der Kapitel in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche.

²⁵ Vgl. P. V. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener* (Ökumenische Forschungen / 1. Ekklesiologische Abteilung 2, hrsg. v. H. KÜNG / J. RATZINGER), Freiburg-Basel-Wien 1968.

Die allen Gläubigen
gemeinsame Würde ...

... der Teilnahme
an der Heilsordnung
der Kirche

sind ein einziges Gottesvolk, Zeugen Jesu Christi, und als solche, gleichviel, welches immer ihre Lebensstellung ist, vom Herrn berufen zur Vollendung im Glauben und damit auch zu der Vollkommenheit, in der der Vater im Himmel vollkommen ist.

In diesem Selbstverständnis der Kirche stehen Priester und Laien in allen wesentlichen Bezügen ihres Christseins auf derselben Linie.²⁶ Denn es waltet »eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi«²⁷. Und diese Solidarität hört durch die Besonderheit des kirchlichen Amtes nicht auf, sondern »der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat«, schließt die enge Beziehung und Verbundenheit vielmehr mit ein.²⁸ Wohl ist das nichts Neues. Aber durch die Aussagen des Konzils wurde es neu ins Bewußtsein gerückt. Die vorausgegangene Entwicklung, die in der umgekehrten Richtung verlief, hat somit eine Grenze und hier und dort auch eine Wendung erfahren. Allerdings sind in der Kirche auch Ereignisse zu beobachten, welche die bisherige Richtung versteifen wollen. Dennoch weiß sich der Priester, sofern er es sich redlich zugesteht, der gleichen Angefochtenheit preisgegeben wie alle Glaubenden.²⁹ Die amtliche Stellung verleiht ihm nicht mehr jene tragende Kraft von früher. Er ist ja nicht allein derjenige, der sich für die Auferbauung des Gottesreiches einzusetzen hat. Diese Aufgabe geht jeden Christen an: »Wenn auch einige als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für andere bestellt sind«, so obliegt es trotzdem allen, auch den Laien, »aufgrund ihrer Stellung und Sendung« Zeugnis abzulegen: also nicht bloß in einer Hilfsfunktion der Hierarchie zu stehen, wie es ein früheres Verständnis vermeinte.³⁰ Denn »das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilsordnung der Kirche selbst«, und »zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt«.³¹

Mit dem offenkundigen Wandel des sich erneuernden Kirchenbewußtseins verändert sich auch das Bild des Priesters, und es ist anzunehmen, daß es erst am Beginn dieses Wandels steht. Jedenfalls sind sich manche Priesterkandidaten durchaus bewußt, daß Status und Rolle der künftigen Amtsträger nicht mehr so sein werden wie

²⁶ Dazu A. ANTWEILER, *Der Priester heute und morgen. Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Münster 1967.

²⁷ *Lumen gentium* Art. 32.

²⁸ Ebd.

²⁹ Dazu und zu einigen späteren Abschnitten L. M. WEBER, *Gläubigkeit aus Glaube*, in: *Wort in Welt* (Festgabe für V. Schurr, hrsg. von K. RAHNER und B. HÄRINGER), Bergen-Enkheim 1968, 186–199.

³⁰ *Lumen gentium* Art. 32, 30.

³¹ A.a.O. Art. 33.

jetzt und früher.³² Unter soziologischen Gesichtspunkten kann man sagen: »zuungunsten des Priesters«. Mit dem Auge des Glaubens wird man die Situation jedoch »zugunsten des Priesters« betrachten dürfen, weil die fundamentale Aufgabe des Priesters erneut als *diakonia* erkannt wurde³³ und weil es dieser *diakonia* im Hinblick auf die Glaubenden auch wirklich bedarf, »damit alle, die zum Volke Gottes gehören« und sich »der wahren Würde eines Christen erfreuen«, in ihrer Weise »zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten«, in freier und geordneter Art »sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen«.³⁴

c) Dialog mit der Welt

Wegwendung von der Idee der Volkskirche

Nach den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört der Dialog zwischen Kirche und Welt mit zu dem sich erneuernden Kirchenverständnis.³⁵ Dabei treffen zwei verschiedene Bewegungen zusammen, die beide Anlaß dafür sind, daß sich das Priesterbild verändert.

Die erste hier zu nennende Bewegung ist die einer Wegwendung von der Idee der Volkskirche. Eine wachsende Zahl von Gläubigen gibt sich Rechenschaft darüber, daß sie nicht mehr Volkskirche, sondern bestenfalls Gemeindegemeinschaft, Gemeinde in der Diaspora, sind.³⁶ Das ist auch dort der Fall, wo die Kirche einem hochaufgebauten und weitläufigen »Gebäude« gleicht. Zwar sind die Gebäude meist noch »möbliert« und »bewohnbar«. Aber sie bergen oft kein Leben mehr. Für diese Art Kirche ist der Dialog mit der Welt eine Existenzfrage. Er wäre es schon lange gewesen. Weil man aber Kirche auch organisieren und verwalten kann, besteht immer die Gefahr, daß dieses »Technische« die Oberhand gewinnt und daß das eigentlich Christliche, worum es geht, nicht mehr gelebt wird. Dann aber fehlt der konkrete, den ganzen Menschen erfassende Glaubensentscheid. Er tritt hinter das Institutionelle zurück und wird nicht mehr realisiert. Darum kann es »Gnade« sein, wenn Kirchen, die bloßen

³² L. WALTERMANN (Hrsg.), *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung*, Essen 1966.

³³ H. KÜNG, *Die Kirche* (Ökumenische Forschungen / 1. Ekklesiologische Abteilung 1), Freiburg-Basel-Wien 1967, bes. 460–562.

³⁴ *Lumen gentium* Art. 18, 30.

³⁵ L. M. WEBER, *Die Kirche in der Welt von heute*, in: *Schweizer Rundschau* 65 (1966) 432–446; G. BARAUNA (Hrsg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanischen Konzils* (Deutsche Bearbeitung von V. Schurr), Salzburg 1967.

³⁶ F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens* (Wiener Beiträge zur Theologie 11), Wien 1965; H. KÜNG, *Die Kirche*, bes. 151–160, 244–253; K. RAHNER, *Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie* 8, 409 bis 425.

establishments gleichen, Risse bekommen und zusammenbrechen. Gewiß ist das folgenschwer und vom Gesichtsfeld der Gläubigen aus nicht zu wünschen. Aber es wird dabei offenkundig, daß Kirche auch in abbrechbaren Zelten werden kann (vgl. 2 Kor 5, 1; 2 Petr 1, 13 f); daß sie Gemeinde sterblicher Menschen ist, die heute vielleicht an den Flughäfen der Welt, am ›Strand‹, in Turmbauten, Barackenlagern und Wohnwagen oder neben den stehengebliebenen ›Fassaden‹ hausen. Damit soll jedoch nicht einer ›Gemeinde‹ das Wort gesprochen werden, die sich wie ein esoterischer Klub um einen Priester drängt und seiner Eigenbrötelei Raum gibt. Aber es ist doch ernst daran zu denken, daß auch überall dort Kirche wird, wo glaubende Menschen in Gemeinschaft mit den Amtsträgern für Christus Zeugnis ablegen, selbst wenn sie es auf neuartige Weise mitten in der Welt tun und in aller Offenheit den Dialog mit Andersdenkenden suchen. Wie aber wird ein Priester aussehen, der in einer derart missionarisch für Christus zeugenden Gemeinde steht, die aus innerer Verpflichtung und Ziel-sicherheit heraus um den Dialog mit der Welt von heute ringt und ringen muß?

Kirchliche Verantwortung glaubender Laien

Wo kirchliche Gemeinden das eben Gesagte zu tun versuchen, geschieht es fast immer kraft der zweiten hier noch zu nennenden Bewegung, nämlich der der glaubenden Laien zur kirchlichen Verantwortung hin.³⁷ Engagierte Laien wissen sich heute im Sinn des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Versiegelten (vgl. 1 Petr 2, 5. 9; Apk 1, 6; 5, 10) mit den priesterlichen Amtsträgern auf der gleichen Seite. Die Zeit ist vorüber, da Papst Bonifaz VIII. die innerkirchliche Dynamik in die Worte fassen konnte: »Clericis laicos infestos esse.«³⁸ Der Priester erfährt seine ihm eigene Existenzform nicht mehr nur im Gegenüber zu den Laien, sondern er wird sie in einem dialogischen Zusammengehen mit den Laien auch in der Auseinandersetzung mit der Welt neu erkennen und deuten müssen.³⁹ Im Miteinander mit den glaubenden Laien ist er der Welt gegenübergestellt. Die Welt zeigt sich ihm unter verschiedenen Aspekten in immer neuen Formen – als Umwelt, als Mitmenschlichkeit, als Anruf, als Versuchung, als Gottes Schöpfung, als Gebilde menschlicher Technik –, aber schließlich doch als die Welt, mit der die Kirche als ganze und auch durch

³⁷ Y. CONGAR, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, bes. 250–284; H. OSTERMANN, *Die Zukunft des Laien in der Kirche. Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Laien*, Kevelaer 1966.

³⁸ Bulle vom 25. 2. 1296.

³⁹ K. RAHNER, *Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* 7, 330–350; vgl. auch ders., *Die Frau in der neuen Situation der Kirche*, a.a.O. 351–367; ders., *Zur Situation des katholischen Intellektuellen*, a.a.O. 368–385.

ihre Glieder Kontakt sucht und an deren Aufgaben sie partnerschaftlich teilhaben möchte. Da ist auch der Priester dienend mitgerufen, zwar nicht mehr als einer, der, wie es früher vielleicht der Fall war, in kompetenter Weise den Ton angeben kann, sondern als einer, der nach seinem Teil mitwirken soll. Diese Verpflichtung ist für den Priester neuartig und in bezug auf seine Stellung in der konkreten Gegenwart nicht leicht. Wird er mit der glaubenden Kirche dafür zeugen, daß Christus der Verheißene und daß das Reich Gottes nahe ist? Wie muß er sich verhalten, damit dieses Zeugnis nicht auf die innerkirchlichen Bereiche eingeschränkt bleibt, sondern zur missionarisch werbenden Wirklichkeit wird? Ist er selbst ein derart Glaubender, daß er nach dem Wort der Schrift tatsächlich als ein aus Gott Geborener gelten darf? »Denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt. Und das ist der Sieg, der die Welt überwindet (von Christus aus gesehen heißt es: der die Welt überwunden hat), unser Glaube!« (1 Jo 5, 4).

Solche Fragen stehen im Raum. Sollen sie Antwort finden, dann ist der Wandel des Priesterbildes bereits gegeben. Um des Glaubens willen wird es diesen Wandel auch geben müssen.

3. Konkrete Folgerungen

Es wären noch andere Ursachen zu nennen. Einige von ihnen stehen mit den bereits genannten in Verbindung. Diese können bis zu einem gewissen Grad auch mit den nun zu ziehenden Folgerungen deutlich werden.

a) Annahme der theologischen Situation

Schon mehrmals wurde darauf hingewiesen, daß der Fragekreis des sich wandelnden Priesterbildes in seinem theologischen Zusammenhang zu verstehen ist. Dieser hängt seinerseits von den Denkformen der Gegenwart ab. Viele Menschen sind heute von der Pluralität des Lebens fasziniert. Die Vielfalt der Meinungen und Überzeugungen scheint ihnen anregend und wertvoll zu sein. Die trotzdem notwendige Einheit sehen sie in einer grundsätzlichen und weitherzigen Bejahung der Pluralität.⁴⁰ Sie ist ihnen wie ein ›Güte‹-Zeichen, ein Merkmal des Wahren und Wirklichen. Wo eine Sache nahtlos aufgeht und sich ohne Bruchteil verrechnen läßt, sind sie mißtrauisch. Kein Wunder, daß das verflossene Konzil sich in mehrfacher Hinsicht auch zum Pluralismus bekannte.⁴¹ Es hat ihn für bestimmte Bereiche sogar ge-

Pluralistisches Denken ...

⁴⁰ K. RAHNER, *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* 6, 1965, 34–45; ders., *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, a.a.O. 46–88; ders., *Kleines Fragment ›Über die kollektive Findung der Wahrheit‹*, a.a.O. 104–110.

⁴¹ Vgl. etwa die Konstitution über die heilige Liturgie ›*Sacrosanctum Concilium*‹, in: *AAS* 56 (1964) 97–138, Art. 37; die Dogmatische Konstitution über die Kirche ›*Lumen gentium*‹, Art. 13, 23, 32; das

... unbeschadet
der Glaubenseinheit

Priestertum der ganzen
Kirche und aller ihrer
Glieder

fordert und sich davon überzeugen lassen, »daß ein offener Dialog alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen«⁴². So hat es »unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche« die Eigenheiten der Teilkirchen in ihrer Disziplin und ihrem liturgischen Brauchtum sowie in ihrem theologischen und spirituellen Erbe ausdrücklich bejaht.⁴³ Es hat unbefangen auch seine Wertschätzung gegenüber anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausgedrückt.⁴⁴ Vor allem aber verlangte es, daß »in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht« gepflegt werde, »um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien«.⁴⁵ Derartige Maximen setzen sich natürlich nur langsam und nicht ohne Widerstände durch. Es ist daher kein Sonderfall, wenn im Blick auf das hier gestellte Thema die gegenwärtige Diskussion um die biblischen Daten der priesterlichen Existenz und ihrer geschichtlichen Entwicklung im Ganzen der Kirche noch nicht so zu Gehör gekommen sind, wie es dem sich erneuernden Kirchenbewußtsein und dem darin sich wandelnden Priesterbild entsprechen würde. Dennoch wird man auf die Kenntnisnahme der theologischen Situation hinarbeiten müssen. Nur unter dieser Voraussetzung lassen sich die dahinter liegenden, den heutigen Wandel des Priesterbildes mitbestimmenden Probleme einigermaßen klären. Schließlich sind die neutestamentlichen Schriften nach katholischer Überzeugung nicht nur Vergangenheit, sondern Quell des Glaubens und Norm für die Ordnung in der Kirche. Daher kommt man nicht um die Frage herum, inwieweit das Neue Testament richtungweisend ist, wenn in zwei seiner Schriften das Priestertum der ganzen Kirche und allen ihren Gliedern zugeordnet erscheint (vgl. Röm 12, 1; 1 Petr 2, 5. 9; Apk 1, 6; 5, 10); wenn die Verkündigung und der Kult der gesamten Kirche aufgetragen (vgl. Apg 4, 31; 1 Thess 4, 9; 1 Kor 14, 24; Röm 5, 14; Phil 1, 12–18; 1 Jo 2, 20. 27) und die Verpflichtung zur Heilssorge allen anvertraut ist (vgl.

Dekret über den Ökumenismus »*Unitatis redintegratio*«, in: AAS 57 (1965) 90–112, Art. 14, 16; die Erklärung über die christliche Erziehung »*Gravissimum Educationis*«, in: AAS 58 (1966) 728–739, Art. 6f; die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et spes*«, in: AAS 58 (1966) 1025–1120, Art. 53, 74.

⁴² *Gaudium et spes* Art. 92.

⁴³ *Lumen gentium* Art. 23.

⁴⁴ *Gaudium et spes*, Art. 40.

⁴⁵ A.a.O. Art. 92. Vgl. auch K. RAHNER, *Vom Dialog in der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie* 8, 426–444.

Alle sind
»Geistliche«

1 Thess 5, 14); wenn die Verantwortung für die Gemeinde nicht nur die Amtsträger, sondern alle Gemeindeglieder trifft (vgl. Apg 15, 22; 1 Kor 5, 4; 11; 14, 24; 2 Kor 1, 24); wenn mit dem Ausdruck »Klerus« Gottes Erbteil, d. h. die ganze Kirche, bezeichnet wird (vgl. Kol 1, 12) und wenn das, was im Wort »Geistlicher« heute noch mitschwingt, einmal für alle gegolten hat (vgl. 1 Kor 2, 13; 12, 13; Röm 8, 9).⁴⁶ Es haben ja einstens auch alle ihren Bischof gewählt – noch Papst Leo I. formulierte: »Der allen vorstehen soll, soll auch von allen gewählt werden« –, und alle waren an den Entschlüssen der Gemeinden mitbeteiligt (vgl. 1 Kor 5, 4).

Das hier Gesagte ist nicht unbesonnen zu verallgemeinern. Die frühen Christengemeinden waren wenig strukturiert und nach Kulturräumen verschieden. Die Tatsache, daß der Herr nicht sogleich wiederkam, legte nahe, daß sich die Gläubigen einrichteten, und führte zu rechtlich normierten Gemeindeformen.⁴⁷ Trotzdem wird man die vorhin genannten Texte ebensowenig übersehen dürfen wie jene anderen, aus denen die katholische Kirche und die griechisch-orthodoxen Kirchen das besondere Priestertum ableiten.⁴⁸ Denn um derentwillen sind sie ja der Überzeugung, daß das besondere Priestertum im Neuen Testament wenigstens dem Sinngehalt nach begründet ist, selbst wenn keine der Schriften den damals für Priester üblichen Ausdruck auf die Amtsträger anwendet. Eines ist jedoch entscheidend, daß sich auch das so verstandene Amtspriestertum nie anders denn als *diakonia* begreifen läßt.

b) Dringlichkeit
wissenschaftlicher
Aufarbeitung

Es ist nicht grundlos, wenn Papst Paul VI. darauf hinweist, daß bei einem Teil von Priestern Unruhe und Unsicherheit bestehe über ihre eigene Lage in der Kirche,

⁴⁶ K. H. SCHEKLE, *Ihr alle seid Geistliche* (Theologische Meditationen 4, hrsg. von H. KÜNG), Einsiedeln-Zürich-Köln 1964. Eine Untersuchung, welche die biblische Aussage vom gemeinsamen Priestertum anders versteht und darum zu divergierenden Resultaten gelangt, stammt von J. H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An exegetical examination of 1 Peter 2, 4–10 and the phrase basileion hierateuma*, in: *Novum Testamentum* (Supplementum) 12, Leiden 1966.

⁴⁷ Vgl. J. ERNST, *Amt und Autorität im Neuen Testament*, in: *Theologie und Glaube* 58 (1968) 170–183.

⁴⁸ Dazu gehören die Stellen, welche sich auf die Zwölf beziehen, die der Herr berufen, bevollmächtigt und ausgesendet hat (vgl. Mt 10, 7 f, 40; 16, 19; 18, 18; Mk 1, 16–20 par., 3, 13; 6, 7–13 par.; Lk 10, 1–12; Jo 4, 38; 17, 6–19) und denen er den Auftrag gab: »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (Lk 22, 19; vgl. 1 Kor 11, 23–25); dann die Texte, an denen Paulus seinen Dienst in sacerdotalen Kategorien umschreibt (vgl. Röm 1, 9; 15, 16); ferner die Berichte der Apostelgeschichte (vgl. 13, 3; 14, 23) und des 1. Thessalonicherbriefes (vgl. 5, 12) und die späten, aber unbestreitbar biblischen Überlieferungen der Pastoralbriefe (Tit 1, 5; 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6).

Konzilsaussagen über das gemeinsame und besondere Priestertum

Neue Ansätze

und es ist sehr verständlich, wenn er sie mahnt, niemals an der Natur ihres priesterlichen Amtes zu zweifeln.⁴⁹ Anscheinend bietet die gegenwärtige theologische Situation Anlaß zu solcher Ungewißheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in erfreulicher Weise die Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften herausgestellt und sie »auf der Höhe der heutigen theologischen Diskussion«⁵⁰ zu formulieren gewußt. Aber die Konzilsaussagen über das besondere Priestertum bleiben in diesem Zusammenhang eher zurück und wirken traditionell. Es fehlt eine dem *sacerdotium commune* ebenbürtige Erhellung.⁵¹ Gewiß wird das besondere Priestertum als »Priestertum des Dienstes, das heißt als hierarchisches Priestertum« bezeichnet, und es wird von ihm gesagt, daß es sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach vom gemeinsamen Priestertum unterscheidet; gemeinsames Priestertum und *sacerdotium ministeriale* seien einander aber zugeordnet: das eine wie das andere nehme je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester (*sacerdos ministerialis*) bilde kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leite es; er vollziehe in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringe es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirkten kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und übten ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.⁵²

Das Konzil bietet auch Ansätze zu einem gegenwartsnahen Verständnis des *sacramentum ordinis* und zur Reform seiner Liturgie. Es hat die Sakramentalität der Bischofsweihe verkündet und gelehrt, »daß durch die Bischofskonsekration die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird«⁵³. Es sieht den einzelnen Priester im Ganzen des Presbyteriums und setzt zur theologischen Entfaltung des Presbyteriums nicht beim Sacerdotium, sondern beim Bischof und seinen Aufgaben an.⁵⁴ Es vermeidet im Dekret über Dienst und Leben der Priester

⁴⁹ *Botschaft an die Priester* vom 30. 6. 1968, a.a.O. 468.

⁵⁰ K. RAHNER/H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 1966, 108.

⁵¹ Zum Ganzen vgl. J. C. HAMPE (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput 2*, München 1967, bes. 111–269; O. SEMMELROTH, *Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer*, in: *Concilium* 4 (1968) 41–47; siehe auch den erweiterten Nachdruck, in: *Zur Pastoral der geistlichen Berufe*, Heft 6, 36–47.

⁵² *Lumen gentium* Art. 10; vgl. Art. 34, wo das gemeinsame Priestertum der Gläubigen dichter beschrieben ist.

⁵³ A.a.O. Art. 21.

⁵⁴ H. VOLK, *Der Priester und sein Dienst im Lichte des Konzils*, Mainz 1966, bes. 101–111.

Offengebliebene
Fragen

»*Presbyterorum ordinis*« die sacerdotalen Termini und spricht konsequent von *presbyteri*. Es gibt in diesem Dokument den Presbytern Anregung, Hilfe und Ermahnung und zeichnet ein Bild priesterlichen Verhaltens, das außerordentlich ideal gedacht ist.⁵⁵ Aber es läßt auch viele und wichtige Fragen zur theologischen Weiterführung offen. Wie steht der Ordo des Presbyterates zu dem des Episkopates?⁵⁶ Wie verhalten sich sakramentale Ordination und Befähigung zum kirchlichen Leitungsdienst?⁵⁷ Was ist damit theologisch gemeint, wenn das Konzil den Unterschied des Presbyters gegenüber den nicht ordinierten Gläubigen dadurch erklärt, daß es auf die Berufung, Weihe und Sendung der Presbyter hinweist oder daß es auf den seit frühchristlicher Zeit entstandenen Status und die grundsätzlich lebenslängliche Indienstnahme sowie auf die Lehre vom besonderen Prägemaufbaut? Weshalb umgeht das Konzil die Frage, was es denn verunmögliche, daß Laien kraft des gemeinsamen Priestertums nicht auch die Missio zur Leitung der eucharistischen Opferfeier und zum Wort der Sündenvergebung erhalten, wie diese zum Dienst an der Verkündigung gegeben wird, obwohl gerade dieser Dienst in Ergänzung des Tridentinums deutlich herausgestellt und in seiner Bedeutung gehoben wurde?⁵⁸

Weiterführende
Antworten

Es wird eine dringende Aufgabe gegenwärtiger Theologie sein, hier nach einer vertieften Antwort in neuzeitlicher Ausdrucksweise zu suchen. Und das vor allem auch deshalb, weil eine einflußreiche, bis in die päpstlichen Aktenstücke hinein zur Geltung kommende Bewegung überall dort, wo das Konzil eine Frage nicht entschieden hat, sich auf frühere Denkmodelle zurückziehen und diese als verbindlich erklären will. Es wäre zumal für junge Priesterkandidaten sehr belastend, wenn ihnen die Überzeugung nahe gebracht würde, daß die Wahrheiten des Glaubens nur in der traditionellen Terminologie erhellt werden könnten oder daß es für die systematische und damit weitgehend auch für die praktische Theologie nur diese eine Weise theologischen Denkens geben dürfte. Natürlich sollen damit nicht die ontologischen Formulierungen abgewertet werden. Sie sind

⁵⁵ Dekret über Dienst und Leben der Priester »*Presbyterorum ordinis*«, in: AAS 58 (1966) 991–1024. Vgl. A. SUSTAR, *Das Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: F. ENZLER (Hrsg.), *Priester – Presbyter* 37–52; ders., *Priesterlicher Lebensstil nach dem Zweiten Vatikanum*, a.a.O. 103–117.

⁵⁶ K. RAHNER, *Die Aufgliederung des einen Amtes in der Kirche*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* I, Freiburg-Basel-Wien 1964, 160–167.

⁵⁷ K. MÖRSDORF, *Heilige Gewalt*, in: *Sacramentum mundi* 2, Freiburg-Basel-Wien 1968, 582–597.

⁵⁸ Vgl. M. VILLAIN, *Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?*, in: *Concilium* 4 (1968) 275 bis 284, bes. 281–283.

Übernahme heutiger Denkmodelle

auch heute fruchtbar, und sie waren zu einer Zeit, da man sich in der Wissenschaft allgemein so ausdrückte, unabdingbar notwendig. Aber jetzt, da viele Wissenschaftler fast nur noch funktional denken, scheinen auch andere, dem gegenwärtigen Wissenschaftsverständnis näher kommende Deutungsweisen dringlich zu sein. Das dürfte selbst für dogmatische Aussagen wie die vom »unauslöschlichen Merkmal« gelten. Denn auch bei dieser, ontologisch konzipierten und von der Kirche aufgenommenen Weise der Glaubenserhellung, geht es letztlich um eine theologische und darum nicht um eine absolut feststehende Interpretation. Es bleibt indes immer zu erklären, weshalb die unter Handauflegung vollzogene Berufung ins kirchliche Amt nicht wiederholt werden kann. Wenn aber theologische Erhellung nicht schon Glaube ist, dann verwehrt sie auch nicht den Versuch einer andersartigen Deutung, sofern die Zeit eine solche fordert oder nahelegt. Im Sinne der kirchlichen Heilsökonomie müßte es möglich sein, auch sich widersprechende und nicht unbedingt miteinander zu vereinbarende Auffassungen durchzustehen; die Ordnung in der Kirche sowohl in der Stabilität als auch in ihrem Korrelat und Korrektiv, nämlich in der Mobilität zu sehen und damit das Amt mehr dynamisch und funktional zu begreifen.⁵⁹ Das Konzil hat in dieser Hinsicht nichts verbaut, und das Dekret über die Ausbildung der Priester »*Optatam totius*« ist für eine solche Deutung durchaus zugänglich, will man seine Texte nicht einkreisen oder nur retrospektiv interpretieren.⁶⁰ Die Weite der Erklärung gibt der Kirche auch den Spielraum zu einer den Zeitbedürfnissen entsprechenden Abgrenzung der Zuständigkeiten zwischen den ordinierten Presbytern und den übrigen Gliedern des gemeinsamen Priestertums. Die Weite der Erklärung bedeutet für viele Priesterkandidaten auch Freude, Zuversicht und Ermutigung und damit Kraft zum priesterlichen Amt, das nicht nur Glauben voraussetzt, wie es für jeden Christen der Fall ist, sondern das den Glauben als spezifische Berufsgrundlage unweigerlich fordert.

c) Verändertes Berufsbild?

Für den Fall, daß es gemäß diesen und anderen Überlegungen zu einer wenigstens teilweisen Entprofessionalisierung des priesterlichen Dienstes kommen sollte, verändert sich das Berufsbild des Presbyters zwangsläufig. Aber eine schrittweise Veränderung wird sich auch sonst ergeben. Sie zeigt sich zum Beispiel im Zusammenhang mit der Liturgie, deren Umgestaltung dem sich er-

⁵⁹ G. SIEFER, *Zur Soziologie des Priesterbildes*, in: *Diakonia* 2 (1967) 136.

⁶⁰ Dekret über die Ausbildung der Priester »*Optatam totius*«, in: *AAS* 58 (1966) 713–727.

neuernden Kirchenverständnis folgt und dieses durchsetzt. Mit der Tatsache, daß der Presbyter *versus populum* und in der Volkssprache Eucharistie feiern darf, daß er und die Gläubigen den Kanon gemeinsam hören und in seiner Schlichtheit aufnehmen, daß mehr als nur ein eucharistisches Hochgebet zur liturgischen Verwendung freigegeben ist, daß Kommunionhelfer den Presbyter unterstützen und daß der Leib des Herrn da und dort in die Hand der Kommunizierenden gereicht wird – das alles nimmt nicht nur der Liturgie jenen bislang oft magisch empfundenen Nimbus, sondern verbindet die Gemeinde auch in neuartiger Weise mit dem Presbyter und diesen mit ihr. Der Presbyter steht nicht mehr über der Gemeinde, sondern nach Art einer Wechselbeziehung in der Gemeinde: eine Tatsache, die auch in der Raumgestaltung des Kirchenbaus wieder zum Ausdruck gebracht und damit verstärkt wird.

Gemeindebezug

Ein weiterer Anlaß zur Veränderung des priesterlichen Berufsbildes liegt darin, daß der angehende Amtsträger selbstverständlich ein Heutiger und nicht ein Gestriger sein will. Das war bei den vor rund dreißig und mehr Jahren geweihten Priestern nicht anders, selbst wenn es vielleicht damals mit zum Priesterbild gehörte, gerade dadurch ›modern‹ zu sein, daß man nicht zeitkonform gewesen ist. Indes geht es bei den heutigen Presbytern nicht nur um ein Generationenproblem, denn ältere stehen den jüngeren oft näher als jüngere unter sich. Es geht eher um den Blick für die Wirklichkeit, da sonst ein Dialog mit der Welt unmöglich ist; um den Mut, die Wirklichkeit anzuerkennen und anzunehmen, auch wenn man dabei Irrtümer, Fehler, Einseitigkeiten und Vernachlässigungen eingestehen muß. Hier setzen tatsächlich viele Presbyter an. Es sind zumal dynamische, mobile, kritische, die selbst eine Veränderung ihres Berufsbildes betreiben und sich gegen erstarrte Restgemeinden behaupten. Sie lassen sich nicht mehr nur aufs Podest stellen und unbeschadet der Demut bloß mit äußerem Zierat verehren, derweil sie dadurch entmündigt, des möglichen Einflusses und der weiterreichenden Obliegenheiten beraubt werden. Sie wollen vielmehr Menschen sein wie die andern auch, die mitten im aktuellen Leben stehen und sich den drängenden Aufgaben öffnen, bereit zu fruchtbringender Teamarbeit. Sie wollen den Dialog wagen und die Risiken auf sich nehmen, auch wenn einiges daneben geht und sie dann wieder neu beginnen müssen. Aber sie wollen für den Dialog vorbereitet, informiert, befähigt werden, damit sie mit anderen wirklich ins Gespräch treten und auch selber suchen und ringen können wie diese. Dafür verlangen sie eine neue Weise der Schulung, die für weite Schichten der Kirche eine Neubesinnung, ein Umdenken und Umlernen for-

Wirklichkeitsnähe

Dialogfähigkeit

Grenzen möglichen Wandels

dert: Bemühung, Einsatz, Anerkennung der Gnaden Gaben, Mut, Stärke, Beweglichkeit und Rücksichtnahme. Denn sie spüren, daß sie sonst in der modern entwickelten Gesellschaft zu Randfiguren abgedrängt und in bezug auf diese Gesellschaft ihrer Funktionen entledigt werden, selbst und gerade dann, wenn sie in Frieden gelassen und aus mancherlei Gründen relativ gerne geduldet sind. Deshalb wissen sie natürlich auch, daß ein Dialog nicht nur dann unmöglich wird, wenn sie ihm ausweichen, sondern auch dann, wenn sie dem Neuen und Modischen stets Recht und Vorschuß geben. Die christliche Botschaft ist Botschaft vom Kreuz und als solche Ärgernis und Torheit (vgl. 1 Kor 1, 23). Wird sie eingegebenet, so hört sie auf, Ärgernis und Torheit zu sein und kann dann meist überhaupt nicht mehr vernommen werden.

An dieser Stelle ist der Veränderung des priesterlichen Berufsbildes eine Grenze gesetzt, die nicht überschritten werden kann. Sie wird aber nicht dadurch respektiert, daß sich der Priester in die Pose eines ›heiligen Außenseiters‹ hineindrängen läßt, sondern dadurch, daß er auch jene andere Schranke kennt, die er bei aller Mannigfaltigkeit der Aufgaben nie durchbrechen darf, nämlich die der *diakonia*. Denn die *diakonia* gehört so sehr zur priesterlichen Existenz, daß sich jeder Presbyter immer auf sie besinnen muß, indem er sie leistet. Man kann sogar der Überzeugung sein, daß die *diakonia* als *Pflicht* den eigentlichen Wesensunterschied zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum ausmacht.⁶¹ Dafür ist der Amtsträger nämlich da, daß er alle Gläubigen sich ihres Priesterseins bewußt werden und in der Kraft des Heiligen Geistes sich selbst als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer (vgl. Röm 12, 1) darbringen läßt. Wenn daher die Priester in bestimmter Hinsicht abgesondert werden, dann nicht, um von der Gemeinde oder von irgend einem Menschen getrennt zu werden, sondern zur gänzlichen Hingabe an den Dienst, zu dem sie der Herr gerufen hat.⁶²

Heute herrscht die Überzeugung, daß die Aufgabe des Presbyters darin besteht, wenn auch nicht in jedem Fall einer glaubenden Gemeinde vorzustehen, so doch als Glied des *unum presbyterium* an der diözesanen Leitungsfunktion des Bischofs teilzuhaben. Wie die Pflichtenbereiche im einzelnen umschrieben sein mögen, die

⁶¹ K. RAHNER hat schon 1942 in einem Beitrag über ›Priesterliche Existenz‹ geschrieben: »Die kultische Vollmacht des Priesters als solche ist also eine *neue* Verpflichtung, den *alten* ›Beruf‹, der durch Taufe und Firmung geschenkt wurde, zur Entfaltung zu bringen; nicht aber eine neue Verpflichtung zu einem bisher nicht besessenen *neuen* Beruf von existentieller Bedeutsamkeit.« Vgl. *Schriften zur Theologie* 2, ⁶ 1964, 285–312, hier 306.

⁶² *Presbyterorum ordinis* Art. 3.

Weltoffen
aus Glaube

Forderung geht immer deutlicher auch dahin, daß der Presbyter sich im Sinn einer Arbeitsteilung zeitgemäß spezialisieren. Indes erwartet man über alles ›Amtliche‹ und ›Technische‹ hinaus von ihm gläubige Weltoffenheit. Müßte er nicht gerade in dieser Hinsicht ein aus Erfahrung Wissender sein? Und bedürfte er nicht gerade darum auch eines qualifizierten Geleites zu nüchterner Innerlichkeit hin, zu einem redlichen Spüren nach dem Heiligen – nicht, um dieses und damit Gott zu manipulieren, sondern aus Ehrfurcht und mit der stummen Bitte, daß Gott uns das Heilige zu erfahren, *wieder* zu erfahren *gebe*. Jedenfalls ist es Sache des geistlichen Amtsträgers, die Nähe des Herrn als ein von ihm Gerufener und Gesendeter glaubwürdig zu machen und damit auch das Kommen des Gottesreiches, zumal in den ganz kleinen Gemeinden, in denen sich Kirche verwirklicht: »Denn wo zwei oder drei auf meinen Namen hin versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18, 19–20). Freilich sollten alle Getauften Erfahrene werden in der Verbindung mit Christus und durch ihn auf dem Wege zum Vater. Dies zu ermöglichen ist Pflicht des Amtsträgers. Ein Presbyter, dem diese Gabe wird, steht nie am Rande der menschlichen Gesellschaft – oder doch? weil er sie über sie selbst hinausweist –, und er wird auch nicht daran zweifeln, daß das Amt in der Kirche notwendig ist, aber als *Charisma* wirkt. Er weiß dann, daß das Bild des Priesters sich wandeln muß, wenn der Geist des Herrn es wandelt.

Darum die Frage: Ist nicht der zum Presbyter berufen, der das gemeinsame Priestertum aller Getauften zu verwirklichen weiß?

Günter Biemer

Hat der Klerus
noch eine Zukunft?¹

Der englische Theologe John Henry Newman war einmal gefragt worden, ob er nicht auch der Ansicht sei, daß die Hierarchie des Klerus das Wesen der Kirche ausmache und nicht die Laien. In seiner mitunter ironischen Art antwortete Newman, zumindest sehe die Kirche, wenn man sich die Laien wegdenke, etwas komisch aus. Was er damit andeutete, war seine theologisch und historisch fundierte Überzeugung, daß die Laien einen unverzichtbaren Auftrag in der Kirche haben, daß man selbst bei der Formulierung von Glaubenssätzen auf die

¹ Vortrag, gehalten im Rahmen des Forum der Pädagogischen Hochschule Weingarten, am 20. Juni 1968.

Befragung der Gesamtgemeinde Christi nicht verzichten dürfe, daß also die Laien einen der wichtigen Träger der Glaubensüberlieferung darstellen. Während Newman noch vor wenig mehr als 100 Jahren für eine wissenschaftliche Darstellung *»Über die Befragung der Laien in Sachen der Glaubenslehre«* in Rom denunziert worden war, ist seine These in der Zwischenzeit zum theologischen Allgemeingut geworden. Aber das von ihm gesehene Problem über die Stellung der nichtordinierten Christen in der Kirche Jesu Christi ist auch heute noch nicht jener Lösung zugeführt worden, deren es bedarf. Auch in der Gegenwart, auch nach dem II. Vatikanischen Konzil, steht dieses Problem noch an. Die Fragestellung hat sich modifiziert. Sie ist radikaler geworden. Heute fragt man nach der Wurzel, nach dem Wesen, nach dem Ursprung, nach der Berechtigung der Standesunterschiede zwischen dem sogenannten Klerus und den sogenannten Laien. Dabei geht es nicht um eine *Leugnung der Unterscheidung* von Amt und Gemeinde, was zweifellos falsch wäre, sondern um eine *Infragestellung der Unterschiede*, der Privilegien und Vorrechte einerseits, der Nachteile und Bevormundungen andererseits. Und während wir die Fragestellung von hierarchischer Seite nach den Rechten und Pflichten der sogenannten Laien, nach der Mitarbeit, der Aktivierung, der Mitsprache der Laien, nach der Teilhabe am Lehr-, Priester- und Hirtenamt in der Kirche nicht mehr außergewöhnlich finden, weil sie in jüngster Zeit oft genug vorgetragen worden ist, ist die Gegenfrage der Laien nach dem Klerus und seinen Aufgaben und Rechten, nach seiner Stellung, nach seiner Mitarbeit, noch etwas ungewohnt. Aber sie ist nichts anderes als die Ergänzungsfrage, die von den nichtordinierten Christen an die ordinierten gestellt wird. Und es mag nicht ohne Reiz sein, wenn sie hier von einem ordinierten angegangen wird, wenn von ihm der Versuch einer Antwort unternommen wird, wenn er fragt: Haben wir noch eine Zukunft als Klerus? Ich möchte zur Beantwortung folgenden *modus procedendi* wählen: zunächst soll die Herkunft dieses spannungsreichen Standesunterschiedes an einigen wichtigen Beispielen historisch und damit kausal konkretisiert werden. Zweitens ist dann die Frage nach dem ursprünglichen Sachverhalt, nach der ursprünglichen Intention des Dienstantes und seines Verhältnisses zur Gemeinde anhand der Urkunde des Christentums zu erörtern. Das Ergebnis dieser Rückfrage ermöglicht drittens eine kritische Stellungnahme zum Image des sogenannten Priesterstandes heute, wobei diese Stellungnahme insofern *»kritisch«* sein soll, als sie sowohl Kritik wie Neukonzeption einschließen wird. Schließlich können wir dann aufgrund dieser Information und Argumentation die als

Thema gestellte Frage über die Zukunft des Klerus beantworten.

I. Ursachen für die Spannung zwischen Klerus und Laien aus der geschichtlichen Perspektive

Beginnen wir in der Zeit der Patristik. Noch in Augustins ›*Gottesstaat*‹ waren Imperium Romanum und Christianitas getrennte Bereiche, war Rom mit dem Babylon der Apokalypse gleichzusetzen, war der Cäsar ohne Bedeutung für den wachsenden Gottesstaat. Augustinus von Hippo konnte sich diese Sicht leisten, Leo I. von Rom dagegen nicht. Für den Bischof von Rom war das Imperium eine ihn angehende und u. U. ihn bedrängende Größe, mit der er sich auseinandersetzen mußte. Er entwickelte eine politische Theologie, »in der sowohl dem Kaiser wie dem Reich eine maßgebliche Rolle im Heilsplan zugewiesen war«². Er sanktionierte das Herrschaftsrecht des irdischen Imperators und bezog ihn in die Mitsorge um die Einheit und den Frieden der Kirche mit ein. Dieser Einheitspolitik nach außen entsprach die innere Straffung und Festigung der Einheit, für die derselbe Leo nach der Trilogie Christus – Petrus – Papst den Primatanspruch von Stephan I., von Siricius und Innocens I. zu einem festen Begriff machte, wie das Konzil von Chalkedon zeigte.

Mit diesen gefestigten Positionen stand die *Cooperatio* des Bischofs von Rom und der Kirche mit dem Imperator und dem Reich auf einer soliden Ausgangsbasis. Allerdings hatte diese Freundschaft mit dem Staat auch ihre Rückwirkungen auf die Amtsträger der Kirche. Denn »alle Dinge haben ihre Kehrseite, nur Christus nicht«, sagt Hans Urs von Balthasar.³

Das zeigt sich u. a. dadurch, daß die Bischöfe die ihrer staatlichen Rangordnung entsprechenden Ehrenrechte und Insignien wahrnahmen. Da »die Bischöfe den höchsten Würdenträgern des Staates gleichgestellt wurden, kamen ihnen Thron, Lichter, Weihrauch, Handkuß u. a. zu. Und weil der Bischof von Rom der kaiserlichen Majestät selbst gleichgeordnet wurde, hatte er, wie der Kaiser, Anspruch auf Kniefall, Fußkuß und Aufstellung seines Bildes in den Amtsräumen«⁴.

Eine Gottesdienstordnung, die die Eucharistiefeier zu Ende des 7. Jahrhunderts in Rom wiedergibt,⁵ zeigt, daß das Abendmahl der Urgemeinde und des Justinus Martyr zu einem höfischen Zeremoniell geworden war, das von den Klerikern vollzogen wurde, bei dem die Gemeinde – also die eigentlichen Tisch- und Mahlgenossen

² Vgl. P. STOCKMEIER, *Leo des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959, 216.

³ H. URS VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965, 33.

⁴ F. X. ARNOLD, *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Freiburg 1964, 21.

⁵ Vgl. *Ordo Romanus* I.

– mehr oder weniger vom Mitvollzug ausgeschlossen waren.

Zu *Beginn des Mittelalters* hatten staatlich-heidnische Amtsstrukturen die neutestamentliche Dienststruktur überstülpt oder sogar ersetzt, war der nichtordinierte Teil des *Laos theou*, des Volkes Gottes, zu Laien geworden, die für den Vollzug der Liturgie nicht mehr kompetent waren.

Im *Hochmittelalter* ist für den hohen Klerus und sein Verhältnis zu den übrigen Christen die Stellung der Bischöfe als Landesfürsten symptomatisch. Der aus diesem komplexen Verhältnis resultierende Investiturstreit zeigt, daß das postkonstantinische Amtsverständnis die hierarchische Oberschicht in die Irre geführt hatte. Die ihren weltlichen Auftrag wahrnehmenden Kaiser wurden nicht als Brüder in Christus, sondern als Machtrivalen des Papstes gesehen, der seinerseits ja Regent seines nicht unbeträchtlichen Staates war. Auf diesem Hintergrund erhält dann der Satz des Benediktinerkardinals Humbert von Silva-Candida (gestorben 1061) seinen Sitz im Leben: »Die Laien sollen nur ihre Dinge, nämlich die *Saecularia*, die Kleriker aber nur die ihren, nämlich die geistlichen Dinge, betreiben. Wie die Kleriker nichts Weltliches, so sollen die Laien sich nichts Kirchliches anmaßen.«⁶

Ganz ähnlich schrieb im 19. Jahrhundert der Berater Pius' IX. für England, Monsignore George Talbot: »Welches ist der Bereich der Laien? Zu jagen, zu schießen, zu unterhalten. Diese Dinge verstehen sie, aber sich in kirchliche Sachen einzumischen, haben sie überhaupt kein Recht.«⁷

Am Ende des Mittelalters befinden sich die Laien vor dem Lettner und der privilegierte Rest des Volkes Gottes, nämlich der Klerus, hinter dem Lettner, im Heiligtum der Kirche.

Die Fragestellung der Reformation

Aus dieser Sicht der Dinge wird es erklärlich und verstehbar, daß im 16. Jahrhundert Martin Luther das allgemeine Priestertum aller Christen nicht nur betont, sondern einseitig und allein herausstellte. Die Tragik des Mißverständnisses aber führte im Konzil von Trient zur polemischen Gegenposition, in der ohne Rückgriff auf die anzuvisierende Gesamtsituation die reformatorische Auffassung verurteilt und wiederum einzig und allein die Stellung des Amtspriestertums formuliert wurde. So heißt es in der 23. Sitzung von 1563: »Wenn jemand behauptet, alle Christen seien in gleicher Weise Priester des Neuen Bundes, oder alle seien mit derselben geistlichen Vollmacht ausgestattet, dann heißt das nichts

⁶ Y. CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laicat*, Stuttgart 1964, 300.

⁷ G. BIEMER, *Überlieferung und Offenbarung*, Freiburg 1961, 131.

anderes, als Verwirrung in die kirchliche Hierarchie bringen, die ein geordnetes Kriegsheer ist . . . – Sodann erklärt die heilige Kirchenversammlung, daß außer den übrigen kirchlichen Rangstufen vor allem die Bischöfe . . . zu dieser hierarchischen Ordnung gehören, daß sie nach dem Wort desselben Apostels (Apg 20, 28) vom Heiligen Geist eingesetzt sind, die Kirche Gottes zu lenken, daß sie den Priestern vorgesetzt sind . . . – Außerdem lehrt die Heilige Kirchenversammlung, daß bei der Weihe von Bischöfen, Priestern und der übrigen Rangstufen die Zustimmung, Berufung oder Bevollmächtigung durch das Volk oder irgendwelche weltliche Macht und Regierung nicht in dem Sinne erfordert ist, daß bei ihrem Fehlen die Weihe ungültig wäre . . .⁸ – Es ist zweifellos zu bedauern, daß nicht gesagt wird, in welchem anderem Sinne die Zustimmung der Gemeinde Jesu Christi für die Ordinationen vielleicht doch wünschenswert und für das Leben der Gesamtkirche und für das Amt dienlich wäre; wie überhaupt die Aussage insgesamt, obgleich in sich richtig, so doch provokativ einseitig ist. Statt die Realität von Taufe, Glaube und allgemeinem Priestertum der Gesamtgemeinde zum Ausgangspunkt einer Ekklesiologie zu machen, beharrt die Synode auf dem Prinzip der Hierarchologie.

Im 18. und 19. Jahrhundert versuchen die Synodalen von Pistoja, der Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, der Tübinger Pastoraltheologe Johann Baptist Hirscher u. a. zumindest in der Liturgie die Beteiligung der Gemeinde zu ermöglichen. Hirscher fordert darüber hinaus die Einberufung von Diözesansynoden zur Zusammenarbeit von Klerus und Laien: »Es sind in einer Diözese von etlichen hunderttausend Seelen, unter dem zahlreichen und gebildeten Klerus derselben, aber auch in dem Laienstande eine große Summe geistiger Kräfte, eine große Masse von aecht christlicher Erkenntnis, von wahrhaft apostolischer Tugend, von reicher Erfahrung in allen Fragen des Lebens und großer praktischer Klugheit und Gewandtheit vorhanden. Diese Gaben und Tüchtigkeiten . . . sind für die kirchliche Gesamtheit da und sollen dieser Gesamtheit zugut kommen.«⁹ – Hirschers Buch kam auf den Index, Wessenberg wurde durch den Nuntius von Luzern in Rom angezeigt, und die Synode von Pistoja wurde von Pius VI. verurteilt. Zweifellos könnte man für die restaurativen Gegenmaßnahmen historisch belangvolle Gründe aufzeigen. Aber das entschuldigt nicht, daß die eigentliche Intention jener Männer, nämlich die aktive Beteiligung der nichtordi-

Klerus und Laien im Spiegel der jüngeren Liturgiegeschichte

⁸ DS 1767.

⁹ J. B. HIRSCHER, *Kirchliche Zustände der Gegenwart*, Tübingen 1849, 14f.

nierten Christen am Leben der Kirche, gar nicht gesehen und angestrebt wurde.

Auch wenn diese Darstellung um der Verdeutlichung willen etwa zu kontrastscharf ausfallen mußte, und wenn auch noch diese oder jene Gegenstimme zu hören wäre, insgesamt wird das Bild jeder Untersuchung zeigen, daß seit der Zeit der staatskirchlich-kirchenstaatlichen Einflüsse auf die kirchlichen Amtsträger aus der einen Gemeinde der auf Jesus hin Glaubenden eine Gesellschaft von zwei Ständen geworden war. Der eine Stand wurde reichlich reflektiert und privilegiert, der andere Stand blieb – wenn wir vom Zweiten Vatikanischen Konzil absehen – unbedacht und unterentwickelt.

II. Der ursprüngliche Entwurf des Dienstamtes der Gemeinde Jesu Christi nach der Urkunde des Christentums

Wählen wir wiederum aus der Vielzahl der zu konsultierenden Aussagen einige Schwerpunkte aus, die uns die wesentlichen Aspekte vermitteln!

Das Grundanliegen Jesu wird in dem programmatischen Satz Mk 1, 15 so zusammengefaßt: »Das Maß der Zeit ist voll, die Königsherrschaft Gottes hat sich genäht; kehrt um und schenkt der guten Nachricht Glauben!« Für diese Gottesherrschaft, die in Jesus endgültig beginnt, sammelt und beruft er solche, die glauben: Jünger und Apostel, Schüler und Freunde, Frauen und Männer. »Und er stieg auf den Berg und rief zu sich, welche er wollte. Und sie kamen zu ihm. Und er bestimmte zwölf, damit sie mit ihm lehren, und damit er sie aussenden könnte zur Predigt.«¹⁰ Auf diese Zwölf konzentrieren sich in den synoptischen Evangelien zweifellos jene Aussagen Jesu, in denen sein Vermächtnis formuliert wird: die Sendung zur Predigt, der Auftrag für das Abendmahl, die Vollmacht der Versöhnung, das Gebot der Liebe nach dem Beispiel des Fußwaschens usw.

In der Apostelgeschichte des Lukas wird der gesamte Aufbruch der Gemeindewerdung durch den Geist Christi auf diese Zwölf fundiert. Aber selbst wenn diese Zahl in ihrer Symbolhaftigkeit von großem Wert wäre und bei Lukas von großer Wichtigkeit ist, so zeigt doch gerade er, daß es sich dabei nicht um einen in sich ruhenden blockhaften Stand handelt. Denn einerseits wird auch Paulus, also keiner aus den Zwölfen, von Lukas mit dem Prädikat »Apostel« bezeichnet, und er selbst nennt sich akzentuiert »berufener Apostel des Christus Jesus«. Auf der anderen Seite werden nach Apg 6 die von den Aposteln versehenen Aufgaben teilweise an die sogenannten *Diakone* abgegeben, die sich aber nicht nur auf den Tischdienst beschränken, sondern, wie das Beispiel von Philipp und Stephan zeigt, auch die Predigt übernehmen. Schließlich treten von Apg 11, 30 an die sogenannten

Presbyter in Erscheinung, die ihrerseits Amtsaufgaben erfüllen, genauso wie die sonst noch genannten *Episkopoi*, *Probestotes* usw.

Das alles zeigt, worauf es uns ankommt, daß die Amtsbeauftragung, wie sie nach der Geschichte der ersten Gemeinden verstanden wurde, keine in sich ruhende Größe ist, sondern daß sie in einer direkten Relation zur Gemeinde und ihren Bedürfnissen steht. Unbeschadet des Berufenseins und Beauftragtseins durch den Christus in seiner Kirche – was hier immer festgehalten und vorausgesetzt wird – erweist sich das Amt im Neuen Testament als eine Funktion an der und für die Gemeinde; und der neutestamentliche Name dieses Amtes lautet daher folgerichtig *Diakonia*: Dienst.

Welchen Sinn, welche Bedeutung hat diese Bezeichnung für das Wesensverständnis? Mit dieser Frage wollen wir die Relation von Gemeinde und Amt ansprechen. Es läßt sich ohne Schwierigkeiten zeigen, daß die Beauftragungen der Zwölf bzw. der genannten Dienstämter dem Auftrag aller getauften Glaubenden korrespondieren. – Jeder zur Gemeinde Christi Gehörende hat teil an der Sendung zur Verkündigung des Wortes (Lk 9, 60; 10, 1–16); jeder hat teil am Abendmahl (Mt 26, 27; 1 Kor 11); jeder hat teil an der Vollmacht der Sündenvergebung (Mt 18, 15 ff); jeder hat teil am Mandat der Liebe (Jo 13)! Die Kirche als ganze in allen Gliedern hat zum Auftrag, was dem Apostelamt und seinen Auszweigungen aufgetragen war.

Die Ämter sind also nichts anderes als der von Christus gegebene Dienst zur Ermöglichung und Durchführung des Lebens seiner Gemeinde und nichts darüber hinaus. Umgekehrt ist darum ganz selbstverständlich, daß alle Weisungen für die Glaubenden auch für die Diensttuenden in der Gemeinde gelten: daß jeder sein Kreuz auf sich nehme (Mt 16, 24), daß jeder, der Ohren hat, hören soll (Mt 11, 15), daß jeder die Wahrheit in Liebe tun muß (Eph 4, 15) usw.

Was insbesondere den Begriff »Priester« angeht, so ist vom Neuen Testament her zu sagen, daß er in einzigartiger Weise auf Christus als den Hohenpriester in einer späten Schrift, im Hebräerbrief, angewandt wird, daß außerdem die Gläubigen Priester genannt werden: »Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das Heilige Volk«¹¹, daß aber die Apostel, Diakone, Presbyter, Episkopen, Vorsteher usw. nie in diesen ihren Funktionen als »Priester« bezeichnet werden. Nach dem Neuen Testament sind sie eher zu verstehen als Diener des einen Priestertums Jesu Christi, an dem alle Getauften als Getaufte Anteil haben. Ihr

Funktionserklärung
des Amtes als Dienst
für die Gemeinde

¹¹ 1 Petr 2, 9; vgl. Apk 1, 6; 5, 10; 20, 6.

Anteil, aufgrund dessen sie im Lauf der Geschichte Priester genannt wurden, besteht in der Besonderheit des Dienstes, den sie im Auftrag des Hohenpriesters Christus für seine priesterliche Gemeinde übernehmen.

Im übrigen erwähnen der 1. Korintherbrief und der Epheserbrief noch eine Reihe von *Diensten*, die zwar im Laufe der Geschichte der Kirche nicht beamtet oder hauptamtlich honoriert und dotiert wurden, die aber gleichwohl für das Leben der Gemeinde unverzichtbar sind. Gemeint sind damit die Befähigungen, Begabungen und Aufträge, die in jeder Epoche der Kirche je anders als Gaben des Geistes verliehen werden, die dem Träger des Amtes als berufenem Christen gegeben sind, die aber zugleich auch in der übrigen Gemeinde vorhanden sind und die für das Wohl der Kirche eingesetzt werden müssen. Im Grunde hat jeder Christ seine besondere Befähigung, sein Charisma und damit auch den Anspruch, seinen Dienst in der Gemeinde, allerdings in dem einen Geist der Liebe, zu leisten.

Wir können also feststellen:

Nach der Urkunde des Christentums geht es in der Verkündigung Jesu, in der Predigt der Apostel, der Diakone usw. in erster Linie um den Glauben, um die Umkehr vom Nichtvolk zum Volk Gottes, d. h. es geht um den *Aufbau der Gemeinde der Glaubenden in Liebe*. Die glauben und sich taufen lassen, erhalten Anteil am Geiste Jesu, gehören zur königlichen Priesterschaft, zum Volk Gottes, sind gesandt zum Zeugnis. Sie sind die eine große Gemeinde, der eine Leib mit vielen Gliedern, wie ihn Paulus in 1 Kor 12 beschreibt. Und unter diesen Gliedern sind auch jene zu sehen, die besondere Dienste an diesem Leib für andere Glieder tun.

Dieser so skizzierten Auffassung vom Dienst in der Kirche entspricht, was Mk 10, 41 ff über den Unterschied zwischen dem staatlich-weltlichen Beamtendienst und dem Dienst in der Gemeinde von Jesus Christus berichtet: »Ihr wißt, daß die, welche als Fürsten der Völker gelten, sie knechten und ihre Großen über sie Gewalt üben. Unter euch ist es aber nicht so, sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, sei der Knecht aller; denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, damit ihm gedient werde, sondern damit er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele.«

III. Kritische Infragestellung des klerikalen Standes

Mit diesen im Neuen Testament vorgegebenen Maximen und Strukturen des Dienstes in der Gemeinde scheint mir nur wenig übereinzustimmen, was das »*Lexikon für Theologie und Kirche*« im Band VI seiner 2. Auflage über den Klerus aufgrund des *Codex Iuris Canonici* schreibt. Danach stehen ihm als Ehrenrechte zu: Präze-

denz vor den Laien, geistliche Tracht, Sitz im Chor der Kirche und besonderer Begräbnisplatz auf dem Friedhof. Herkömmliche Standesprivilegien seien: verstärkter strafrechtlicher Schutz gegen Tötlichkeiten; das Vorrecht, nur von einem kirchlichen Gericht belangt zu werden (was heute vielfach aufgegeben ist); die Freistellung von Diensten, die mit dem Klerikerstand unvereinbar seien, und die Sicherung des nötigen Unterhalts bei Pfändungen. Wenn man mit diesen Privilegien bzw. Ehrenrechten das vergleicht, was in Mt 23, 5 f über die Anklage Jesu gegen die Pharisäer steht, ergeben sich verblüffende Parallelen.

Zweifellos wird jedem Diensttuenden in der Gemeinde so viel sachliche Autorität und persönliche Anerkennung zukommen, als dem Dienst eignet, den er vollbringt. Aber apriorisch und generalisierend einen bevorrechtigten Stand zu kreieren, ist sowohl gegen den Geist des Neuen Testaments – was freilich bis jetzt wenig Konsequenzen hatte – als auch gegen die soziologische Struktur der heutigen Gesellschaft, was erhebliche Folgen haben wird.

»Unter ›Stand‹ versteht man eine Gruppe innerhalb einer Gesellschaft, die durch bestimmte Leitwerte geordnet ist . . . Daß man den Klerus als Stand hat auffassen können«, schreibt Anton Antweiler, »liegt daran, daß er im europäischen Mittelalter sowohl durch Macht als auch durch Besitz als auch durch Leistung eine Gruppe gebildet hat, die durch Ehre und Recht gebunden war. Keiner dieser Gründe besteht heute noch, und so kann man den Klerus nicht mehr im soziologischen Sinn als Stand bezeichnen.«¹² In der seit dem Ende der Feudalstruktur aufgekommenen pluralistischen Gesellschaftsform stellt die Kirche eine Gruppe unter anderen und mitunter eine Minorität dar. Die Inhaber ihrer Dienstämter werden folgerichtig soviel öffentliche Anerkennung und Achtung erfahren, wie ihnen aufgrund ihres Könnens und ihrer Leistung, nicht aber aufgrund ihres sogenannten Standes zukommt. »Mögen sie in Würzburg oder Eichstätt durch ihre Amtstracht noch ein Minimum an standesgemäßem Ansehen garantiert bekommen«, schreibt Gregor Siefer, »in den meisten Industriestädten gilt einer so viel, wie er zeigt oder aus sich macht – oder er gilt von vornherein als Außenseiter, dem man ja durchaus freundlich begegnet, solange man keinen Anlaß hat, ihn zu fürchten oder als störend zu empfinden«.¹³

So, wie 1866 die Enteignung des Kirchenstaates sich als

¹² A. ANTWEILER, *Der Priester heute und morgen*, Münster 1968, 47.

¹³ G. SIEFER, *Zur Soziologie des Priesterbildes*, in: *Diakonia* 2 (1967) 137.

Anlaß zur Konzentrierung der Kirche auf ihre eigentlichen Aufgaben erwiesen hat und ihr zum Segen wurde, so mag die gegenwärtige gesellschaftliche Konstellation dazu beitragen, daß die Verwalter der Dienste in der Kirche sich heute auf das Leitbild des Neuen Testaments zurückbesinnen, daß sie alle genormten Vorrechte bzw. Privilegien aufgeben, daß sie damit aus der Apartheid aussteigen, daß sie keinen Stand mehr bilden, sondern sich nur noch um des einen christlichen Standes Besserung mühen.

Das hätte eine Reihe von Konsequenzen, von denen hier nur einige genannt werden sollen:

a) Aufgeben der
Standesinsignien,
der Ehrenrechte
und der
klerikalen Tracht

Vinzenz von Paul hatte einst seinen Schwestern die Weisung gegeben, sich zu kleiden wie die einfachen Frauen, die arbeiten. Aber im 20. Jahrhundert war ihr Spitzhaubenkostüm zu einem Verkehrshindernis geworden. – Oder: Wirken unsere Pfarrer, wenn sie in schwarzen Maxiröcken einhergehen, nicht wie Medizinmänner unter ihren Mitmenschen? – Oder: Welchen normalen Christen überkommt nicht bei der Fernsehübertragung eines Pontifikalamtes die verfremdende Frage, ob er sich mit dem Zeremoniell dieser Kirche identifizieren kann?

b) Aufgeben
vorbehaltener
Dienstbereiche

Warum können nur ordinierte Christen zur Habilitation zugelassen werden? Kindergärtnerinnen, Katechetinnen, Studienräte u. a. nehmen als Nichtordinierte am Lehramt teil. Wäre es nicht logisch konsequent, diese Teilnahme bis zur akademischen Lehrbefähigung auszuweiten? Johannes Neumann schreibt zu dieser Frage in einem kirchenrechtlichen Gutachten: »Wenn die Deutsche Bischofskonferenz bei ihrem Beschluß vom März 1968 davon glaubt ausgehen zu müssen, daß gemäß der kirchlichen und konkordatären Vorschriften an den Katholisch-Theologischen Fakultäten nur Priester zur Habilitation und zu einem Lehrstuhl zugelassen werden dürfen, unterstellt sie nicht nur den kirchenrechtlichen Vorschriften und den konkordatären Bestimmungen einen Inhalt, der ihnen vom Wortlaut her nicht zukommt, sondern geht sie überdies von der tatsächlich nicht mehr zutreffenden Vorstellung aus, als dienten die Theologischen Fakultäten ausschließlich oder doch wenigstens vornehmlich der Priesterausbildung und wäre eine Habilitation nur für ein Lehramt an Theologischen Fakultäten vonnöten.«

Oder weshalb sollten nicht die Bistumsverwaltungen durch fachlich vorgebildete, nichtordinierte Christen versehen werden: durch Referenten, die sich in Rechtswissenschaft oder Wirtschaftswissenschaften oder Soziologie, Psychologie, Caritaswissenschaften usw. als qualifiziert ausgewiesen haben?

c) Aufgeben der Informationsvorbehalte

Es ist doch jammerschade, daß die Geheimniskrämerei um die deutsche Publikation des Holländischen Katechismus viel unnötigen Ärger und unnötige Belastung der zuständigen Dienstämter in der öffentlichen Meinung der Katholiken mit sich brachte. – Es ist doch seltsam, daß alle Veröffentlichungen über Zahl und Beweggründe jener Gemeindevorsteher, die ihr Dienstant aufgegeben haben, auf Vermutungen und Schätzungen angewiesen sind. Haben die Christen in ihrer vielpostulierten Mündigkeit nicht ein Recht darauf, um die Situation ihrer Gemeindevorsteher in der Kirche zu wissen?

d) Aufgeben der gettoisierten Nachwuchsbildung

Wäre es für die künftigen Pfarrer als Gemeindevorsteher nicht sinnvoll und notwendig, daß sie, wie jeder andere Student, auch unter den Menschen leben, für deren Dienst sie einmal bestellt werden? Könnten sie nicht die menschlichen und christlichen Konflikte, die später ihren Dienst belasten, rechtzeitig austragen? Könnten sie nicht zur Übernahme ihres Dienstes dann ehrlicher und überzeugter »ja« sagen? – Allerdings, das muß man um der Ausgewogenheit willen zugleich hinzusagen, bedarf die Aufgabe des Pfarrers in der künftigen Gemeinde auch einer zeitweiligen Vorbereitung in der Stille, in der »Wüste«, im Horchen auf den Geist. Man sollte bei der Umstrukturierung des tridentinischen Seminarstiles, die unbedingt notwendig ist, das mitnehmen, was er an positiven Möglichkeiten zur menschlichen Selbstfindung, zur Einübung in die Gemeinschaft der Gemeinde und zum Horchenlernen auf den Geist des Christus mitbrachte.

Das sind einige der Konsequenzen, die sich aus dem Aufgeben des Standesdenkens ergeben würden. Aber wenn wir von Aufgeben und Abbau des Klerikerstandes und seiner Privilegien sprechen, dann müssen wir uns auch auf die neuen Möglichkeiten, auf die neue Verwirklichung dieses Dienstantes besinnen, da uns ja die Frage nach der Zukunft gestellt ist und da das Neue Testament sehr eindeutig und ausgeprägt die Bedeutung des Dienstantes in der Gemeinde bezeugt. Das soll und kann hier nur sehr kurz und stichwortartig geschehen, aber immerhin so, daß wir eine legitime Antwort auf die Frage geben können.

Zum Leitbild des ordinierten Christen

Wenn es so ist, daß alle Christen am allgemeinen Priestertum Anteil haben, also in diesem Sinne *alle Priester* sind, wenn sie alle am Geist Jesu, des Christus, teilhaben, also *alle Geistliche* sind, wie Karl Hermann Schelkle exegetisch nachgewiesen hat, dann ist derjenige aus ihnen, der zusätzlich noch zum besonderen Dienst ordiniert wird, zunächst und in erster Linie ihr *Bruder*. Darum dürfen wir sagen: Zukunft hat derjenige ordinierte Christ, der in Christus Bruder ist unter Brüdern.

Das Wesen des Dienstes soll sich darin zeigen, daß sein Inhaber den allen gegebenen Auftrag, nämlich Zeuge Jesu und seiner Botschaft zu sein, auch in all seinen Mitmenschen durch sein Leben, durch seine Tat, durch sein bezeugendes Wort stützt und unterstützt. Wenn er ihrem Priestersein, ihrem Geistlichsein, ihrem Auf-dem-Weg-Sein zu Tod und Auferstehung dienen will, dann muß er geistlicher Inspirator sein. Sein Geistlichsein müßte sich als intensiver und erfahrener erweisen; denn in diesem Sinne würde gelten: was einer nicht hat, das kann er auch nicht geben. Darum hat unter den Ordinierten derjenige Zukunft, der Inspirator ist, der sich dazu vorbereitet hat und es versteht, mit den Menschen im »spiritus qui vivificat« zu »konspirieren«.

Apostelgeschichte, Paulusbriefe und Pastoralbriefe zeigen eindeutig, daß *Episkopoi*, *Presbyter* und *Probestotes* Leiter und Vorsteher der Gemeinden sind. – Ebenso zeigt die Eucharistiefeier als die Konkretisierung der Gemeinde Jesu Christi in actione, daß der Platz des Pfarrers oder Bischofs der eines Hausvaters, eines Vorstehers der Tischgemeinschaft ist. Aus diesen und anderen Beispielen wird ablesbar, daß der ordinierte Christ Gemeindevorsteher sein soll. Er soll Gemeinde stiften, er soll die Gemeinde erhalten, er soll die Gemeinde verläßlich leiten.

Aus diesen Grundzügen setzt sich das soziologische Leitbild des ordinierten Christen, das Image des Pfarrers, wie man heute sagt, für die Zukunft der Kirche zusammen: er wird Gemeindevorsteher, geistlicher Inspirator und Bruder sein.

Gemeindeleiter der Zukunft

Damit haben wir m. E. die Frage nach der Zukunft des Klerus inhaltlich beantwortet. Wir können diese Antwort in folgender Weise formulieren:

Der Stand als abgesonderte, privilegierte Gruppe im Chorgestühl der Kirchen, als Träger einer eigenen Tracht und besonderer Abzeichen, als Inhaber von Machtpositionen, die er behauptet, kurz, der klerikale Klerus, darf nach dem Ausweis des Neuen Testaments keine Zukunft haben und wird im Prozeß der Umformung von der Volkskirche zur Gemeindekirche auch keine Zukunft mehr finden. Zukunft aber haben jene von Christus Berufenen und für seine Gemeinde ordinierten Christen, die nicht nur Kontakt mit der Gemeinde haben, sondern die sich als Gemeinde wissen, als Bruder unter Brüdern, die als geistliche Inspiratoren das Leben der Gemeinde befruchten und leiten. Sie sind die Gemeindevorsteher der Zukunft.

Aber auch die nichtordinierten Christen, die Gemeinden, haben eine Aufgabe. Sie sollen ihren Vorstehern nicht nur die Möglichkeit nehmen, Kleriker zu sein, sie sollen nicht nur aufhören, sie weiter als einen eigenen über-

geordneten Stand zu behandeln, sondern vor allem sollen sie ihnen die Chance geben, Inspiratoren zu sein. Sie sollen sie als solche fordern, die Bruder und Inspirator auf dem Lebensweg im Geiste des Christus sind. Vieles am Image des künftigen Gemeindevorstehers wird von der *Conspiratio* der Gemeinde abhängen. Im Stile des Alten Testaments gilt dazu das Prophetenwort: Wie die Gemeinde, so die Priester.

Gregor Siefer
Der Priester –
ein geweihter Mann?
Bedenken
und Erwartungen
eines Soziologen
gegenüber den neuen
Ordinationsriten

Unter den Gründen, die einen in Sachen Liturgiewissenschaft wirklich laienhaft inkompetenten Soziologen dennoch veranlassen können, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, sind – abgesehen von einer wissenschaftlich vertretbaren Neugier – vor allem die drei folgenden zu nennen:

1. Liturgie ist – ganz unabhängig von den etwas mühsam anmutenden und vor allem etymologisch und kirchenrechtlich argumentierenden Versuchen zur Selbstdefinition¹ – als Gottesdienst die öffentliche, in sichtbare Handlungen, Gesten und Worte umgesetzte Theologie einer jeden Epoche. Sie ist damit geprägt von dem Geist ihrer Zeit und hat auch Auswirkungen (gleich welcher Art) in der Gesellschaft, in der die liturgischen Akte gesetzt und vollzogen werden. Denn wenn überhaupt etwas spezifisch Kirchliches, dann ist es die Liturgie der Gottesdienste, die nicht beschränkt bleibt auf jenen ›kirchlichen Raum‹, den man als ›Kirche‹ so gern ›der Welt‹ gegenüberstellt.

2. Geradezu im Gegensatz zum Öffentlichkeitscharakter der Liturgie selbst scheint die Liturgiewissenschaft – zumal nach Abflauen der ›liturgischen Bewegung‹ der 20er Jahre – zu einem Arkanum des Geheimwissens zu werden, womit sie, die sich innerhalb der Theologie mit der Physis des religiösen Handelns beschäftigt, funktionell der Physik im Ensemble der Gesamtwissenschaften durchaus vergleichbar wird: kaum einer versteht etwas davon, aber alle wissen, daß sie von ungeheurer Wichtigkeit ist, ja daß die Sache selber – in diesem Fall die Religion – davon abhängt.

3. Schließlich stellt sich die aktuelle Frage, ob die Liturgie innerhalb des religiösen Systems der katholischen Kirche nicht faktisch – und ganz im Gegensatz zu allen behaupteten Intentionen – die Funktion eines Ventils

¹ Vgl. *LThK* VI, 1085.

(physikalisch: eines Überlaufgefäßes) hat oder haben kann, in dem alles aufgestaute Unbehagen und die Welten kritischer Energie kanalisiert, abgeleitet und absorbiert werden können, ohne daß das in Frage gestellte System davon in der Sache und im Kern entscheidend berührt würde.

Dies – und nicht der historisch, exegetisch oder kirchenrechtlich motivierbare Streit um einige Zeremonialvarianten – scheint mir das Problem zu sein, um das es auch bei der Neufassung der Ordinationsriten geht.

I. Was hat die Soziologie mit der Frage der Ordination überhaupt zu tun, was könnte sie – im Hinblick auf Ritus und Ritusveränderung – leisten?

Zunächst ist der Ritus der Ordination in den christlichen Kirchen selbst ein soziales Datum, eine soziale Realität, die allerdings aus mancherlei Gründen nur selten Gegenstand neuerer soziologischer Fragestellung überhaupt geworden ist. Mag sein, daß die Soziologen – religiös meist unmusikalisch, wie Max Weber sich selbst bezeichnete – bislang andere, dringender erscheinende Probleme dieser sehr speziellen Thematik vorgezogen haben. Ein durch (seltene) religiöse Bindung des Wissenschaftlers gesteigertes Interesse an dieser Thematik ließ jedoch gleichzeitig eine Tabuschränke niedergehen, die zahlreiche ›religiöse Gegenstände‹ und darunter vor allem solche der Liturgie einer nicht-theologischen Fragestellung von vornherein entzog. So sind – bis heute hin – weite Bereiche eines traditionell als ›religiös‹ benannten Verhaltens in einem sozialwissenschaftlichen Niemandsland verblieben, das durch das Desinteresse der einen wie durch die Tabuhemmung der anderen fast hermetisch verriegelt war.²

Dahinter steckt aber wahrscheinlich auch eine Theorie vom Selbstverständnis der modernen Wissenschaft überhaupt (und damit auch der Sozialwissenschaft), insofern sie sich selbst nur als eine perfektere Form des absoluten Wissens begriff, das sich im Sinne von Auguste Comte nicht etwa als Konkurrenz, sondern als Überwindung der traditionellen Religion verstand. Dabei sollte man sich dessen erinnern, was schon Durkheim 1912 gesagt hat: »Was die Wissenschaft der Religion streitig macht, ist nicht ihr Daseinsrecht, vielmehr das Recht, über die Natur der Dinge dogmatisch zu urteilen, die spezifische Kompetenz, die sie sich anmaßt, um den Menschen und die Welt zu erkennen. . . . Indessen scheint sie

² Unter den neueren empirischen Arbeiten zum Priesterthema seien genannt: J. J. DELLEPORT / N. GREINACHER / W. MENGES, *Die deutsche Priesterfrage*, Mainz 1961; J. H. FICHTER, *Religion as an Occupation*, Indiana 1961; T. LINDNER/L. LENTNER/A. HOLL, *Priesterbild und Berufswahlmotive*, Wien 1963; H. STENGER, *Wissenschaft und Zeugnis*, Salzburg 1961; L. VON DESCHWANDEN, *Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* (hrsg. v. J. MATTHES) 4, Köln-Opladen 1968, 123–155.

freilich eher dazu berufen, sich umzuformen als zu verschwinden.« Denn – so fährt er einige Abschnitte weiter fort – der Glaube sei ein »Elan zum Handeln«, Wissenschaft aber habe immer »Abstand von der Tat«.³

Das führte dann weiter zu Max Webers These von der unabdingbaren Wertfreiheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, auf die sich der moderne Positivismus allerdings nur dann zu Recht beruft, wenn er nicht – was er gelegentlich tut – behauptet, daß es über die positiv beobachtbar und meßbar erkennbaren Realitäten hinaus oder hinter ihnen keine sozial relevante Wirklichkeit mehr gäbe (und wenn, dann eben nur solche, die *noch* nicht – weil die Instrumente noch nicht genügend entwickelt sind – erkannt werden könnte). Kurz und gut: Wertfreiheit als Arbeitsnorm scheint mir auch und gerade bei der wissenschaftlichen Frage gegenüber dem »Heiligen« unbedingt notwendig zu sein, als Gesinnungsnorm jedoch widerspricht sie sich letzten Endes selbst, denn ohne jegliches Werten (in dem ja durchaus »Verunft« stecken kann) wäre keine Norm, keine Verhaltenserwartung, keine Kommunikation, kein soziales Leben, überhaupt kein Leben möglich.⁴

Max Weber selbst sagt dazu: »Der Umstand, daß »äußere« Zeichen als »Symbole« dienen, ist eine der konstitutiven Voraussetzungen aller »sozialen« Beziehungen.«⁵

Die »Werte« nun, von denen hier die Rede ist, sind keineswegs nur als abstrakte Ideen zu verstehen, sie konkretisieren sich in bestimmten ausgewählten Handlungen, Gesten, Zeichen, auch in bestimmten Materien – man denke nur an die Etymologie von »*ymballein*«.⁶ Allerdings ist bei diesen ganzen symbolischen Prozessen im allgemeinen ein Trend zur Verselbständigung der jeweiligen Zeichen zu vermerken, insofern zunächst sachlich notwendige Vereinbarungen oder Materien (z. B. das Feldzeichen in der Schlacht) unter der Veränderung

³ *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1925 (Erstauflage 1912). Das wichtige Schlußkapitel daraus (S. 593–616) liegt auch übersetzt vor in *Religionssoziologie* (hrsg. v. F. FÜRSTENBERG), *Soziologische Texte* 19, Neuwied-Berlin 1964, 35–56, die hier zitierten Stellen S. 53 f.

⁴ Vgl. W. KORFF, *Empirische Sozialforschung und Moral*, in: *Concilium* 4 (1968) 323–330.

⁵ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, 332.

⁶ Das Wort »*ymballein*« (gr.) bedeutet wörtlich »Zusammenwerfen«, »zusammenfügen« und leitet diesen Sinngehalt aus antiken Rechtsformen der noch schriftlosen Epochen her. Zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner usw. Der Besitz eines passenden »Bruchstücks« berechnete dann zum Empfang einer Sache, eines Vorrechts oder der Gastfreundschaft. Vgl. *LThK* IX, 1205–10, bes. 1208. Schon im 4. Jhd. wird – zunächst im Osten – das Glaubensbekenntnis als »Symbolon« bezeichnet.

der (militärtechnischen) Verhältnisse ›nur noch‹ symbolischen Wert behalten (wie die Fahne des Nationalstaates). Dieser Prozeß der Zeremonialisierung von zunächst sachbezogenen, funktionsnotwendigen Zeichen und Gesten ist im einzelnen schwer prognostizierbar. Manches läßt sich unter dem Druck neuer Situationen fast über Nacht revitalisieren (vgl. z. B. die Funktion von Fahnen in der CSSR nach dem 21. 8. 68), anderes stagniert jahrhundertlang in der Phase des ›Nur-Symbolischen‹ (z. B. die Amtsroben in der Justiz), wieder anderes verschwindet dann relativ schnell unter dem Druck von außen (wie die Talare der Universitätsprofessoren), oder es beginnt allmählich abzusterben, weil der Sinnbezug auch den Betroffenen selbst nicht mehr klar oder nicht mehr vertretbar erscheint (wie die Tiara des Papstes oder die Mitra des Bischofs, die dem Kandidaten im neuen Ritual nur noch ›schweigend‹ – d. h. im Gegensatz zu allen anderen Insignien ohne einen erklärenden liturgischen Begleittext – verliehen wird).

Also: Symbole und Riten werden von der Soziologie durchaus ernst genommen, wenn auch nicht immer oder gar nur solche der Kirchen.⁷ Sogar methodologisch – im Maße der Mathematisierung der Wissenschaften – kommt man im Interesse einer Transparentmachung des durch Informationsüberhäufung unüberschaubar werdenden Datenkosmos zu einer Symbolsprache als einer technischen Notwendigkeit und Voraussetzung für wissenschaftliche Erkenntnisse überhaupt.

Gegenüber einer immer stärker gewordenen Forderung nach Durchforstung der tradierten Liturgie (oder des Zeremonials im Raum der Universität oder der Gerichte) kann man nicht einfach und resignierend argumentieren, der Unterschied zwischen alter und moderner Welt liege also darin, daß die alte Welt Symbole verehrt habe, die neue jedoch nicht. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß auf der einen Seite funktionslos gewordene oder zumindest nicht mehr einsehbare Symbole als verehrungswürdige Formen konserviert werden, auf der anderen Seite jedoch sich sachlich notwendige, über den Effekt kontrollierbare Symbole (z. B. Anweisungszeichen für Rechenmaschinen) unter dem Sachzwang des Erkenntniswillens und der technischen Möglichkeiten sogar immer differenzierter neu entwickeln. Diese Entwicklung kann im sozialen Alltag zu profanen Kult-handlungen führen, die mit den tradierten Kult-handlungen (etwa dem Meßbesuch der Kirchgänger) unmittelbar bis in die Nuancen hinein vergleichbar sind, wie z. B. das Autowaschen am Samstagabend oder am

⁷ Vgl. G. SIEBERS, *Wir ertrinken in Symbolen*, in: *Die Welt*, vom 21. 9. 1968 (Nr. 221).

Sonntagmorgen. Nicht nur die Zeit und die Dauer solcher ›heiliger Handlungen‹, sondern auch die in ihnen verwandten Materien (Wasser, Wein, Öl) sind zum Teil identisch. Hier wie dort wird ein Ritus vollzogen, der nach der Definition von E. Mühlmann bezeichnet wird als »sozialstereotypisierte, zur Regelform gewordene Ablaufganzheit eines als korrekt geltenden Verhaltens«⁸. Das ist – wertfrei – auf beide Situationen (sowohl auf den Kirchgang wie auf das Wagenwaschen) anwendbar, und wir sollten uns ruhig die Nüchternheit derartiger Vergleiche gestatten, ehe wir das ›unvergleichlich, ganz andere‹, das der Gottesdienst für den Gläubigen – aber nur für ihn – darstellt, dagegen abschirmen.⁹

Fragen wir nun nach dem Sinn, den Bedingungen und den Wirkungen des Kultes, dann nennt uns die Ethnologie folgendes:

1. Der *Sinn* eines Kultes liegt offensichtlich darin, daß er den Gläubigen durch die Communicatio mit seinem Gott größer und stärker machen solle.
2. Die *Bedingung* für das Zustandekommen dieses Effektes liegt offenbar in bestimmten, sich durch Wiederholungen einschleifenden Regelungen.
3. Die *Wirkung* des zustandegekommenen Kontaktes liegt in der Begründung und weiteren Stabilisierung von Gemeinschaften (die man ex post dann Religionen nennen kann).¹⁰

⁸ Vgl. *LThK* VIII, 1332.

⁹ Vgl. dazu H. J. HELLE, *Symbolbegriff und Handlungstheorie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 20 (1968) 17–37, hier bes. S. 18, wo es u. a. heißt: »Ein Phänomen ist offenbar als *Symbol* nur relativ zu einem bestimmten individuellen oder kollektiven Subjekt wirksam. Es hat dann für dieses Subjekt einen bestimmten ›subjektiv gemeinten Sinn‹, den andere Subjekte nicht notwendig nachvollziehen müssen, so daß es dem *einen* als Symbol gelten kann, dem *anderen* aber nicht.« – Und was die Vergleichbarkeit des ›Unvergleichlichen‹ angeht, so sollte man sich hier der heute etwas pathetisch klingenden, aber in der Sache richtigen und auch heute notwendigen Mahnung Karl Mannheims erinnern, »daß es auch hier im Gebiete des Geistigen durch Rationalisierung erfaßbare Prozesse gibt und daß es eine falsche Mystik ist, dort, wo noch Erkennbares vorliegt, romantische Verdunkelungen walten zu lassen. Wer das Irrationale schon dort haben möchte, wo de iure noch die Klarheit und Herbeheit des Verstandes walten muß, der hat Angst, dem Geheimnis an seinem wahren Ort ins Auge zu sehen.« – (In seinem Referat ›Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen‹ auf dem Zürcher Soziologentag 1928, abgedruckt in: *Wissenssoziologie* (hrsg. v. K. H. WOLFF, *Soziologische Texte* 28, Berlin-Neuwied 1964, 566–613, der zitierte Text S. 613).

¹⁰ Kaum irgendwo besser als in dem Schlußkapitel der berühmten Religionsoziologie von EMIL DURKHEIM ist dieser Prozeß präzise geschildert. – Ich zitiere daraus einen längeren Abschnitt: »Der Gläubige, der mit seinem Gott kommuniziert hat, ist nicht nur ein Mensch, der neue Wahrheiten sieht, er ist auch ein Mensch, der mehr *vermag* ... Der erste Punkt jedes Glaubens ist der Glaube an das Heil durch den Glauben. Nun sieht man wohl nicht ein, wieso ein einfacher Gedanke diese Wirkung haben kann. Ein Gedanke ist

Diese Zusammenhänge sind uns völlig einsichtig bei den gemeinhin als »Ersatzrituale« bezeichneten Feierlichkeiten, mit denen in manchen Teilen der Welt, etwa in Osteuropa, in spezifisch nachchristlicher Weise Geburt und Tod, Jugendweihe und Hochzeit begangen werden. Diese Wirkzusammenhänge gelten aber auch weiter für alle Akte, die nicht unbedingt an die reale Anwesenheit einer Vielzahl von Menschen gebunden sind, jedoch auf die anderen ausgerichtet bleiben, die einem etwas bedeuten, von deren Urteil man sich abhängig fühlt. So ist z. B. das Wagenwaschen ganz deutlich auf andere bezogen, nämlich auf alle diejenigen, in deren Augen man als korrekt gelten möchte, und der Gewinn, den man sich von einer regelmäßigen Pflege des Wagens verspricht, liegt ziemlich eindeutig in der Steigerung des eigenen Prestiges. Noch unmittelbarer wird dieser Bezug im ganzen Bereich der Mode, in der sich heute geradezu Uniformzwänge durchsetzen, die wohl nur denen unverständlich sind, die ganz konkret (in HJ, FDJ, Militär oder sonstwo) unter einem totalitären Uniformzwang gestanden haben und eben aufgrund dieser historisch-individuellen Erfahrungen konträr reagieren und einen spezifischen Widerstand gegen derartige Pressionen entwickelt haben.

doch wirklich nur ein Bestandteil von uns selbst; wie kann er dann höhere Kräfte als diejenigen verleihen, die wir in unserer Natur finden? So reich er auch an Gemütskraft sein mag, so kann er doch unserer natürlichen Lebenskraft nichts hinzufügen; er kann nur die emotionalen Kräfte, die in uns sind, entfalten, sie aber nicht neu schaffen oder verstärken. Wenn wir einen Gegenstand als würdig betrachten, daß er geliebt wird und daß man ihn sucht, so folgt daraus nicht, daß wir uns stärker fühlen; doch von diesem Gegenstand sollen sich höhere Kräfte absondern als die, über die wir verfügen und, mehr noch, wir sollen ein Mittel bekommen, sie in uns dringen zu lassen und sie mit unserem inneren Leben zu vermischen. Dazu genügt es nun nicht, sie uns nur zu denken; es ist unvermeidlich, uns in ihren Wirkungsbereich zu begeben und zwar auf die Seite, auf der wir am besten ihren Einfluß verspüren können; mit einem Wort, wir müssen die erforderlichen Handlungen jedesmal verrichten und wiederholen, wenn es nützlich ist, die Wirkungen zu erneuern. Man ahnt, wie von diesem Gesichtspunkt aus die Gesamtheit der regelmäßig wiederholten Handlungen, die den Kult ausmachen, ihre ganze Bedeutung erhält. Tatsächlich weiß jeder, der wirklich eine Religion praktiziert, daß es der Kult ist, der die Eindrücke der Freude, des inneren Friedens, der Heiterkeit, der Begeisterung hervorruft, für den Gläubigen erprobte Beweise seines Glaubens. – Der Kult ist nur ein System von Zeichen, durch die der Glaube sich nach außen überträgt; er ist eine Sammlung von Mitteln, durch die dieser sich begründet und periodisch erneuert. Ob der Kult aus materiellen Handlungen oder aus geistigen Vorgängen besteht, stets ist er wirksam. – Unsere ganze Untersuchung beruht auf dem Postulat, daß diese zu allen Zeiten einheitliche Empfindung der Gläubigen nicht rein illusorisch sein kann. So ... geben auch wir zu, daß der religiöse Glaube auf einer spezifischen Erfahrung beruht, deren demonstrativer Wert in einem bestimmten Sinne nicht geringer ist als der Wert wissenschaftlicher Erfahrungen, obwohl er anders ist« (a.a.O. 595 f; im übersetzten Abdruck a.a.O. 35 f).

Der kleine Überblick über angrenzende Sozialbereiche mag zweierlei verdeutlichen:

a) Die in der Soziologie bislang vorherrschende starke Akzentuierung des wissenschaftlichen Interesses an Fragen der Handlungsmotivation und der Handlungsethik, also an die Normen des sozialen Handelns und ihrem Wandel. »Religion« spielte dabei fast nur auf der Motivationsseite eine Rolle, religiöse Handlungen traten in den Hintergrund oder verschwanden ganz in anderen Motivationszusammenhängen (sozialer Druck, Gewohnheit ...)

b) Daraus folgt eine relativ seltene Beschäftigung gerade der europäischen Soziologie mit den einheimischen Kultformen, denn fast alle Kultbeschreibungen und -interpretationen stammen aus der Ethnologie und der Anthropologie der sogenannten primitiven Völker. (So entwickelte z. B. Durkheim seine Religionssoziologie aus einer ethnologischen Untersuchung über die Australneger.)

Dabei ist es ganz offensichtlich, daß diese Riten – die Jugendweihe in Ost-Berlin genauso wie die Priesterweihe im Dom zu Köln – ganz bestimmte Scharnierfunktionen für die Integration des Individuums (und nicht nur des unmittelbar betroffenen) in die Gesellschaft haben, damit aber auch zugleich für die Gesellschaft selbst lebenswichtig sind (so sehr sie sich gegenseitig natürlich ihre relative Wichtigkeit bestreiten).

Fragen wir uns kurz: wie kommt es überhaupt zu solchen Riten? Die Antwort darauf könnte uns helfen bei der Frage der Beibehaltung oder Abschaffung oder der Variation dessen, was wir traditionell an Kult und Ritus vorgefunden haben.

Zur Erklärung menschlichen Handelns gibt es im Grunde nur zwei Schemata:

Handlungstheorien

a) Alles Handeln beruht auf Trieb und Instinkt, aufgrund derer sich primäre (biologische) und abgeleitete (kulturelle) Bedürfnisse (needs) unterscheiden lassen. Dieses rein funktionalistische Modell kennt als Ziel allen Handelns nur das Überleben der eigenen Gruppe.

b) Das menschliche Handeln unterliegt in immer zunehmenderem Maße den Prinzipien der Zweckrationalität, was zur Folge hat, daß nicht nur das Überleben der Gruppe oder des einzelnen, sondern je und je verschiedene Zwecke als eigentliche Ziele des Handelns dienen. Das Ausgangsmodell des ersten Schemas stammt ganz offensichtlich aus der Biologie, genauer aus der Beobachtung des tierischen Verhaltens, das nun an zum Teil nicht minder exotisch vorgestellten Wesen (wie z. B. auch den »Primitiven«) überprüft und korrigiert worden ist. Dem zweiten Schema diene als Modell nicht weniger offensichtlich der technisch relativ hochentwickelte Mensch

der europäisch-amerikanischen Industrienationen. Die beiden Schemata unterscheiden sich auch noch in anderer Weise: Im ersten Fall ist sozusagen vom (An)trieb her gedacht, im zweiten Fall ex post vom Zweck her sekundär erklärt, wobei etwas leichtfertig vorausgesetzt wird, daß die Institutionen, die wir haben, auch immer so, wie wir sie haben, gewollt und bezweckt waren.¹¹

In der Praxis heute hantieren wir oft mit einer Kombination beider Schemata. So ist z. B. der Begriff der Sublimierung im Grunde nichts anderes, als die Zweckrationalisierung eines Triebimpulses.

Wohl die bis heute wichtigste Theorie zur Erklärung der Entstehung von Riten (zumindest solcher unseres Kulturkreises) stammt nun aus dem Zweckrationalisierungsschema, wie es Max Weber entwickelt hat. Ausgehend vom soziologisch nicht erklärten und auch als nicht erklärbar bezeichneten Aufbrechen des Charismas werden Kult und Ritus (aber auch das Credo, die Hierarchie usw.) als Instrumente und zugleich Elemente einer Veralltäglichen des Charismas erklärt, was schließlich zu hochkomplizierten religiösen Systemen führt, wie wir sie heute in unseren Kirchenapparaten kennen.¹²

Die Handauflegung

Die im Zusammenhang mit der Ordination sicher zentrale Zeremonie ist die Handauflegung, die ja nicht *nur* bei der Priesterweihe, sondern auch bei Firmung und Taufe vorkommt, auch bei den Organisationsriten der anderen großen Religionen eine entscheidende Rolle spielt und sowohl im alttestamentlichen wie auch im außerjüdischen Raum hinreichend bezeugt ist.¹³

An die verschiedenen Bedeutungen der Handauflegung, wie sie allein in den Schriften des Alten und Neuen Testaments erwähnt sind, kann hier nur erinnert werden.¹⁴

¹¹ Als Beispiel für eine »irrtümlich« in den (alten) Ordinationsritus geratene Zeremonie: die 2. Handauflegung. Vgl. *LThK* VIII, 759 (Näheres bei B. KLEINHEYER, *Die Priesterweihe im römischen Ritus*, Trier 1962).

¹² Vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* 1 (Studienausgabe), Köln-Berlin 1964, 182–188 (bes. 184), auch 316 ff. Einen recht informativen Überblick über die Weiterführung der Thematik gibt TOYOMASA FUSÉ, *Die religiösen Institutionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien*, in: *Concilium* 4 (1968) 468–480.

¹³ Vgl. *LThK* IV, 1343–1346 (Lit.).

¹⁴ Genannt seien nur: Allgemeiner Segensgestus: Gn 48, 15; im NT: Mk 10, 16. Zur Begleitung einer Opferhandlung: Ex 29, 10. 15. 19; Lv 1, 4; 3, 2. 8. 13. usw. Als Entsühnungsgeste: Lv 16, 21 f. Als Initiationsritus: Nm 27, 21 f. Als Zeugnisbestätigung gegen Angeklagte: Lv 24, 14. Bei der Krankenheilung: im NT: Mt 9, 18; Mk 6, 5; 8, 23. 25; Mk 16, 18; Lk 4, 40; 13, 13; Apg 18, 8; 9, 12 ff. Bei der Ämterverleihung: Apg 6, 1–6; 13, 3; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6. Als Zeichen der Geist-spendung: Apg 8, 15. 17; 19, 5. Eine andere Handgeste in diesem Zusammenhang sei noch erwähnt (AT: Ex 28, 4 und Nm 3, 3), wo der wörtliche Ausdruck »jemandem die Hände (mit Opferstücken?) füllen« stets mit »Einsetzung ins Priesteramt« oder »Priesterweihe« umschrieben ist. Vgl. *LThK* IV, 1342.

Entscheidend und dominant geworden ist diese Zeremonie allerdings im Sinne der Geistübertragung vom Älteren auf den Jüngeren, die im Sinne der apostolischen Sukzession die Kontinuität dieses Geistes in der Kirche sichern und damit die Identität der Kirche mit sich selbst garantieren sollte. Offen bleiben hier sofort zwei theologisch relevante Fragen, nämlich diejenige nach der Möglichkeit des Charismas außerhalb der ›Kette‹ von Handauflegungen und zweitens die Frage, ob mit der Reformation diese Kette als abgeschnitten zu gelten habe oder ob es sozusagen zwei Ketten innerhalb der christlichen Kirchen gibt.¹⁵

Die beiden weiteren zeremonialen Akte der Ordination sind zum Teil unmittelbar einsehbar:

Salbung der Hände

Die Salbung der Hände enthält zunächst das Element der Ehrung und Würdigmachung (insofern Salbe in einer Knappheitsgesellschaft stets als ein besonders hochwertiges Gut galt); die Salbung als Instrument, fast Medikament der Heilung enthält aber auch das Merkmal der Funktions-Fähigmachung (wenn uns auch heute das Phänomen der ›Ölung‹ gegenüber technischen Funktionsapparaturen noch unmittelbarer einleuchtend ist).

Überreichung von Patene und Kelch

Die Überreichung von Patene und Kelch bedeutet nicht nur, sondern *ist* selbst die sichtbare Installation in das Amt (ökonomisch gesprochen: die Ausstattung mit den notwendigen Betriebsmitteln).¹⁶

Will man sich nicht damit begnügen festzustellen, daß hier rein historisch erklärbare Handlungen nunmehr funktionslos zeremonialisiert worden sind, dann müssen wir uns die Frage stellen, was da eigentlich real geschieht. Physikalisch und physiologisch geschieht in Handauflegung und Salbung die Berührung eines Menschen durch einen anderen.

Soziologisch (nicht nur theologisch deutend) geschieht allerdings sehr viel mehr. Denn für das Handeln des Menschen motivierend ist eben nicht die physikalisch beschreibbare materielle Wirklichkeit, sondern entscheidend ist für ihn die Situation so, wie er sie erlebt. Er

¹⁵ Vgl. M. VILLAIN, *Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?*, in: *Concilium* 4 (1968) 275 bis 284.

¹⁶ Der Aussagewert derartiger Analogien zur Physik oder zur Ökonomie ist natürlich begrenzt. Nur sollten sich die in ihren eigenen Denkstrukturen beheimateten Theologen gelegentlich daran erinnern, daß die Nichttheologen (und das dürfte ja die Mehrheit sein und bleiben im Volke Gottes) ebenso zwangsläufig gerade die öffentlichen und sichtbaren liturgischen Handlungen oft ganz naiv und durchaus ›gläubig‹ in den Denkstrukturen und im Sprachgebrauch ihrer eigenen Berufs- und Alltagswelt sehen, beurteilen und benennen.

selbst ist es, der die Situation definiert, aus der heraus er sein Handeln begründet.¹⁷

Wenn man nun bedenkt, daß gerade Priester- und gar Bischofsweihen von einer ›berauschenden‹ Liturgie umgeben sind, dann ist es keineswegs ausgeschlossen, daß Situationen dieser Art an den Rand der Magie geraten oder darüber hinaus. Und wenn das nicht bei den Priesterkandidaten selber geschieht, so doch sicher bei Teilen des ›Volkes‹, die sich diesem Erlebnis völlig unreflektiert und ohne theologische Verarbeitung hingeben können.

Heinz Robert Schlette hat einmal in einem Aufsatz zum Thema ›*Magie und Sakrament*‹ darauf hingewiesen,¹⁸ daß es bei der Ablösung des Kults von der Person, die ihn vollzieht, oft zu einer Fetischisierung der sakramentalen Materie kommt, was vor allem im unmittelbaren Umgang mit den heiligen Gütern und Geräten leicht zu skrupulösen Gewissensmißbildungen führen kann. Damit aber ist zugleich immer die Gefahr gegeben, daß der Priester, (der bis vor kurzem allein mit seinen geweihten Händen einen Kelch oder eine Monstranz berühren durfte) auch gegen seinen Willen in die Funktion des Magiers gebracht wird, was nun ganz augenfällig, wenn auch nur für den, der es sehen will, im Akt der Priesterweihe selbst geschieht.

Ich fasse noch einmal zusammen:

1. Ohne Symbole (profan: äußere Zeichen), die bestimmte kollektive Wertschätzungen (Vereinbarungen) manifestieren und eben deswegen ihrerseits kultische Verehrung (Beachtung) auf sich ziehen, wäre ein soziales, menschliches Leben gar nicht möglich.

2. Die Entstehung eines Kultes läßt sich aus der Tatsache erklären, daß wichtige und als solche einsehbare, sichtbare Gegenstände (Fahne – Feldzeichen) oder Gesten (Handauflegung – Übertragung) als Zeichen (*pars pro toto*) aus den sachlichen Handlungsabläufen selbst herausgezogen werden und ihrerseits Selbstwert gewinnen. Damit aber kann sich eine Tradition entwickeln und fortgesetzt werden, auch wenn die Sachbezogenheit der Handlung selbst durch sozialen Wandel abstirbt und uneinsehbar wird (Beispiel: die Ordines Minores) oder sich verändert (z. B. Kerzenlicht – von notwendiger Lichtquelle zum Feierlichkeitswert).

3. Riten (nicht nur bei der Priesterweihe, aber dort besonders) haben bestimmte Scharnierfunktion zwischen

¹⁷ Vgl. W. J. THOMAS, *Person und Sozialverhalten*, Neuwied-Berlin 1946. Schon aus der traditionellen Moralthologie ist jedem Theologen die Unterscheidung von formell (mit Wissen und Willen) und nur materiell (ohne Wissen oder Willen) gesetzten Handlungen geläufig, wenn sich auch diese Unterscheidung mehr auf die Beurteilung einer Handlung als auf ihre Motivation bezieht.

¹⁸ in: *Diakonia* 1 (1966) 177–186.

Individuum und der größeren Gruppe (Kirche, Gesellschaft), insofern einerseits das Individuum in die größere Gruppe integriert wird (Sozialisation), andererseits die größere Gruppe ihre Kontinuität und ihren Selbstwert sichtbar vor allen bestätigt (Integration – intransitiv).

Darum genügt nicht Idee und Gedanke, sondern es bedarf des materiellen, ein-sehbaren und an-sehbaren Tuns, damit der Kult als Verehrungsritus diese Doppelwirkung der transitiven und intransitiven Integration erfüllt.

4. Mit der Tradierung (und Traditionalisierung = Selbstwert der Tradition bei Ablösung vom Sachzusammenhang) steigt die Gefahr der Magifizierung des Kultes und der vom Kult Betroffenen (Priester). Da heute – einerseits – ein starker Trend zur Rationalisierung (Entzauberung der Welt) feststellbar ist, kann auch ein bloßes Festhalten am lediglich Tradierten die Kluft zwischen ›Kult‹ und ›Sache‹ vergrößern.

Dabei ist zu bedenken, daß die Geschwindigkeit der ›Entzauberung‹ u. U. irrationale Bedürfnisse schafft oder freisetzt, die dann leicht in Kultformen einströmen, die ihre eigene Sachbezogenheit nicht mehr hinreichend verständlich machen können (›Fatimage‹).¹⁹

II. Welche strukturellen Veränderungen des Priesterdaseins müßten heute beachtet werden und auch – nicht nur – bei der Ordination Berücksichtigung finden?

Die gerade in diesen Wochen – im dritten Jahr nach dem Konzil – so überaus deutlich werdende Spannung zwischen progressiven und konservativen Kräften in der Kirche und in der Gesellschaft, von der die Kirche ja nur ein Teil ist, dürfte den Kirchenhistoriker nicht überraschen und ist auch sozial- und individualpsychologisch

¹⁹ Es hat sich hier im Laufe der Jahrhunderte eine sehr zwiespältige Situation entwickelt, die nicht Thema dieses Artikels ist, auf die aber in unserem Zusammenhang hingewiesen werden sollte. Die in einem jahrhundertelangen Kampf gegen Aufklärung, Rationalität usw. zwangsläufige Förderung oder Zulassung aller möglichen irrationalen Impulse und Strömungen hat Gewohnheiten eingeschliffen und Mentalitätsformen geprägt, denen durch eine in Verkündigung und damit auch in der Liturgie sich allmählich durchsetzende stärkere Realitätsbindung und Ernüchterung genau jener Hort einer (falschen) Glückseligkeit zerstört wird, in den sie sich – lange unwidersprochen, ja eifrig gefördert – geflüchtet haben. Mag es sich hier um Rest- und Randgruppen der Gesamtbevölkerung handeln, unter den ›Heute-noch-Kirchgängern‹ dürfte es sich um einen recht erheblichen Prozentsatz handeln –, ganz abgesehen davon, daß in dieser Frage jeder einzelne aus therapeutischen Gründen die Rücksicht verdient, derer er bedarf. – Bei allem – für die Erneuerung notwendigen – Optimismus der Reformer scheinen deshalb der Breitenwirkung jeglicher Erneuerung – ebenso notwendig – Grenzen gesetzt. Denn »je mehr die breite Masse ... Objekt der Beeinflussung und Stütze der Macht der Priester wird, desto mehr muß deren systematisierende Arbeit gerade die traditionellsten, also die magischen Formen religiöser Vorstellungen und Praktiken ergreifen« (MAX WEBER, a.a.O. 366).

relativ leicht erklärbar. Der Mechanismus ist verhältnismäßig einfach: die ›Öffnung der Schleusen‹ wird von denen, die darauf gewartet haben, als eine Selbstverständlichkeit und gewissermaßen als eine Wiedergutmachung angesehen und darum keineswegs mit ›Dankbarkeit‹ belohnt, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit lang aufgestauter freier Rede und Kritik. Die von den Etablierten erwartete Dankbarkeit aber wäre gerade der Verzicht auf eben diese Kritik gewesen. So ist die Reaktion im Sinne eines ›so haben wir nicht gewettet‹ nicht nur verständlich, sondern geradezu zwangsläufig gewesen.

Der Berufsstand, den dies in der Kirche am meisten tangiert, ist zweifellos der der Priester. Gegenüber früheren Prozessen ähnlicher Art (etwa am Ende des 18. Jahrhunderts während des sogenannten Josephinismus, in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts und in den Jahren um 1900) liegt der Unterschied der heutigen Situation eigentlich darin, daß der z. T. auch politisch induzierte mehrfache Wechsel von Soll-normen erstmals von einer Generation bewußt erlebt wird, so bewußt, daß ihr der Wechsel selber zunehmend als Norm erscheinen muß. Das hat zur Folge, daß der Gehorsam als traditionelles Instrument des Ausgleichs von Widersprüchen (›Roma locuta, causa finita‹) dem Druck des Situationswechsels und der Situationsverschiedenheiten nicht mehr genügt. Hier wird das zentrale Problem des Priesters heute überhaupt sichtbar, das schon bei der Erziehung zum Priester beginnt. Denn Priester-Sein ist auch ein Beruf, war bis heute ein Aufstiegsberuf. Das Priesteramt selbst galt und gilt zum Teil noch als äußerst stabiler Stand, der außerdem im Sozialprestige relativ hoch eingestuft wurde, da er zumindest im deutschsprachigen Raum (seit Joseph II.) das Studium an einer Hochschule und (seit Bismarck) das Abitur voraussetzt. Auch aus der Statistik ist der Wille zum sozialen Aufstieg als Berufsmotivation heute noch einigermaßen deutlich ablesbar. Der Anteil von Arbeiterkindern war bis in die 60er Jahre unter katholischen Theologiestudenten mehr als dreimal so hoch wie im gesamten Studentendurchschnitt (18% zu 5%) und auch der Anteil von Stipendienempfängern ist unter Besuchern theologischer Hochschulen um etwa 30% größer als unter der gesamten Studentenschaft (ca. 40% zu 30%). Man sollte also diese soziale Komponente der Berufswahl nicht ganz außer acht lassen. Eines der ganz großen ungewollten Experimente in dieser Hinsicht war 1905/1906 die Kündigung des Konkordats zwischen Frankreich und dem Vatikan, die zur Folge hatte, daß in den Jahren bis 1910 die Zahl der Studienbewerber für das Fach Theologie um mehr als 50% zurückging. Denn schlagartig hatte die Kündi-

Priester – noch
ein Aufstiegsberuf?

gung des Konkordats den Priester aus einem staatlichen Beamten zu einem Mann gemacht, der auf das Wohlwollen seiner Gläubigen angewiesen war. Die neueren Zahlen aus Europa tendieren im Grunde ähnlich, wenn auch nicht ganz so sprunghaft. Dabei dürfte der Hauptgrund weniger darin liegen, daß man eine finanzielle Abwertung des Priesterstandes befürchtet (obwohl die Aufhebung der Kirchensteuer als einer staatlich eingezeichneten Steuer bereits am Horizont auftaucht), sondern einfach deshalb, weil andere Berufe auch für diejenigen erreichbar sind, denen früher allenfalls das Knabenseminar blieb, wo sie im allgemeinen dem Mechanismus des moralischen Drucks anheimfielen.

Obwohl man die ökonomische Motivierung des Berufs und der Berufung sicher nicht überbewerten soll, ist doch feststellbar, daß der Status des Priesters heute die Funktion einer Vielzahl von Komponenten ist, die zum Teil gar nichts mit der Theologie von Kirche und Priesteramt zu tun haben.

»Neue Theologie«
des Priesteramts?

Aber auch in der Theologie selbst wird das Priesterbild offensichtlich korrigiert, gerade *das* ist die Intention und Folge der »neuen« Ansätze in Exegese, Dogmatik und auch Moral, die bei aller Verschiedenheit der Objekte doch in *einer* Grundintention fast identisch sind: im Bemühen um den Nachweis, daß

a) die im 18. und 19. Jahrhundert geronnene Tradition den Zugang zu den Lehren und Praktiken früherer Zeiten weitgehend verschüttet und blockiert hat,

b) diese – vorwiegend im gegenreformatorischen Vokabular formulierten – Lehraussagen der nachtridentinischen Phase ihrerseits dadurch gekennzeichnet sind, daß sie sich als *die* Tradition schlechthin präsentieren, daß sie ihre situative Gebundenheit leugnen, während eben gerade dies – die Insistenz auf der A-historizität der Lehre – das Kennzeichen ihrer spezifischen Seinsverbundenheit ist.

Die Exegeten stellten fest, daß der Priester und das Priesteramt *so*, wie *wir* es kennen, nicht aus dem Neuen Testament ableitbar ist, und es wird gelegentlich schon der Verzicht auf den »Priester« als Begriff vorgeschlagen (wobei man sich fragen darf, ob die Ersetzung des Wortes »Priester« durch den Begriff »Presbyter« für die Beurteilung des Priesteramtes durch die Gläubigen allzu viel ausmachen dürfte).²⁰ Auf jeden Fall aber ist ein Prozeß im Gange, der zu einer Auflösung der Identifizierung von Klerus und Kirche führt. Man kann von einer Repersonalisierung und Reindividualisierung des einzelnen Klerikers sprechen. Das zeigt sich auch im neuen

²⁰ Z. B. G. SCHELBERT, *Priester – Presbyter* (hrsg. v. F. ENZLER), Luzern-München 1968, 12 ff.

Relativierung
priesterlicher
»Würden«

Ordinationsritus, in dem nur noch im Schlußgebet von einer ›Erhebung‹ die Rede ist, während die sonstige Hervorhebung der ›Würde‹ des Priesteramtes (so bei der Befragung des Volkes und in der eigentlichen Weiheformel) ersatzlos gestrichen ist.

Fragen wir einmal ganz konkret, aus welchen Elementen sich bislang die ›Erhebung‹ zusammengesetzt hat, so können wir etwa folgende drei Ebenen feststellen:

a) Spezifische Repräsentanz der ganzen Kirche – eine sehr wirksame, oft dem einzelnen Priester aufgedrängte Rolle, bei der ihm von seinem Amt her ein gewisser Tabuschutz zugute kam, an den sich mancher Kleriker allerdings auch sehr schnell gewöhnte.

b) Weltliche Würden und Funktionen, angefangen von geistlichen Fürstbistümern und politischen Führungspositionen (Reste z. B. heute noch in der Ostkirche – Erzbischof Makarios) bis hin zum Streit um die weltlichen Güter des Kirchenstaates, Auseinandersetzungen, die in allerlei Variationen auch im 20. Jahrhundert noch gelegentlich aufflackern (z. B. Doyenatsstreit 1921 in Bern und in Berlin).

c) Sakramentale Würden (vom ›Volk‹ her gesehen). Der Priester hatte in gewissem Sinne eine ›Macht über Gott‹²¹, sobald er – er allein – die Eucharistie feiern konnte. Der Priester hatte außerdem im Sakrament der Buße mit der Binde- und Lösegewalt ein in jeder Hinsicht sehr tiefgreifendes seelisches Führungsinstrument in der Hand, und er war schließlich allein befähigt und beauftragt, als Prediger die Verkündigung wahrzunehmen (und dabei, ganz gleich, was er sagte, stets unwidersprochen zu bleiben).

Was bleibt nun im neuen Ritus? An Beauftragungen werden im einzelnen genannt:

a) Leitung der Herde des Herrn als Mitarbeiter des Bi-

²¹ Hier schlägt immer noch eine priesterliche Spiritualität durch, die aus der ›Ecole française‹ (CHARLES DE CONDREN u. a.) des 17. Jahrhunderts stammt und nicht nur in Primizpredigten noch lebendig ist. Berühmt wurde 1905 der Hirtenbrief des Salzburger Kardinals KATSCHTHALER, in dem es u. a. heißt: »Ihr wißt es, Geliebteste, der katholische Priester hat die Gewalt, die Sünden zu vergeben ... Gott hat gleichsam seine Allmacht für diesen Zweck, für diesen Augenblick an seinen Stellvertreter auf Erden, den bevollmächtigten Priester, abgetreten ... Wo ist selbst im Himmel solche Gewalt? ... Der katholische Priester kann sogar ... den Mensch gewordenen Gottessohn für Lebendige und Tote als unblutiges Opfer darbringen. Christus, der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, durch den Himmel und Erde geschaffen sind, der das ganze Weltall trägt, ist dem katholischen Priester hierin zu Willen.« (Zit. nach P. FRANZ, *Vom Geheimnis der Priester*, München 1958, 197. Vgl. auch J. CROTTOGINI, *Das Priesterbild der heutigen Jugend*, in: *Priester – Presbyter* (hrsg. v. F. ENZLER), a.a.O. 93.

schofs (zum Teil umschrieben als »leitende Diener des Volkes Gottes«)²²

b) das Mysterium feiern

c) die frohe Botschaft künden (mit der merkwürdigen Einschränkung, »niemals seine eigenen Gedanken vorzutragen«²³), und

d) enge Verbindung mit Christus zu halten.

Das ist alles theologisch sehr sauber, sehr ehrenwert, aber eigentlich nicht – nach den Leistungsnormen der Gesellschaft, in der auch der Priester leben muß – attraktiv und faszinierend.

Priester zwischen
Bischof und
sacerdotium commune

Hinzu kommt, daß auch im Konzil, wo ja nicht nur mehr über Bischof und Laien gesagt ist als über die Priester, den Priestern auch dort ausdrücklich ihr zweiter Rang bestätigt wurde, wo es heißt, »die Presbyter haben als Presbyter nicht die volle Höhe des geistlichen Amtes inne«²⁴. Genau das aber ist auch im Konsekrations-text beibehalten. Andererseits ist dort jetzt deutlicher als zuvor die Rede vom *sacerdotium commune* (gemeinsames Priestertum)²⁵, das sich nun in der Praxis massiv in eine Entfunktionalisierung des Gemeindepriesters umsetzt (vgl. Kommunionausteilen durch Laien, Predigen durch Laien, priesterloser Wort-Gottesdienst, Demokratisierung in der Leitung der Gemeinde usw.). Das muß den an die alte Tradition gewöhnten Priester vor allem dann berühren und treffen, wenn dieser ganze Prozeß unter den Stichworten von »Brüderlichkeit« und »Kollegialität« verläuft, Begriffe, die manchem in dieser Beziehung wie blanker Hohn erscheinen müssen.²⁶

In dieser Situation muß es allerdings den Priester irritieren, wenn die offiziellen Versuche zur Stützung und Stabilisierung des Priesteramts, d. h. zur Heraushebung seiner Besonderheit unter allen Positionen und Funktio-

²² In Anlehnung an Lk 22, 26 – wo es allerdings heißt: »... unter Euch soll ... der Vorsteher *wie* der Diener werden« – schreibt A. MÜLLER: »Es ist eine theologische Tatsache, daß der Priester der leitende Diener in der Gemeinschaft des Volkes Gottes ist.« [*Das Priesterbild – soziologisch gesehen*, in: *Priester – Presbyter* (hrsg. v. F. ENZLER), a.a.O. 55].

²³ So im Konzilsdekret »*Presbyterorum ordinis*« Nr. 4, vgl. dazu den Einleitungstext in K. RAHNER/H. VORGRIMMER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg ²1966, 554 f.

²⁴ Vgl. Konzilskonstitution »*Lumen gentium*« Nr. 28, Anm. 100. Der Satz, der aus einem Brief Cyprians († 258) stammt, macht die alte Tradition dieser Einstufung deutlich.

²⁵ Noch 1750 wird das *sacerdotium commune* im Katechismus des P. SCHEFFMACHER SJ ausdrücklich als »Irrlehre« und »Luthers lächerliche Erfindung« bezeichnet. – Vgl. O. SEMMELROTH SJ, *Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer*, in: *Concilium* 4 (1968) 41 ff.

²⁶ Vgl. E. GOLOMB, *Kirchenstruktur Brüderlichkeit*, in: *Wort und Wahrheit* 23 (1968) 291–305.

nen in der Kirche, nun genau dort angesetzt werden, wo er sie kaum verlangt hat, nämlich beim Zölibat.²⁷ Versucht der Priester jedoch, in seinem unmittelbaren Aufgabenbereich, in der ›Verkündigung‹, zum Erfolg zu kommen, so findet er sich dort auf einem Weltanschauungsmarkt, der ihn leicht in die Versuchung treibt, sich auf die Tricks der Massenkommunikation einzustellen, wie sie ihm von eilfertigen Meinungsmachern und Betriebsberatern suggeriert werden.²⁸

Im Grunde wiederholt und vollendet sich hier im stillen nur ein Prozeß, der sich 1870 vor den Augen aller Welt schon einmal abgespielt hat: die Zerschlagung der weltlichen Herrschaft der Kirche. Es folgt eine Entfunktionalisierung des Klerus, die gerade deswegen, weil sie so zögernd und nur unter Widerständen geschieht, sich nicht nur auf die weltlichen Funktionen zu beschränken scheint. So fragen viele: Welche Positionen und Funktionen bleiben denn noch? Das psychologische und sozial durchaus verständliche Problem liegt hier in der gar nicht bestreitbaren Tatsache, daß unter dem Druck von innen und außen Positionen, Rechte und Gewohnheiten aufgegeben und abgegeben werden, die der Kleriker jahrhundertlang unbestritten besessen und praktiziert hat. Die Frage ist nur, ob die Beschreibung dieses Prozesses als Rückzug, Defaitismus, Glaubensverfall usw. richtig und berechtigt ist, ob hier nicht letzten Endes doch auch eine Befreiung von manchem Ballast geschieht, an den mancher vielleicht sein Herz gehängt hat.

Auf diesen Prozeß, den der Klerus mehr oder minder passiv hinnimmt und wohl hinnehmen muß, kann der einzelne Priester natürlich individuell sehr verschieden reagieren. Äußerlich lassen sich dabei verschiedene Verhaltenstypen unterscheiden, die sich u. a. in der Kultfeier selber zum Ausdruck bringen. So lassen sich z. B. bei der Wiederherrichtung des Altares nach der Eucharistieausteilung drei verschiedene Verhaltensformen beobachten:

a) Der Priester selbst bringt den Kelch (oder die Monstranz) auf die Seite, weil er ja nach wie vor überzeugt ist, daß er allein als Priester mit seinen geweihten Händen diese heiligen Geräte berühren darf. Wir haben hier

²⁷ So im Konzilsdekret ›*Presbyterorum ordinis*‹ Nr. 16, später in der Enzyklika ›*Sacerdotalis Caelibatus*‹ v. 25. 6. 67; vgl. Herder-Korrespondenz 21 (1967) 363–376. Als unmittelbaren Kommentar dazu A. ANTWEILER, *Zum Pflichtzölibat der Weltpriester*, Münster (Selbstverlag) ²1968. Außerdem: E. SCHILLEBEECKX, *Der Amtszölibat*, Düsseldorf 1967; F. BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat*, Mainz 1968, und A. MÜLLER, *Der ehelose Priester*, in: *Diakonia* 1 (1966) 316–328.

²⁸ Vgl. dazu O. SCHREUDER, *Soziologische Aspekte der Verkündigung*, in: *Concilium* 4 (1968) 170–175.

den Typ des (noch) keineswegs verunsicherten Konservativen.

b) Der Priester gestattet es dem Ministranten, die Geräte auf die Seite zu tragen, sofern er dazu ein bestimmtes Tuch benutzt, das die Berührung der heiligen Geräte durch die unheiligen Hände eines Nichtgeweihten verhindert. Wir haben hier den Typ des schon Verunsicherten, der sich aber mit gewissen Kompromissen weiterzuhelfen sucht.

c) Der Ministrant nimmt die Geräte, ohne dabei ein Tuch zu benutzen. Dies Verhalten läßt sich sehr unterschiedlich deuten. Im einen Fall steht dahinter der resignierende Priester, dessen Verunsicherung zuweilen so weit geht, daß ihm die Art des Umgangs mit den liturgischen Geräten letzten Endes einerlei geworden ist, so daß er nichts dagegen hat, wenn der Meßdiener die Geräte so abräumt, wie die Hausfrau den Aschenbecher vom Tisch nimmt, wenn der Besuch gegangen ist. Die andere Form der Deutung des formal gleichen Verhaltens – man kann den Unterschied dann meist sehr genau sehen – tendiert dahin, daß der Priester seine Sicherheit durchaus wiedergewonnen (oder nie verloren) hat, wenn er auch den Meßdiener, der ein Laie ist, in seiner Funktion des liturgischen Gehilfen am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen mit (in dieser Hinsicht) gleichen Rechten beteiligt.

Zur Typologie der Reaktionsweisen

Auch in vielen anderen Situationen wird man das Verhalten des einzelnen Priesters im Rahmen der hier skizzierten Typologie interpretieren können. Neben dem noch *selbstsicheren Konservativen* und dem *sich arrangierenden Kompromißler* stehen als Extreme der *total Resignierte*, dem alles zerbrochen ist, und der *selbstsichere Progressive*, der auch das Mißlingen eines Experimentes nicht scheut, weil er sich traut, Fehler einzugestehen und sein Verhalten zu revidieren. Es kennzeichnet die Unüberschaubarkeit und Kompliziertheit der Gesamtsituation sehr gut, daß sich im äußeren Verhalten, im menschlichen Umgang, also in der ›Form‹ des Verhaltens Konservativer und Progressist oft nicht unterscheiden (sie tun nur *etwas anderes*), während im ›Inhalt‹ des Tuns eher der Resignierte und der Progressive einander gleichen (sie tun es nur *anders*).

Zusammenfassend:

1. Die in der (wesentlich von den Prinzipien ›Leistung‹ und ›Aufstieg‹ geprägten) Gesellschaft von heute bemerkbare absolute und relative Herabstufung des Priesteramtes führt bei den bereits Ordinierten zunehmend zu einer Statusunsicherheit – bei den Jüngeren zu einem Berufungsschwund.
2. Die Beschneidung und Reduktion weltlicher ›Erhebungen‹ und ›Würden‹ wird theologisch (exegetisch) nicht

etwa kompensiert, sondern bestätigt – zugunsten des Bischofsamtes und des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen –, d. h. zugleich auf Kosten des »einfachen« Klerikers.

3. Das führt zu einer (an sich begrüßenswerten) Re-individualisierung des einzelnen Priesters – belastet ihn aber zugleich mit einer Repräsentation der ganzen Kirche (qua Person) – während ihm der Tabu-schutz (qua Amt), den er hatte, gleichzeitig genommen wird. Diese Statusveränderung gilt letzten Endes für jeden Priester – nicht zuletzt auch für den Papst selbst.

4. Diese Verschiebung in der Beziehung von Rechten, Pflichten und realen Funktionen spiegelt sich bereits in der Ausbildung und in der Ordination darin, daß der Priester heute (noch) für Funktionen ordiniert wird, die von anderen – auch ohne Ordination – gültig ausgeführt werden, und unter dem Druck sehr verschiedenartiger Situationen Funktionen ausüben muß, für die er weder ausgebildet noch ordiniert worden ist (Stichwort Mission, Arbeiterpriester, Religionsunterricht, usw.).

5. Das zeigt sich besonders in der Funktion der Verkündigung, wo er unter dem Konkurrenzdruck des Weltanschauungsmarktes ständig in der Versuchung steht, um des Effektes willen die Verkündigung inhaltlich zu verkürzen und zu verbiegen oder auf den Erfolg zu verzichten. Der demonstrierbare Erfolg – *die* Kategorie der Leistungsgesellschaft – ist offensichtlich keine Kategorie der Seelsorge.

6. Das ist kein Alibi für Bequemlichkeit – im Gegenteil. Denn das Durchstehen des wohl unvermeidbaren Verzichts auf jene psychologische Erfolgsprämie (die alles individuelle Leistungshandeln motiviert) in einem Akt der »Hoffnung wider alle Hoffnung« ist eben jenes Zeugnis, auf dem alle Glaubwürdigkeit beruht.*

Fastenpredigten in Dialogform

Viele Laien äußern ihr Bedauern, daß sie ihre Fragen und Einwände nicht an den Prediger herantragen können. Die Umfrage, auf die wir nachher zu sprechen kommen, hat dies eindeutig bestätigt. Nur eine verschwindende Minderheit der Predigtbesucher hatte noch niemals den Wunsch, mit einer Frage an den Prediger heranzutreten. Die überwiegende Mehrzahl hatte wenigstens gelegentlich, sehr viele sogar oft einen ähnlichen Wunsch.

Der Plan

In einem Versuch sollte erprobt werden, ob sich eine Form finden läßt, die einerseits im vollen Sinne des Wortes »Verkündigung«, also autoritative Vermittlung des Wortes Gottes ist, andererseits aber dem Hörer die Möglichkeit gibt, mit Fragen und Einwänden sich in den Predigtvorgang einzuschalten. Es ging also nicht um eine Glaubensdiskussion, für die ja viele Erfahrungen vorliegen. Es ging auch nicht um eine »Dialogpredigt« im Sinne einer nur lebendigeren Gestaltung der Predigt durch zwei Prediger, wie es in manchen Volksmissionen durchgeführt wird. Gesprächspartner sollten Laien aus der Gemeinde selbst sein. Um den echten Fragen Raum zu geben, sollten sie sich auf das jeweilige Thema mit einem Kreis Bekannter vorbereiten.

Der Rektor eines neu errichteten Seelsorgebezirks im Westen Kölns und der Pfarrer einer größeren Gemeinde im Raume Bonn gingen auf diesen Plan ein. Die Themen wurden gemeinsam abgesprochen. Es war Aufgabe des Seelsorgers, zu jedem Thema einen geeigneten Partner auszusuchen. Da wegen der Entfernung eine mündliche Absprache nicht möglich war, war vereinbart, daß der Prediger rechtzeitig vorher seinen wesentlichen Gedankengang in Thesenform dem jeweiligen »Partner« zuschickt. Dieser sucht sich einen Kreis von Freunden und bespricht in diesem Kreis das Thema. Jedem blieb es unbenommen, dabei die »Thesen« zugrunde zu legen, oder unabhängig davon Fragen und Einwände zu formulieren. Diese Fragen und Einwände nun wurden dem Prediger zugesandt, daß auch er sich damit vorher auseinandersetzen konnte. Um den Charakter der Verkündigung zu unterstreichen, wurde das Predigtgespräch in einen Wortgottesdienst eingebettet. Der Prediger stand, wenn auch ohne liturgische Kleidung, an der Stelle, an der auch sonst im Gottesdienst die Predigt gehalten wird. Der Partner nahm einen Platz ein, durch den kenntlich gemacht war, daß er als Vertreter der Gemeinde spricht. In der

einen Kirche eignete sich dafür der sonst übliche Platz des Lektors.

Die Durchführung

Der Wortgottesdienst begann mit einem Lied. Der Prediger sprach ein Gebet. Es folgte eine Lesung, meist vom Partner vorgetragen, ein Zwischengesang im Wechsel mit der Gemeinde, ein Evangelium, das ebenfalls auf das Thema abgestimmt war und anschließend das Predigtgespräch. Die Einführung in das Thema übernahm meistens der Prediger, manchmal aber auch der Dialogpartner. Der Verlauf im einzelnen war nicht festgelegt und hing deshalb stark vom jeweiligen Partner ab. Es schwankte zwischen kurzformulierten Fragen, auf die der Prediger zu antworten hatte, bis hin zu einer echten Doppelpredigt, die allerdings der vorher gestellten Aufgabe nicht sehr gerecht wurde. Es war vereinbart, daß der Partner seinen letzten Beitrag als solchen kenntlich machen sollte. Daraufhin rundete der Prediger das Gespräch ab und leitete zum Gebet über, das, in Form von Fürbitten, vom Laienkreis vorbereitet oder vom Prediger frei formuliert wurde. Den Abschluß bildete der Segen des Pfarrers und ein Schlußlied. Die vereinbarte Zeit von 50 Minuten wurde nur das eine oder andere Mal um einige Minuten überschritten. Ein Umstand, der in der Kritik übrigens dankbar begrüßt wurde.

Das Ergebnis

Nach dem letzten Wortgottesdienst wurde ein Fragebogen ausgeteilt. Die Befragung dauerte nicht länger als fünf Minuten. In dem Kölner Seelsorgebezirk wurden 22 Fragebogen beantwortet. Nach ihnen entsprachen die Teilnehmer der Zusammensetzung der Gemeinde: Im wesentlichen jüngere Leute, seit kurzem verheiratet, aus »unteren« und »mittleren« Schichten. Die meisten hatten Volks- oder Mittelschulbildung. Etwa die Hälfte hatte an allen Abenden teilgenommen.

Auf die Frage, ob ihnen die Dialogpredigten etwas gegeben haben, antworteten acht mit »ja, etwas«, fünf mit »ja, viel«, vier mit »ja, aber nur wenig« und nur einer mit »nein, gar nichts«. Nach dem Grund für ihr positives Urteil befragt, antworteten je sieben mit »Thema« bzw. »Prediger«, sechs wußten keinen Grund zu nennen, die drei anderen verteilten sich auf »Dialogform« und »Wortgottesdienst«. Nur ein einziger meinte, man solle die Form der Dialogpredigt nicht wiederholen. Je sieben entschieden sich dafür, sie »gelegentlich« oder »häufig« zu wiederholen, vier meinten sogar, man solle die Predigt »immer« in Dialogform halten. Sehr viel eindeutiger war der Vergleich mit einer normalen Predigt. Dreizehn meinten, die Dialogpredigt könne dem Zuhörer mehr mitgeben als eine Monologpredigt, zwei meinten, sie könne genauso viel mitgeben, und nur je einer meinte, sie gebe weniger oder gar nichts mit; sechs konnten sich nicht entscheiden.

In der Pfarrei im Raume Bonn wurden 65 Fragebogen beantwortet. Danach waren mehr als doppelt soviele Damen wie Herren unter den Zuhörern. Die überwiegende Mehrzahl war verheiratet, die am meisten vertretene Altersstufe waren die Jahrgänge zwischen 1900 und 1918. Alle hatten am vergangenen Sonntag an der Messe teilgenommen; einer der Zuhörer war evangelisch. Als Beruf gaben 28 »Hausfrau«, elf »Beamter«, sechs »Rentner« und vier »freier Beruf« an; zwei waren Angestellte, einer Land- oder Gartenwirt und kein einziger Arbeiter. Hinzuzuzählen wären 14 Schwestern, die im Fragebogen nicht erfaßt werden konnten. 20 hatten Volksschulbildung, 14 Hochschulabschluß, 13 mittlere Reife, 8 Abitur und 7 Fachschulausbildung. Fast zu gleichen Teilen hatten 43 entweder regelmäßig oder mit einer Ausnahme an allen Abenden teilgenommen, 14 waren nur diesmal dabei.

Auf die Frage, ob ihnen die Dialogpredigten etwas gegeben hatten, antworteten 30 mit »ja, viel«, 24 mit »ja, etwas«. Nur fünf gaben an, daß es ihnen nur wenig oder gar nichts gegeben habe. Befragt, woran ihre positive Stellungnahme am meisten läge, antworteten 18 mit »an der Dialogform«, 16 mit »am Prediger«, 13 mit »am Thema« und die sieben anderen entweder mit »am Wortgottesdienst« oder »am Partner«. Wenn es weniger gefallen hatte, lag es immer »an der Dialogform«. Nur sechs meinten, man sollte die Predigt sonst nie in Dialogform halten; 36 waren der Meinung, man sollte es gelegentlich tun, 14 »häufiger« und fünf meinten, die Predigt solle immer in Dialogform gehalten werden. Der Vergleich mit der »normalen Predigt« war eindeutig: 27 meinten, die Predigt in Dialogform könne einem mehr geben, 21 waren dafür, daß sie einem wenigstens genausoviel geben könne. Nur acht waren der Ansicht, sie könne einem weniger oder gar nichts geben.

Nun wird man eingestehen müssen, daß diejenigen am letzten Abend nicht mehr zu erreichen waren, denen die Form der Dialogpredigt überhaupt nicht zusagte. Sie waren nach dem ersten Versuch gleich weggeblieben. Deshalb kann es eigentlich nicht verwundern, daß die Mehrzahl der Zuhörer zu einem positiven Urteil kam. Erstaunlich aber ist, daß der Vergleich mit der normalen Predigt auch dann überwältigend positiv ausfiel, wenn die jetzige Dialogpredigt nur beschränkt positiv beurteilt wurde. Woran dies lag, konnte mit Hilfe des Fragebogens nicht festgestellt werden.

Diese Befragung wurde jedoch ergänzt durch eine »Manöverkritik«, zu der der Pfarrer die Partner, den Prediger und den Kaplan geladen hatte. Mit einer Ausnahme waren alle der Meinung, daß die Dialogform das Zuhören erleichtert hat; denn die Zuhörer waren länger als eine halbe Stunde mit gespannter Aufmerksamkeit bei der Sache, was am Abend nach einem anstrengenden Arbeitstag bei einer »normalen Predigt« wohl kaum möglich gewesen wäre. Im

übrigen hatt es sich gezeigt, daß durch klare und treffend gestellte Einwände der Prediger dazu herausgefordert wurde, ganz aus sich herauszugehen, und er damit zu einer größeren Überzeugungskraft gelangte.

Als Wunsch wurde ausgesprochen, daß der Dialog öfters »hin- und hergehen« solle. Durch öftere und noch schärfere Fragen und Einwände könne das Gespräch noch mehr belebt werden. Es bestand die Ansicht, daß man den Versuch ein andermal auch auf eine echte Dialogpredigt in dem Sinne ausweiten solle, daß Priester und Laie gemeinsam je auf ihre Weise sich in die Verkündigung des Gotteswortes teilen sollten.

Einige Stellungnahmen waren auch schriftlich beim Pfarrer eingegangen. Alle waren positiv. »Man hört besser zu und nimmt besser auf, wenn die Predigt durch den Partner aufgelockert wird.« Allerdings müßten sich die Fragen auf das Wesentliche des Themas beziehen, was nicht in jedem Falle gegeben war. Beim nächsten Mal kann der Wunsch sicher berücksichtigt werden, die Themen vorher klarer anzukündigen und die Gemeindemitglieder aufzufordern, auch ihrerseits Fragen zu den einzelnen Themen einzureichen. In diesen Stellungnahmen darf man wohl eine Aufforderung sehen, in der angegebenen Richtung weiterzusuchen.

Godehard Pünder SJ

Symptome

Die Diskussion über die Wiedereinführung des Diakonats*

Es ist bekannt, daß das Konzil beschlossen hat, in Zukunft könne »der Diakonats als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden«. Die einzelnen Bischofskonferenzen haben mit Billigung des Papstes zu entscheiden, »ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen« (Dogmatische Konstitution über die Kirche »*Lumen gentium*« 29). Lange vorher schon hatten sich in der Bundesrepublik Kreise von Männern gebildet, die die Diakonatsweihe anstrebten. Nun sahen sie im Konzil ihren Wunsch aufgegriffen. Auch viele Diasporagemeinden und Pfarrer begrüßen den Konzilsbeschluß, weil sie sich dadurch künftig eine Hilfe für die Seelsorge erhoffen. Andere Christen fragen sich, ob die Wiedereinführung des Diakonats heute notwendig oder sinnvoll sei, da die den Diakonen zugedachten Aufgaben

ebenso von Laienchristen ausgeübt werden können und auch schon werden. Daß sich die deutschen Bischöfe im September 1966 entschlossen haben, auch in der Bundesrepublik den Diakonats wieder einzuführen, ist leider kaum bekanntgeworden. Überhaupt hatten insgesamt Presse und Öffentlichkeit vom Konzilsbeschluß wenig Notiz genommen.

Erst in der letzten Zeit erscheinen in verschiedenen Zeitschriften¹ Artikel zu diesem Thema, und die Diakonatskreise führten eine Reihe von Tagungen durch, denen ein breiteres Publikum Aufmerksamkeit schenkte. Inzwischen entstand nun eine lebhafte Diskussion unter Laien und Priestern für oder wider die Argumente, die zur Begründung des Diakonats angeführt werden.²

Der Ausgangspunkt: Die seelsorgliche Notsituation

Was war der Grund, der die Konzilsväter dazu geführt hat, die Wiedereinrichtung des Diakonats zu erwägen? Offensichtlich der *Priestermangel*, also *seelsorgliche Gründe* oder, wie die Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 29, es ausdrückt: weil bestimmte Ämter, »die für die Kirche in höchstem Maße lebensnotwendig sind, bei der gegenwärtig geltenden Disziplin der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer ausgeübt werden können«. Dabei wurde vor allem an die Missions- und Diasporagebiete gedacht, die von der Seelsorge, dem Heildienst der Kirche, nur ungenügend erreicht werden. Es geht also darum, für diese Gebiete eine neue Ordnung und neue Formen zu finden, mit der die gemeinten Aufgaben besser wahrgenommen werden können.

Heute jedoch wird vielfach gesagt, die seelsorgliche Notsituation sei nicht der entscheidende Grund. Sicher aber war es für fast alle, die die Einrichtung des Diakonats begrüßten, ausschlaggebend, ja bleibt für sie das einzige und entscheidende Argument. Es geht ihnen nicht primär um die Wiedereinrichtung eines alten »Weihestandes«, sondern um die »Sache« der Seelsorge, den Heildienst der Kirche. Als Beispiel möge der Ausspruch eines deutschen Diaspora-Pfarrers angeführt werden: »Ob geweiht oder nicht geweiht, das ist doch gleichgültig: Wenn nur jemand kommt.« Oder aus dem von der Geschäftsstelle Adveniat angebotenen Pressematerial der Bericht über die Seelsorgerinnen von Caraveli/Peru, die genau das tun – und Gott

sei Dank *tun* –, was in der Dogmatischen Konstitution, Art. 29, als Diakonatsaufgaben bezeichnet wird: »Taufen, Wortgottesdienste halten, Ehen kirchlich einsegnen, Tote kirchlich beerdigen, Kranke versorgen, Religionsunterricht erteilen, Laienhelfer ausbilden, die Kommunion austeilten und vieles andere mehr ... Mag sein, schrieb der Bischof, daß man uns in Europa nicht versteht. Aber wir sind sicher, daß nicht der männliche Diakon, sondern die Ordensfrau in unseren Gegenden auf die Dauer den Diakonatsdienst versehen wird.«³ Das sind keine Einzelstimmen; es sind aus der Fülle gegriffene Beispiele für das, was uns auf den Nägeln brennt. Und diese brennende Sorge ist der Aspekt, unter dem man auch den Diakon begrüßte, weil man hoffte, dadurch mehr Mitarbeiter für den Heildienst der Kirche zu gewinnen.

Die Aufgaben von Diakon und Laie

Die drängenden Aufgaben stehen im Mittelpunkt. Wenn die Wiedereinführung eines »Weihestandes« dazu beitragen kann, sie zu bewältigen, wird man ihn ohne Zweifel begrüßen.

1. Welcher Art sind diese Aufgaben?

Die Dogmatische Konstitution spricht von der Diakonie (dem Dienst) der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit. Sie nennt ausführlich die einzelnen Aufgaben in Liturgie und Verkündigung und spricht dann noch global von den »Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung«, die in der Praxis jedoch heute stärker in den Vordergrund zu treten scheinen (der Sozialarbeiter, Caritasangestellte, Katechet usw. als Diakon).

2. Ist für diese Aufgaben die Weihe erforderlich?

Wenn man nun für die genannten Aufgaben den Diakonats wieder einrichten will, so erhebt sich die Frage, ob dafür die Weihe notwendig sei. Offensichtlich nicht. Es gibt keine Dienste, die im Unterschied zum Laien nur der Diakon tun könnte; von den Aufgaben her läßt sich die Notwendigkeit des Diakonats nicht begründen.⁴ Auch reicht keine seiner Aufgaben in den unmittelbar priesterlichen, »den streng konsekrationen Bereich des »sacerdotium« im eigentlichen Sinn hinein, und keine Aufgabe ist so be-

¹ Vor allem: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln*, 19 (1967) Heft 9, 10, 11, *Stimmen der Zeit* 92 (1967) Heft 9; *Frau und Beruf* 3/1967; *Signum* 39 (1967) Heft 4; verschiedene Meldungen der KNA.

² Wir verzichten dabei auf eine detaillierte inhaltliche Darstellung der verschiedenen Artikel zu diesem Thema, sondern greifen nur die wichtigsten Probleme auf, auf die es hier ankommt. Siehe auch *Frau und Beruf* 1/1967, 11.

³ *Frau und Beruf* 1/1967, 13. – Merkwürdigerweise ist es oft eher so, daß man nicht für ungetane Aufgaben nach dem Diakon rufte, sondern für noch zu weihende Diakone nach Aufgaben sucht. – (vgl. R. SCHALLER, *Um die Erneuerung des Diakonats in Frankreich*, in: *Orientierung*, 32 [1968] 161–162) – ein Zeichen dafür, daß es primär um die Wiedereinrichtung eines klerikalen »Standes« geht, obwohl ein solches Denken doch durch das Konzil überholt sein dürfte.

⁴ »Im Unterschied zu Bischöfen und Priestern werden ihre Vollmachten aber nicht aus der Weihe abgeleitet.« K. RAHNER/H. VORGRIMMER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg ² 1967, 115.

schaffen, daß sie in Zukunft als exklusiv dem Diakon vorbehalten bezeichnet werden müßte.⁵ Der Diakon kann also genausowenig den Priester ersetzen wie der Laie, weil er über diesen hinaus keine Aufgaben wahrnehmen kann. Die Erlaubnis und Vollmacht, die wahrhaft drängenden Aufgaben auszuüben, kann ebenso den »Nicht-Geweihten«, den Laien, erteilt werden. Aufgrund von Taufe und Firmung⁶ kann der Christ in allen solchen Aufgaben des Heildienstes mitwirken, »die nicht unbedingt das Weihepriestertum voraussetzen«⁷ und weiß sich für sie mitverantwortlich.

3. Der Laie – eine vorübergehende Aushilfe?

Nun wird die Meinung vertreten, es könne sich nur um eine *Ausnahme* oder um *vorübergehende Notmaßnahmen* handeln, Laien mit den genannten Aufgaben zu betrauen: »Bei den weitgehenden Vollmachten an die Laien (kann es sich) nur um Ausnahme- und Notmaßnahmen handeln ... So wird man solche Maßnahmen ... für gerechtfertigt halten müssen, bis durch den Diakon eine einigermaßen normale Lage geschaffen ist.«⁸ Oder es wird die Befürchtung ausgesprochen, die Erteilung von besonderen Vollmachten an Laien, z. B. das eucharistische Brot auszuteilen und Wortgottesdienste zu halten, könne dazu führen, daß »eine Notstandssituation in einen Dauerzustand einzementiert wird.«⁹ Eine solche Auffassung ruft bei vielen Laien wie Priestern Widerstand hervor. Gewiß hat Papst Paul wiederholt zur notwendigen Mitarbeit der Laien aufgerufen, weil an Priestern ein Mangel besteht. Aber wurde nicht der Ruf nach dem Diakon aus derselben Notsituation laut? Seit Jahrzehnten arbeiten, abgesehen von dem speziell priesterlichen, »streng konsekratorischen« Bereich, in Liturgie, Seelsorge und Verkündigung Priester und Laien fruchtbar miteinander.

ander im Weinberg des Herrn.¹⁰ Die Zusammenarbeit wie eigenständige Mitarbeit der Laienchristen in diesen Bereichen (nicht nur vorübergehend, sondern als fortwährende Lebensaufgaben) ist gar nicht mehr wegzudenken und ist Zeugnis für das Verantwortungsbewußtsein, das aus der lebendigen Zugehörigkeit zur Kirche, aus dem uns glücklicherweise bewußt gewordenen »wir sind Kirche« erwächst. Der Heildienst der Kirche ist nicht nur Sache der Amtsträger, sondern ist der ganzen Kirche, jedem einzelnen Christen, aufgegeben. Außerdem dürfte es doch wohl allen klar sein, daß »eine einigermaßen normale Lage« (aber was ist hier »normal«?) für absehbare Zeit eine reine Utopie ist!

Fragen um den Charakter der Weihe

Schwieriger sind andere Argumente, die angeführt werden, um die Wiedereinführung des Diakonats zu stützen. Sie treffen unmittelbar die Frage des Amts- und Sakramentenverständnisses. Heute ist das Amtsverständnis, so wie es geschichtlich geworden ist, mit Unsicherheit behaftet. Deshalb wird die Klärung dieser Probleme sicher noch vieler Studien, des Nachdenkens und Betens und der helfenden Gnade des Heiligen Geistes bedürfen. So sind es nur Fragen, die hier auftauchen, oder Hinweise darauf, was an bisherigen Auffassungen für uns heute fragwürdig geworden ist und deshalb von der Theologie vielleicht doch neu durchdacht werden müßte.

1. Die geschichtliche Entwicklung

Vielfach wird darauf hingewiesen, in der Urkirche habe es Diakone und Diakonissen gegeben. Bei den Männern habe man den Diakonats als Weihestufe in der Ausbildung zum Priester beibehalten. Es sei nicht richtig, ihn in diesem »Schattendasein« zu lassen. Aber die Kirche des 20. Jahrhunderts sieht selbstverständlich anders aus als die Urkirche und muß es auch. Zudem hat Christus, wie es ein Theologe einmal formuliert, mit der Wahl der Apostel und der Hervorhebung des Petrus zwar die »Grundlinien« des Amtes in der Kirche »festgelegt«, aber ihren weiteren Ausbau, ihre konkrete Entfaltung, ihren Weg durch die Zeiten den ganz gewöhnlichen Umständen des Lebens, den geschichtlichen Faktoren und Einflüssen sowie den temperament- und umweltbedingten Einsichten und

⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Freiburg 1966, 159.

⁶ Darauf wies auch die Diözesankonferenz 1967 der Gemeinschaft Katholischer Männer Deutschlands im Bistum Osnabrück ausdrücklich hin.

⁷ Siehe die Ansprache Papst Pauls VI. während der Pontifikalmesse für die Teilnehmer des 3. Weltlaienkongresses im Petersdom am 15. Oktober 1967. Das hat auch besonders anhand des Laiendekrets herausgearbeitet B. ALBRECHT, *Zur beruflichen Diakonie der Frau in der Gemeinde*, in: *Signum* 39 (1967) Heft 4.

⁸ J. HORNEF, *Macht eine stärkere Heranziehung des Laien zu diakonischen Funktionen den Diakon überflüssig?*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln*, 19 (1967) 273; siehe auch A. FROTZ, *Normen und Leitgedanken zur Wiedereinführung des Diakonats*, a.a.O. 261.

⁹ K. RAHNER/H. VORGRIMMER/J. KRAMER, *Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 145. Einige Autoren haben sich erfreulicherweise inzwischen wieder von einer solchen Auffassung distanziert.

¹⁰ Siehe dazu auch G. HANSEMAN, *Wandel im Verständnis der Seelsorge*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 233–293. Auch Kardinal Döpfner sagte, laut KNA vom 16. Februar 1967, man solle nicht übersehen, »daß wir heute schon viel mehr Laienhelfer als in manchen anderen Ländern haben«. Das aber sei letztlich wichtiger als die Frage, »ob diese Helfer in der Ordnung des Diakonats stehen oder als Getaufte und Gefirmte auf Grund eines besonderen Auftrags tätig sind«.

Entschlüsseln seiner Jünger und Sendlinge überlassen. Wir können ... nach den vorliegenden Zeugnissen nicht mehr genau rekonstruieren, wie sich im einzelnen das kirchliche Amt entfaltet hat und wie es zu der Dreigliederung und Abstufung von Bischöfen, Priestern und Diakonen gekommen ist, aber wir wissen, daß bei dieser Entwicklung sowohl Einflüsse der synagogalen Verfassung wie auch des hellenistischen Vereinswesens maßgebend gewesen sind.¹¹ Es gibt also von der Berufung der Apostel an bis zu unserer heutigen Form des Priestertums eine geschichtliche Entwicklung, die durch vielerlei Umstände und Einflüsse zustande kam. Kann man deshalb sagen: »Wir werden es nie ganz ausloten können, was Gott mit diesem Amt (des Diakons) durch Menschen in unserer Zeit wirken will?«¹² Scheint es nicht doch zumindest etwas verfrüht zu sein, hier von Gott als dem Urheber und Handelnden zu sprechen? Umgekehrt ließe sich eine ähnliche Frage stellen: Was denn Gott damit gewollt habe, wenn er die Aufgaben des nur relativ kurze Zeit bestehenden »Standes« des Diakons im Laufe der geschichtlichen Entwicklung den Laien (und teils den Priestern) zuwachsen ließ, d. h. allen Getauften, die als lebendige Glieder des Leibes diesen Leib der Kirche aufbauen und im diakonischen Dienst Zeugnis von der Botschaft Christi und seiner Liebe geben?

2. Der sakramentale Charakter

Häufig wird betont, die Diakonatsweihe habe als eine Stufe der Priesterweihe sakramentalen Charakter, und das müsse man ernst nehmen. – Im Konzil von Trient konnte von den Konzilsvätern über die Sakramentalität der Diakonatsweihe keine Übereinstimmung erzielt werden. Erst 1947 verkündete Pius XII. in seiner Apostolischen Konstitution »*Sacramentum Ordinis*« die von vielen Theologen vertretene Auffassung, daß der Diakonats zum Sakrament der Weihe gehöre. Wenn wir von dieser Sakramentalität der Diakonatsweihe ausgehen, so ergibt sich aber doch die Frage, wie hier Sakramentalität zu verstehen sei. Wenn nach katholischem Verständnis das sakramentale Wort das bewirkt, was es besagt, so bedeutet das, daß der Priester Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn wandeln und daß er Sünden vergeben kann. Diese Vollmachten sind an das Sakrament der Priesterweihe gebunden. Wie aber verhält es sich bei der Diakonatsweihe? Was bewirkt hier das sakramentale Wort und Zeichen? Welche nur dem Diakon eigentümliche Vollmachten sind an die Diakonatsweihe gebunden? Offensichtlich doch keine.

¹¹ F. WULF, *Der Aufbruch der Kirche im Glauben*, in: *Geist und Leben* 39 (1966) 87. Siehe auch J. BLANK, *Der Priester im Lichte der Bibel*, in: *Der Seelsorger* 38 (1968) 155–164.

¹² H. KRAMER, *Antwort eines Laien*, *Pastoralblatt* 19 (1967) 341.

3. Die »Amtsgnade«

Heute begründet man den Diakonats weniger von der seelsorglichen Notsituation her als vielmehr von der durch die Weihe vermittelten »Amtsgnade«. Dabei aber ergeben sich verschiedene Fragen. Offensichtlich wird doch die Gnade, der Beistand des Herrn und seine Hilfe, im Blick auf die auszuübenden Aufgaben (siehe die priesterliche Vollmacht) geschenkt. Wenn nun im Laufe der Geschichte Dienste, die in der Urkirche beim Diakon konzentriert waren, von anderen Christen übernommen werden, so läßt sich zumindest die Frage stellen, ob nicht auch die Gnade, die diesen Aufgaben zugute kommen soll, den anderen Christen geschenkt wird? Ist sie an die Weihe gebunden oder von den Aufgaben her und für sie zu begreifen?

Wenn tatsächlich die »Amtsgnade« an die Weihe gebunden ist, dann müßte man für diese Aufgaben die Weihe anstreben. Dann ist es natürlich auch richtig zu sagen: »Wenn in der Kirche für bestimmte Dienste eine sakramentale Weihestufe vorhanden ist, dann sollte sie auch denen gespendet werden, die solche Aufgaben tatsächlich vornehmen.«¹³ Aber diese so nachdrücklich auf eine »Inanspruchnahme« der »Amtsgnade« gezielten Worte lösen Verwunderung aus, wenn gleichzeitig die meisten der tatsächlich in solchen Aufgaben Stehenden, nämlich die Frauen, von solcher Gnadenvermittlung ausgeschlossen sind. Wenn auch »in der heutigen Kirche (diakonische Ämter) existieren und ausgeübt werden und deren Inhabern die Weihe (nimmt man die sakramentale Gnade ernst) nicht verwehrt werden sollte«¹⁴, wie kann man es dann verantworten, speziell Frauen die Weihe und die für diese Dienste vorhandene Gnade zu verwehren: den Seelsorgehelferinnen, Religionslehrerinnen usw?¹⁵ Nimmt man die sakramentale Gnade nur Männern gegenüber ernst? So wenig die Frage der Wiedereinführung des Diakonats von der Frage der Weihe für die Frau her angegangen werden sollte – um sie geht es hier nicht –, so sehr macht aber auch die Konfrontation mit ihr einige Argumente fragwürdig.

¹³ Kardinal Döpfner laut KNA vom 16. Februar 1967.

¹⁴ *Lexikon für Theologie und Kirche* 259.

¹⁵ Siehe auch B. ALBRECHT, *Zur beruflichen Diakonie*, in: *Signum* 39 (1967) Heft 4. Die Frage ist leider nicht damit beantwortet, daß »die Gleichwertigkeit der christlichen Personwürde von Mann und Frau durchaus vereinbar ist mit einer Verschiedenartigkeit der Beauftragung und der Gnadengaben in der Kirche«. (A. FROTZ, *Normen und Leitgedanken*, in: *Pastoralblatt* 19 [1967] 261). Nimmt man den imaginären Vergleich: Einem Afrikaner würde gegenüber einem Europäer trotz gleicher christlicher Personwürde eine andere Beauftragung und andere Gnadengaben »zugeteilt«, so würde er es ebenso als Zurücksetzung seiner Rasse empfinden wie die Frau als Zurücksetzung ihres Geschlechts. Siehe dazu auch: *Frau und Beruf*, Heft 3/1967, 3–7.

4. Eine andere Wirksamkeit?

Nicht selten wird dem Tun des Geweihten eine andere *Wirksamkeit* zugeschrieben als dem Tun des nicht geweihten Christen. Eine solche Vorstellung geht auf die Annahme einer »*seinsmäßigen Erhöhung des Geweihten*« zurück. Natürlich kann man sich damit auf die *Tradition* berufen und ebenso auf die Dogmatische Konstitution, Art. 10, in der es heißt: »Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, d. h. das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach.«¹⁶

Darf man daraus aber ableiten, das Tun des Geweihten sei von einer anderen Wirkmöglichkeit und Wirksamkeit als das der Nichtgeweihten, oder schlicht ausgedrückt: es sei etwas anderes, wenn ein Geweihter einen Kranken besucht oder Religionsunterricht gibt als wenn ein Laie es tut?¹⁷ Wir rühren hier an traditionelle Vorstellungen, die früher selbstverständlich waren, heute jedoch heftig in Bewegung geraten sind und bei vielen katholischen Christen, Priestern wie Laien, auf Unverständnis stoßen.

Die »Diakonie der Hierarchie«

In der Diskussion um die Wiedereinführung des Diakonats hat sich die Begründung immer weiter von der seelsorglichen Notsituation entfernt,

wenn erfreulicherweise Papst und Bischöfe sie auch weiterhin betonen.¹⁸ Dabei mag mitgespielt haben, daß die Bewältigung der Notsituation nicht von der Weihe abhängig ist, sondern davon, daß man die Aufgaben *tut*.

1. Eine weitere Verlagerung

Die Begründung des Diakonats hat sich aber noch weiter verlagert. So rückt die Auffassung in den Vordergrund, es müsse eine eigene »Diakonie der Hierarchie« geben, weil »das Dienen des Amtes«, sein Dienstcharakter, »in der heutigen Gestalt der Hierarchie nicht genügend zum greifbaren Ausdruck kommt und der wiederhergestellte Diakonats gerade dazu bestimmt ist, diesen demütigen Dienst der Hierarchie in besonderer Weise zu bekunden.«¹⁹ »Es kommt nicht auf »Vollmachten« an, die dem Diakon und sonst niemand zustehen, sondern es kommt darauf an, daß er an seinem Ort, nämlich der ganz konkreten Diakonie der Hierarchie, über gewisse geistliche Vollmachten verfügt, die ihn als zugehörig zur Hierarchie kennzeichnen, die den Menschen, denen er dient, glaubhaft machen, daß er »nomine hierarchie« handelt.«²⁰ Damit wäre nun der »theologische Ort« des Diakons und eine »Besonderheit der Aufgabe« charakterisiert, »die so nur dem Diakon und niemand sonst zukommt.«²¹ Nicht bestimmte Funktionen sind gemeint, die nur der Diakon ausüben dürfte und wozu er geweiht werden müßte, sondern die Besonderheit und der theologische Ort seiner Aufgabe lägen darin, der speziellen Verpflichtung der Hierarchie zur Diakonie, zum Dienst, Ausdruck zu geben.

2. Gründe für eine »Diakonie der Hierarchie«

Als Grund wird genannt: »Wir haben die Diakonie der Hierarchie so nachdrücklich betont, weil die Gefahr sehr real ist, daß die Hierarchie ein »Levitentum ohne Barmherzigkeit« wird.«²² Danach würde es sich bei der Diakonie der

¹⁶ Wesen – essentia: »wesentlich« ist eine zwar häufig gebrauchte, aber völlig sinnentstellende Übersetzung. – Heute wird in der Theologie jedoch diskutiert, ob sich eine solche Auffassung noch aufrechterhalten läßt. So stellt F. Wulf hinsichtlich dieser »fast physisch verstandenen Umwandlung und seinsmäßigen Erhöhung des Geweihten« fest: »Der metaphysische Klerikalismus war der tiefere Grund für den praktischen Klerikalismus, der das ganze kirchliche Leben der letzten Jahrhunderte so sehr gekennzeichnet hat.« (*Geist und Leben* 39 [1966] 90).

¹⁷ So sagte Papst Paul VI. im *Motu Proprio »Allgemeine Richtlinien über die Wiedereinführung des Diakonates«* vom 18. 6. 67: Es ist »für diejenigen, die echten diakonischen Dienst versehen, von Vorteil, durch die schon von den Aposteln übernommene Handauflegung gestärkt und dadurch dem Altare enger verbunden zu werden, damit sie ihren Dienst durch die sakramentale Gnade des Diakonats *wirksamer* leisten«. Und Kardinal Suenens: »Diese Dienste sind allein demjenigen zuzuteilen, der *objektiv* ... die dafür notwendige Gnade hat, so daß sie bei der Schaffung einer wirklichen Gemeinde der *übernatürlichen Wirksamkeit* nicht entbehren.« *Konzilsreden*, hrsg. von Y. M. J. CONGAR / H. KÜNG / D. O'HANLON, Einsiedeln 1964, 79; zitiert bei B. ALBRECHT, *Zur Wiedereinführung des Diakonats. Fragen eines Laien*, in: *Pastoralblatt* 19 (1967) 311. B. Albrecht setzt sich hier mit einer solchen »Mehrwerttheologie« auseinander, und auch H. Vorgrimmler distanziert sich nachdrücklich davon. (*Zur Diskussion: Wiedereinführung des Diakonats, Pastoralblatt* 19 [1967] 342).

¹⁸ So nach einem Gespräch mit dem Leiter der bischöflichen Unterkommission für Fragen des Diakonats, Weihbischof Frotz, um den das »Haus der Katholischen Frauen« ihn gebeten hatte.

¹⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche* 258. So auch K. RAHNER / H. VORGRIMMLER / J. KRAMER, *Zur Erneuerung des Diakonats*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 147.

²⁰ H. VORGRIMMLER, *Wiedereinführung des Diakonats*, in: *Pastoralblatt* 19 (1967) 343.

²¹ *Lexikon für Theologie und Kirche* 257. Siehe auch K. RAHNER / H. VORGRIMMLER / J. KRAMER, *Zur Erneuerung des Diakonats*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 146–147: »Das Unbehagen der Laien am Diakon« (man darf hinzufügen: doch wohl ebensosehr vieler Priester) konnte nur deshalb »aufkommen, weil es dem kirchlichen Lehramt ... bisher noch nicht möglich war, den genuinen theologischen Ort des Diakonats zu umreißen«.

²² H. VORGRIMMLER, *Wiedereinführung des Diakonats*, a.a.O. 343.

Hierarchie, die der Diakon darstellen soll, nicht mehr um die Dienste in der Liturgie, Verkündigung oder auch Verwaltung handeln. Sondern es geht vor allem um den Dienst, die Diakonie der Liebestätigkeit der Hierarchie, die sichtbar gemacht werden müßte.

Nun erscheint das Wort vom »Levitentum ohne Barmherzigkeit« doch etwas sehr hart und auch kaum zutreffend. Man möchte den Großteil unserer Bischöfe und Priester davon ausnehmen. Und es gibt bereits, um nur ein Beispiel zu nennen, eine im Bischöflichen Werk MISEREOR institutionalisierte Diakonie der Hierarchie, in dem die Spenden der großen Schar der Christen zusammenfließen. Hingewiesen sei aber auch auf die verschiedenen Organisationen der kirchlichen Liebestätigkeit, angefangen vom Caritasverband bis zum Volkswartbund oder Hildegardis-Verein. Bis auf wenige Ausnahmen steht übrigens an ihrer Spitze ein Angehöriger der Hierarchie.

3. Bedenken gegen eine solche Argumentation

Ganz gewiß muß eine Begründung, die die Diakonie der Hierarchie betont, ernst genommen und bedacht werden. Gerade dabei aber ergeben sich Fragen, die wiederum auf der »anderen Seite« ernst genommen werden müßten. Kann man wirklich sagen, »daß es in der Kirche nach dem *ausdrücklichen Willen Jesu* eine allgemeine Diakonie aller an allen ... und eine besonders intensive, d. h. aber auch spezialisierte *Diakonie der Hierarchie* geben muß?«²³ Was sagt die Exegese dazu? Könnte eine eigene, in der Form eines bestimmten Weihstandes sozusagen institutionalisierte Diakonie der Liebestätigkeit tatsächlich zur Glaubwürdigkeit der Kirche beitragen? Wäre es nicht eher zutiefst verhängnisvoll, innerhalb der Hierarchie von einer solchen notwendigen »Arbeitsteilung« sprechen zu wollen? Würde dadurch die Gefahr eines »Levitentums ohne Barmherzigkeit« geringer? Würde sie nicht eher größer, weil nun die Versuchung besteht, mit beruhigtem Gewissen die Barmherzigkeit dem dafür bestellten Diakon zu überlassen? Wird nicht, und heute mehr denn je, die Glaubwürdigkeit der Kirche davon abhängen, wie weit sie in ihren einzelnen Gliedern, Priestern und Laienchristen, eine Kirche der Barmherzigkeit und der Liebe ist? Ist es überhaupt realistisch anzunehmen, man würde dabei unterscheiden, ob die Diakonie der Liebestätigkeit von der Seite der Laienchristen oder von der der Amtsträger kommt, man würde überhaupt etwas anderes sehen als nur die ganze Kirche? Hofften nicht viele katholische Christen dieses blockhafte Denken – hier Hierarchie, hier Laien – durch das im Konzil angestoßene Kirchenverständnis vom *einen Volk Gottes* überwunden und sehen nun gerade hier wieder eine »gerade-

zu klerikal-konservative« Kirchenvorstellung auferstehen? »Wenn wir das Konzil ernst nehmen, ist die übliche Gegenüberstellung von Klerikern und Laien, Hierarchie und Laien, Klerus und Laienschaft im Grunde überholt«, sagt ein bekannter Pastoraltheologe. »Es gibt vielmehr viele und sehr vielfältige Ämter, und diese überschneiden einander nicht selten ... Es ist kein Zweifel, daß es gerade von hier aus zu nicht geringen Stil- und Strukturwandlungen kommen wird ... Manches Unbehagen geht zurück auf die Spannungen zwischen den noch bestehenden Strukturen und dem Geist des Konzils, der die ihm gemäßen Formen noch nicht gefunden hat ... Grundsätzlich sollten alle kirchlichen Ämter, die gleich oder besser von Nichtklerikern übernommen werden können, diesen auch übertragen werden ... In Wirklichkeit handelt es sich hier um kirchliche Amtsträger, wenn auch nicht klerikale.«²⁴

4. Das Amt in Gefahr?

Diese Fragen wollen bedacht sein. Nun wird in ihrem Zusammenhang die Befürchtung ausgesprochen, man könne »dem Amt und Dienst des Priesters auf die Dauer« nicht »gerecht werden«, »wenn wir für das Amt des Diakons kein rechtes Verständnis aufbringen.«²⁵ Aber die Bedenken, die sich im Zusammenhang mit der Wiedereinführung des Diakonats ergeben, haben nicht das geringste mit einer »Einebnung« oder Nichtachtung des Priesters zu tun. Sie rühren weder an die Funktionen, in denen er nicht vertreten werden kann (Eucharistiefeier und Sündenvergebung), noch an die anderen Aufgaben, mit denen er im Heildienst der Kirche betraut ist.

Im Gegenteil: Es könnte gar keine Kirche geben, wenn nicht Christen aus diesem Volk Gottes die an die Weihe gebundene Vollmacht hätten, (konsekrierend) mit der Gemeinde Eucharistie zu feiern und Sünden zu vergeben. Als Glieder des Presbyteriums haben sie die Aufgabe, »das priesterliche Volk Gottes heranzubilden und zu leiten« (Dogmatische Konstitution, Art. 10).²⁶ Alle diese Überlegungen sind – gewiß auf beiden Seiten – nicht anders zu ver-

²⁴ F. KLOSTERMANN, aus einem an der Wiener Akademie gehaltenen Vortrag, abgedruckt im *IDO-C Doss.* 67–23 67–28; 67–29.

²⁵ J. HORNER, *Heranziehung des Laien*, in: *Pastoralblatt* 19 (1967) 274.

²⁶ Siehe auch: *Rangfolge in der priesterlichen Tätigkeit*, in: *Diakonia* 2 (1967) 362–371; *Soll der Priester ein frommer Mann sein?*, a.a.O. 247 bis 256; F. KLOSTERMANN, *Entmythologisierung des Priesterbildes und der Priesterberufung*, in: *Der Seelsorger* 36 (1966) Heft 1; H. W. GRÄTZER, *Perspektiven des Priesterbildes von morgen*, in: *Orientierung* 31 (1967) 239 bis 241; J. AUER, *Dogmatische Gedanken zum Priesterbild von heute*, in: *Geist und Leben* 40 (1967) 423 bis 442; J. KUHLMANN, *Um ein neues Priesterbild*, a.a.O. 39 (1966) Heft 6.

²³ K. RAHNER / H. VORGRIMLER / J. KRAMER, *Zur Erneuerung des Diakonats*, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 147.

stehen als aus der Intention des »sentire cum ecclesia«, dem Wunsch, mit der Kirche zu denken, und der Verantwortung, der sich Priester wie Laie, Mann wie Frau als Glieder der Kirche bewußt sind und die sie als ganze Kirche tragen. Dabei mag betont werden, daß gewiß niemand dem Diakonat ablehnend gegenüberstehen wird, weder Priester noch Laienchristen, wenn es wirklich gute, stichhaltige und dem konziliaren Kirchenverständnis entsprechende Gründe für seine Notwendigkeit gibt. Im Gegenteil wird jeder neue Wege begrüßen, die der Verkündigung der Botschaft Jesu und dem Leben der Kirche dienen.

Hildegard Harmsen

Die Einführung des Diakonats in Lateinamerika

Vor wenigen Monaten wurde zum erstenmal in Lateinamerika ein verheirateter Mann zum Diakon geweiht. Es handelte sich um Dr. Rodolfo Rencoret, der am 11. Juni 1968 in Santiago de Chile die Diakonatsweihe empfing und danach fortfuhr, das zu sein, war er vorher gewesen war: Ehegatte, Vater von sieben Kindern, Arzt und Professor an der Medizinischen Fakultät der Katholischen Universität zu Santiago. Er selbst sagte unmittelbar nach der Weihe: »Als Christ habe ich vor allem Gott dienen wollen. Ich habe es als Arzt zu tun versucht, im Dienste der Kranken und Leidenden und im Dienste meiner Studenten, die ebenfalls lernen wollen, menschliches Leid zu lindern.« So hatte er es in seinem bisherigen Leben gehalten. So wollte er es auch in Zukunft tun. Dr. Rencoret ist kein Einzelfall. In Kürze werden weitere Kandidaten die Diakonatsweihe erhalten. Im Bistum Santiago de Chile bereiten sich zur Zeit etwa 35 berufstätige Ehemänner auf die Weihe vor, im südlich von Santiago gelegenen Bistum Talca etwa 20. In anderen chilenischen Diözesen sind ebenfalls Vorbereitungskurse geplant. Es handelt sich bei diesen Kandidaten durchweg um Arbeiter und Angestellte, die mehr als 35 Jahre alt und mindestens 8 bis 10 Jahre verheiratet sind. Bei ihrer Auswahl wurde darauf geachtet, daß einerseits ihre Ehefrauen der Weihe vorbehaltlos zustimmten und daß andererseits sie selbst in ihrer Arbeitsumwelt, ihrem »Milieu«, fest beheimatet waren und bei ihren Arbeitskollegen nicht als Außenseiter galten. Sie nehmen zweimal wöchentlich an einem theologischen Vorbereitungskurs teil, einmal monatlich zusammen mit ihren Ehefrauen. Zu Beginn des Jahres 1968 waren diejenigen, die es zeitlich einrichten konnten, sogar mit ihren Familien eine Woche lang zu Tagen der Besin-

nung, der Aussprache und nicht zuletzt auch des Sich-Kennenlernens zusammengekommen.

Grundlage für die Erteilung der Diakonatsweihe an verheiratete Männer und für die Vorbereitung darauf ist die »Ordnung für den ständigen Diakonat« (Reglamento para el Diacnado Permanente), die in Übereinstimmung mit dem Motupropio »*Sacrum Diaconatus Ordinem*« Papst Pauls' VI. im Mai 1968 von der chilenischen Bischofskonferenz angenommen wurde, nachdem der Heilige Stuhl bereits im Dezember 1967 der Einführung des Diakonats in Chile zugestimmt hatte. Dieses »Reglamento« sieht vor, daß der zukünftige Diakon eine zweijährige religiöse und theologische Ausbildung erhält; daß der Diakon von seiner eigenen Berufsarbeit leben soll, ohne für seine Tätigkeit als Diakon ein Entgelt zu erhalten;

daß die Diakonatsweihe nur verheirateten Männern erteilt wird;

daß der Dienst des Diakons ein dreifacher ist: ein evangelisierender, der die Gründung christlicher Gemeinschaften vorbereitet oder schon bestehenden Gemeinschaften das Wort des Evangeliums kündigt;

ein liturgischer, der die christlichen Gemeinschaften auf die Feier der Eucharistie vorbereitet oder bei dieser Feier mitwirkt;

ein pastoraler, der den Diakonen die Pflege der Nächstenliebe und den Dienst an den Bedürftigen zur Aufgabe macht und sie in besonderen Fällen als Hirte der Gemeinde vorstehen läßt; daß der Diakon zu einem besonders intensiven religiösen Leben verpflichtet ist, bei dem der häufige Empfang des Altarsakramentes und des Bußsakramentes, die Lesung der Heiligen Schrift, die Verehrung der Mutter Gottes nicht fehlen dürfen.

Chile ist nicht das einzige Land Lateinamerikas, das den Diakonat als ständige Einrichtung eingeführt hat bzw. einführen will. Ähnliche Überlegungen wie in Chile wurden in Brasilien (dort schon seit 1965), Argentinien und anderen Ländern, wie Paraguay und Santo Domingo, angestellt, mit zum Teil gleichen, zum Teil verschiedenen Ergebnissen. In Argentinien etwa sollen die Diakone für ihre Tätigkeit eine Vergütung bekommen, damit nicht die wirtschaftlich schlecht Gestellten ihrer Armut wegen von der Weihe Abstand nehmen müssen. Außerdem wird in Argentinien großer Wert auf die Bereitschaft des Diakons gelegt, im Gehorsam gegen den Bischof mit den Priestern zusammenzuarbeiten. (Beides – die Bezahlung und die Betonung der Abhängigkeit von den Weisungen des Bischofs – läßt ihn mehr als anderswo als Angestellten des Bischofs erscheinen.)

Die Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) sah sich daher veranlaßt, ein Treffen zu organisieren, das ausschließlich der Frage der Einführung des Diakonats als ständiger Einrichtung der Kirche Lateinamerikas gewidmet war. Dieses »Encuentro Latinoamericano sobre

el Diaconado Permanente« fand unter Vorsitz eines von CELAM bestimmten Bischofs und unter Beteiligung von Gästen aus Lateinamerika und Europa in der Zeit vom 19. bis zum 25. Mai 1968 in Buenos Aires statt. Es sollte die in den verschiedenen Ländern des Kontinents inzwischen gesammelten Erfahrungen miteinander koordinieren und zugleich auch mit den Erfahrungen anderer Länder der Welt konfrontieren; es sollte die biblischen, historischen und lehramtlichen Grundlagen des Diakonats sowie die pastoralen Bedürfnisse Lateinamerikas deutlich machen; und es sollte schließlich auf dieser Grundlage die Prinzipien erarbeiten, nach denen die Einführung und die Ausübung des Diakonats sich zu richten hätten.

Das Treffen von Buenos Aires erfüllte die darin gesetzten Erwartungen. Es ließ Vertreter aus fast allen Ländern Lateinamerikas sowie aus Frankreich (P. Jean Colson) und Deutschland (vom Internationalen Zentrum für Fragen des Diakonats in Freiburg im Breisgau) zu Worte kommen: Bischöfe, Theologieprofessoren, Seelsorger und nicht zuletzt natürlich zukünftige Diakone. Es legte als Ergebnis seiner Beratungen ein Dokument vor, das – ausgehend von einer Theologie des Diakonats und einer Bestandsaufnahme dessen, woran die Kirche in Lateinamerika krankt – die Aufgaben der neu zu weihenden Diakone und von da aus auch die Gesichtspunkte für ihre Auswahl und für ihre Ausbildung festlegte:

a) Der Diakon soll *Zeuge* sein. Er soll seinen Beruf ausüben wie bisher, im Dienste der Menschen, für die und mit denen er arbeitet, nun aber als besonders geweihtes und durch die Weihe beauftragtes Mitglied der Kirche, die durch ihn in der Welt gegenwärtig ist und deren diakonischen (d. h. der Welt dienenden) Charakter er bezeugt.

b) Er soll *Missionar* sein. Er soll die Menschen, die Christus nicht kennen, zum Glauben führen – durch sein Beispiel, durch sein einladendes Wort, durch seine Mitarbeit in schon bestehenden apostolischen Bewegungen.

c) Er soll *Katechet* sein. Er soll Jugendliche (die sich etwa auf die erste heilige Kommunion vorbereiten) und Erwachsene (etwa Eltern und Paten von Täuflingen) in den Lehren des Glaubens unterweisen.

d) Er soll *Liturge* sein. Er soll selbst Wortgottesdienst halten und zum eucharistischen Gottesdienst hinführen und dabei assistieren. Niemals jedoch soll seine Hilfe bei der Sakramentenspendung seiner missionarischen oder katechetischen Aufgabe, die als ungleich wichtiger angesehen wird, vorangestellt werden oder gar alleiniger Grund für die Weihe eines Diakons sein.

e) Er soll in all seinem Tun die Kirche darstellen, einmal als Glied der kirchlichen Gemein-

schaft und zum anderen als Mitarbeiter des Bischofs und seines Klerus.

Aus diesen Aufgaben ergeben sich die Gesichtspunkte für die Auswahl und die Ausbildung der Kandidaten. Der Kandidat soll eine gewisse menschliche und religiös-sittliche Reife besitzen. Eine bestimmte Bildung ist nicht gefordert, sie soll seinem Beruf und seinem Arbeitsmilieu angemessen sein und wird dementsprechend verschiedene Stufen aufweisen. Seine Ehefrau muß der bevorstehenden Weihe ausdrücklich zustimmen, ebenso aber auch die Kirchengemeinde, der er angehört (und zwar nicht nur der zuständige Pfarrer). Die Ausbildung der zukünftigen Diakone kann ihrer verschiedenen sozialen Stellung und ihrem unterschiedlichen kulturellen Niveau entsprechend nicht einheitlich geregelt werden. Wichtig ist, daß sich Theorie und Praxis ergänzen, daß der Kandidat also schon während der Vorbereitungszeit »diakonische« Funktionen ausübt und daß sich deshalb die Ausbildung in enger Zusammenarbeit mit der Kirchengemeinde vollzieht, Zusammenarbeit sowohl mit den Priestern als auch mit den Laien. Was die theoretische Ausbildung betrifft, so soll sie sich über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren erstrecken und den zukünftigen Diakon über die Bibel, die Glaubens-, Sitten- und insbesondere auch die Soziallehre der Kirche, das Zweite Vatikanische Konzil und die Aufgaben eines missionarischen Apostolats unterrichten.

Die Beschlüsse der Konferenz von Buenos Aires harren noch der endgültigen Bestätigung durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz. Es ist jedoch nicht daran zu zweifeln, daß sie bald in die Tat umgesetzt sein werden und dann in Lateinamerika der Stand des Diakons wiederhergestellt sein wird.

Die Bedeutung dieses Vorgangs ist offenkundig. Sie liegt nicht in der Wiederherstellung eines Standes, der in den ersten christlichen Jahrhunderten bestanden hatte und (bezeichnenderweise) dann, als aus einer missionarischen Gemeinschaft eine etablierte Staatskirche wurde, verkümmerte. Sie liegt vielmehr darin, daß eben dieser Weg zur Erneuerung der Gesamtkirche gewählt wurde. Denn nicht um den Diakon geht es, erst recht nicht darum, etwas allein deshalb zu neuem Leben zu erwecken, weil es früher so gewesen ist. Sondern um die Kirche geht es, um die Kirche in Lateinamerika, die von innerer Auszehrung bedroht ist, die ihrer Aufgabe, Gottes Liebe unter den Menschen zu bezeugen, so wie sie ist, nicht mehr nachkommen kann.

Deshalb ging es den Teilnehmern an dem Treffen von Buenos Aires auch in erster Linie um die Beantwortung der Fragen »Woran krankt die Kirche in Lateinamerika?« und »Wessen bedarf sie zu ihrer Heilung?« Die Antwort auf die erste Frage lautete: Sie krankt an ihrer mangelnden Präsenz (um nicht zu sagen: totalen

Abwesenheit) in der Welt. Die Antwort auf die zweite Frage war der Beschluß zur Einführung (bzw. Wiederherstellung) des Diakonats.

So ist die Einführung des Diakonats vor allem bedeutsam als *Symptom* für die Weise, in der die Kirche Lateinamerikas sich erneuern will: Sie will in dem Diakon dort präsent sein, wo sie bislang nicht präsent war. Und deshalb wird so entscheidender Wert darauf gelegt, daß der Diakon nicht die Welt, der er bisher angehörte, verläßt, um dem de facto von der Welt getrennten Klerikerstand eingegliedert zu werden, seine Loslösung von der Welt womöglich noch durch das Tragen einer eigenen, ihn von der Umwelt unterscheidenden Amtstracht oder das Wohnen in einem Pfarrhause dokumentierend, sondern daß er vielmehr in der Welt gegenwärtig bleibt: in der Familie, in seinem Beruf, in seinem Arbeitsmilieu, in seinem Wohnviertel. Das Verlassen des Milieus – so wurde auch in Buenos Aires immer wieder betont – wäre tödlich!

Für mehr noch als für die Besinnung auf den missionarischen Auftrag der Kirche ist die Einführung des Diakonats symptomatisch. Denn es ist bezeichnend und von nicht abzuschätzender Bedeutung, daß die Kirche gerade in dem Diakon unter den Massen präsent sein will. Der Diakon soll nicht der sein, an den der Bischof oder der Ortpfarrer »wegen Arbeitsüberlastung« einen Teil seiner Funktionen, die an sich ihm zukämen, delegiert, sondern er soll Vertreter der ganzen Kirche sein, in ihm soll die Kirche gegenwärtig sein, er soll der Welt zeigen, was die Kirche ist, er soll das Bild der Kirche sein, so wie die Kirche sich in ihm wiedererkennt. Was aber heißt das anderes, als daß die Kirche ihren eigenen diakonischen Charakter wiederentdeckt hat! Die Kirche ist nicht zum Herrschen berufen, sondern sie ist zum Dienen bestellt: Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen. Die Kirche in ihrer Gesamtheit ist der Diakon der Welt, und insofern ist der Diakon die Kirche im Kleinen.

Die Reaktion auf die bevorstehende bzw. zum Teil schon erfolgte Einführung des Diakonats in Lateinamerika ist durchweg positiv. In Chile kommt der Stolz darüber hinzu, daß ausgerechnet hier zum ersten Male in Lateinamerika ein Verheirateter zum Diakon geweiht worden ist und daß in der gesamten Weltkirche nur Deutschland (dem man das aber gerne nachsieht) Chile zuvorgekommen ist. Aber auch wenn man von diesem für die jungen Länder typischen Nationalstolz absieht, kann man nicht umhin, Freude und staunende Bewunderung darüber zu empfinden, daß in einer totgeglaubten und totgesagten Kirche sich plötzlich so viele Bewerber auf die Diakonatsweihe vorbereiten, Bewerber, die zumeist aus einem Milieu stammen, in dem man die Kirche überhaupt nicht mehr als anwesend vermutet hat und das in

einem Land, das nach außen den Eindruck völliger Paganisierung macht und in dem außer den häßlichen Mauern halbverfallener Gotteshäuser auf den ersten Blick nichts an die Existenz der Kirche zu erinnern scheint.

Neben den Äußerungen des Stolzes und der Freude sind aber auch solche des Bedenkens und der Kritik zu vernehmen, und zwar nicht nur von denen, die grundsätzlich alles Neue und die altvertrauten Bahnen Sprengende ablehnen, auch nicht nur von denjenigen unter den Klerikern, die fürchten, daß ihre »Entlastung« durch die Diakone zu ihrer »Entmachtung« durch die Diakone führen werde.

Ernstzunehmende Kritik weist insbesondere auf zwei Punkte hin: für den Laien bleibe durch die Einführung des Diakonats überhaupt nichts mehr zu tun übrig, und: der Diakon werde auf die Dauer klerikalisiert und dem Volke entfremdet.

Zu dem ersten Punkt der Kritik wurde auf der Tagung in Buenos Aires gesagt (und im Schlußprotokoll auch festgehalten), daß die Diakone nicht den Eifer und die Eigeninitiative der Laien erlahmen lassen, sondern vielmehr intensivieren und anfachern sollten, um alle zu – geweihten oder nicht geweihten – Diakonen zu machen. Und es sei eben notwendig, daß ein Promotor da sei, der mit gutem Beispiel vorangehe – ganz abgesehen davon, daß es nicht Aufgabe eines jeden Laien sein kann, Katechismusunterricht oder Glaubenslehre für Taufpaten zu erteilen.

Was den zweiten Punkt der Kritik angeht, so ist es gut, daß man von vornherein die Gefahr einer Klerikalisierung sieht und ihr zu begegnen trachtet. Gerade die zukünftigen Diakone selbst wollen nicht als verlängerter Arm der Hierarchie gelten, wodurch sie für ihre Nachbarn und ihre Berufskollegen aufhören würden, einer von ihnen zu sein. Besonders groß wäre diese Gefahr, wenn sie für ihre Tätigkeit bezahlt würden, so daß die anderen, wie bei den Priestern, so auch bei ihnen einen Vorwand hätten zu sagen: er sagt oder tut das nur, weil er dafür bezahlt wird. Und darum wollen und sollen die Diakone in Lateinamerika auch nicht in erster Linie den Priestermangel überbrücken helfen und Aufgaben übernehmen, die eigentlich den Geistlichen zukämen, sondern sie wollen und sollen zunächst einmal sie selbst sein: Diakone, Diener, Helfer – Helfer der Hierarchie, Helfer der Laien, Helfer in ihrer nichtchristlichen Umwelt, Kirche im Kleinen, Kirche in der Welt, jene Kirche, die der Diakon der Welt sein sollte oder, wie P. Yves Congar es fordert: »servant et pauvre«, dienend und arm.

Walter Repges

Nochmals ›Soll der Priester ein frommer Mann sein?‹

Dem Diskussionsbeitrag von Hermann-Josef Lauter OFM (Heft 6/1968) ist in seinen Grundgedanken sicher zuzustimmen. Doch ist auf eine wichtige Nuancierung hinzuweisen, damit er nicht mißverstanden wird.

Sicherlich kann man dem Wort Frömmigkeit mit Recht den Sinn geben von ›existentieller Glaube‹, oder, dem Volksempfinden näher liegend, ›gelebter Glaube‹. Aber sind ›Übungen der Frömmigkeit‹ wirklich notwendig ein Versuch des Menschen, selbständig ›von unten nach oben‹ zu streben?

Der Mystiker und Menschenkenner Ignatius weiß aus eigener Erfahrung, daß jene Gebetshaltung, von welcher P. Lauter spricht, keinem in den Schoß geworfen wird. Darum läßt er den Exerzitanten vor den Betrachtungen um bestimmte Gnaden bitten. Er weiß aber wiederum aus eigener Erfahrung und wohl auch aus seiner Seelenführung, daß diese Krücken im geistlichen Leben mit der Zeit überflüssig werden, daß die Haltung, wie der Verfasser des erwähnten Beitrags sie schildert, das eigentliche Ideal ist, daß im Glauben erprobte Männer in dieser Haltung leben sollen. Darum schließt er fast alle seine Briefe mit dem Wunsch, man möge den Willen Gottes ›erspüren‹ und sich nach diesem in seinem Leben richten.

Es läßt sich wohl einfach nicht übersehen – in einer unzeitgemäßen Art von Supranaturalismus –, daß auch die Glaubensexistenz menschlich-psychologische Voraussetzungen hat, daß man sich nicht mit einem Sprung über die ›kategorale‹ in die ›transzendente‹ Frömmigkeit versetzen kann. Im Beginn und immer wieder braucht darum auch der heutige Priester das ›formale Gebet‹, die ausdrückliche Betrachtung (die ›lectio sacra‹ des hl. Benedikt), die Rückschau auf das eigene Tun, auf den Tag – im Licht des Glaubens, um zu sehen, ob er wirklich den Glauben gelebt hat. Denn Reden von steter Gottverbundenheit und ›Gelassenheit‹ kann auch zur ›frommen‹ Illusion werden. Gerade solch nüchternes Tun aber macht sich mit der Zeit mehr und mehr überflüssig, wenn der Christ (der Priester) in jeder Situation Gott findet, im Licht Christi inne wird, ob er im Sinne Gottes handelt. Wer aber um die Bedrohtheit jeder Glaubensexistenz weiß, wird nie für sich dekretieren, er habe jetzt das kategoriale Beten endgültig hinter sich.

Max Rast SJ, Fribourg

VIKTOR STEININGER, *Auflösbarkeit unauf löslicher Ehen*, Verlag Styria, Graz 1968

Für die Pastoral bedeuten die nach unglücklicher, aber gültiger Ehe Geschiedenen und Wiederverheirateten, deren gutes Familienleben von der Kirche als rechts- und sinnwidrig angesehen wird, ein immer häufigeres und brennenderes Problem. Es ist deshalb zu begrüßen, daß dieses Buch einen ersten Diskussionsbeitrag zu diesem ›heißen Eisen‹ bringen will.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Frage: Warum löst der Tod das Band der Ehe? Für den Christen bedeutet doch der Tod nicht radikales Ende, sondern Vollendung des Lebens. Der Verfasser erklärt diese kirchenrechtliche Bestimmung als eine Konzession an die menschliche Endlichkeit, ›deren Wirksamkeit auf den Rechtsbereich beschränkt bleibt und den Beteiligten nicht die Verantwortung für die Entscheidung abnimmt, ob die neue Ehe im konkreten Fall sittlich gerechtfertigt ist‹ (a.a.O. 48). Es wird der Tatsache Rechnung getragen, daß der Mensch nicht einfach schon ›fertig‹ ist, sondern unter eigener Verantwortung erst noch ›werden‹ muß, was er aufgrund der an ihn ergangenen Berufung bereits ›ist‹. Eine rechtliche Regelung muß mit der Möglichkeit eines Auseinanderklaffens von gesetzlicher Norm und moralischer Wirklichkeit rechnen.

Aus der kirchlichen Praxis der Befreiung vom Stand der Ehelosigkeit, des Privilegium Paulinum und Petrinum, aus der Tatsache, daß die sakramentale Zeichenhaftigkeit der gescheiterten Ehe de facto weitgehend fehlt und die eigentliche Unauflöslichkeit der Ehe nicht erst durch die Taufe bewirkt wird, sondern natürliche Voraussetzungen hat und aus der Erfahrung der Personen, die einander in echter Liebe begegnen, obwohl ihre Ehe kirchenrechtlich schwer verpönt ist, sollte es diskutabel sein, das Eheband vollzogener Ehen für den Rechtsbereich ausnahmsweise zu lösen. Dazu können Gründe angeführt werden, die für die Beteiligten ein ähnliches Gewicht haben können wie der rechtliche Ehelösungsgrund des Todes.

Doch bleiben für den Seelsorger immer wieder Fälle unvermeidlich, in denen das Kirchenrecht mit der ›menschlichen Wirklichkeit‹ nicht übereinstimmt. Menschen, die unter diesem Zwiespalt leiden, haben ein Anrecht auf verständnisvolle seelsorgliche Hilfe. Dazu gehört nicht nur, daß man sie nicht wie Verfemte behandelt, sondern u. a. auch, daß man ihnen ›ihre Situation und den möglichen Zwiespalt zwischen Norm und verbindlichem Gewissen einsichtig macht, ihnen überhaupt die Achtung entgegenbringt, die ihnen gebührt, und versucht, ihnen Anteil

am eigenen Vertrauen in Gottes umfassende, alles überwindende Liebe zukommen zu lassen« (a.a.O. 177).

Dazu gehört auch, daß ihnen der Zugang zu den Sakramenten nicht unnötig erschwert wird.

Josef Temmel

R. H. FULLER, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Theologische Perspektiven 4), Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967

Die Wunder Jesu gehören zu den unbewältigten Problemen unserer christlichen Vergangenheit. Nirgend sonst wird das heute so deutlich als in der kirchlichen Verkündigung. Immer mehr Menschen stehen diese Wunder der Botschaft Jesu im Weg; man empfindet sie als fromme Märchen und überhört dabei, was Jesus wollte, was er lebte und wofür er starb. Der Mensch der technischen Welt ist, mit wenigen Ausnahmen, nicht mehr wundergläubig, ganz zum Unterschied vom antiken Menschen. Muß einer zuerst wundergläubig werden, um die Botschaft Jesu verstehen zu können? Die Frage, die sich der kirchlichen Verkündigung stellt, ist: was wollen die biblischen Wundererzählungen über Gott oder über Jesus sagen? Wie kann man, was sie sagen, in heutiger Sprache weitergeben? Das Werk von R. H. Fuller will dazu beitragen, dieses Problem schrittweise zu bewältigen. Der Verfasser geht zuerst einmal dem genuin biblischen Wunderbegriff nach, er beleuchtet kurz die biblischen Ausdrücke für »Wunder« und stellt fest, daß die Bibel kein eigenes Wort für ihre Wunder hat. Sie entlehnt diese Worte ihrer Umwelt. Dann werden Beispiele von Wundererzählungen außerhalb der Bibel angeführt, um die Parallelen und Abweichungen von den biblischen Wunderberichten zu zeigen. In den Evangelien werden drei Gruppen von Wunderberichten klar voneinander geschieden: Heilungswunder, Dämonen austreibungen und Naturwunder. Eine wichtige Frage lautet: Wie interpretiert Jesus seine Wunder? Die neutestamentlichen Wunder stellen einen zeitbedingten Anruf zum Glauben an Jesus dar. Wie werden die Wunder in der Urkirche gedeutet? Dieser Frage wird mit exakter formgeschichtlicher Methode nachgegangen; es wird zuerst die Logienquelle befragt, dann wird das markinische Material gesammelt und das lukanische Sondergut ergänzt. In einem eigenen Abschnitt wird die Deutung der Wunder in den synoptischen Evangelien behandelt. Für den kirchlichen Verkündiger von besonderer Aktualität ist das Schlußkapitel über die heutige Verkündigung der Wunder Jesu. Zuerst einmal dürfen die Wunder nicht länger als Beweise der Messianität Jesu verstanden werden. Wunderberichte müssen generell auf ihren sprachlichen Hintergrund hin befragt werden; es muß klar gezeigt werden, was an ihnen Aussageinhalt

und was Aussagematerial ist. Schließlich müssen sie aktualisiert werden: die Situation der Kranken, die zu Jesus kamen, ist auch weithin die Situation der Menschen heute. Jesu heilendes, rettendes und vergebendes Wort muß in heutiger, lebensmächtiger Sprache verkündet werden. Abschließend wird an vier markanten Beispielen gezeigt, wie Wunderberichte in der Predigt behandelt werden können. Wertvolle Hinführungen zu einem Problembewußtsein des Wunderglaubens finden sich im Vorwort und im Nachwort des Übersetzers – das Buch heißt im englischen Originaltitel *Interpreting the Miracles* (London 1966). Wer immer in die Situation kommt, die Wunder Jesu in Katechese, Predigt und Glaubensgespräch interpretieren zu müssen, sollte über die literarischen und theologischen Hintergründe der biblischen Wunderberichte genauestens informiert sein, wenn anders Jesu Botschaft zu Wort kommen soll.

Anton Grabner-Haider

Hinweise

Leonhard M. Weber, Dr. theol., geb. 1912. 1951 bis 1966 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Solothurn, seit 1966 Ordinarius für Pastoraltheologie und Katechetik an der Universität München. Veröffentlichte u. a.: *Mysterium magnum; Ehenot – Ehegnade*. Mitherausgeber des *Handbuchs für Pastoraltheologie und Der Seelsorger*.

Günter Biemer, geb. 1929. Studium der Philosophie und Theologie an den Universitäten Freiburg, Birmingham und Tübingen. Seit 1966 Ordinarius für Praktische Theologie in Tübingen. Veröffentlichte u. a.: *Die Berufung des Katecheten* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 2); *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman; Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie*.

Dr. Gregor Siefer, geb. 1928. Studium der Germanistik, Philosophie, Soziologie und der Politischen Wissenschaften. Assistent am Seminar für Sozialwissenschaften der Universität Hamburg. Veröffentlichte u. a.: *Die Mission der Arbeiterpriester* sowie Beiträge in Sammelwerken und Lexika.

Die Redaktion sucht dringend einige ältere Einzelhefte *Diakonia*:

Jahrgang 1966, Heft 4; Jahrgang 1967, Heft 1, 2, 3, 5; Jahrgang 1968, Heft 5.

Angebote bitte an Matthias-Grünwald-Verlag, 65 Mainz, Postfach 3080

Altfred Kassing

Osterglaube
als bedingungslose
Offenheit füreinander

Zwei biblische
Besinnungen¹

I. Osterglauben
in der menschlichen
Begegnung

»Darauf offenbarte sich Jesus wieder den Jüngern am See Tiberias. Er offenbarte sich aber so: Da waren beisammen Simon Petrus und Thomas, der Didymus genannt wird, die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern. Simon Petrus sagte zu ihnen: Ich gehe fischen. Sie sagten: Wir kommen mit dir. Sie gingen hinaus und stiegen in das Schiff, aber in jener Nacht fingen sie nichts. Als es schon Morgen wurde, stand Jesus am Ufer, aber die Jünger wußten nicht, daß es Jesus war. Da sagte Jesus zu ihnen: Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen? Sie antworteten ihm: Nein. Er aber sprach zu ihnen: Werfet das Netz auf der rechten Seite des Schiffes aus, und ihr werdet einen Fang machen. Sie warfen es also aus, und sie vermochten es vor der Menge der Fische nicht mehr zu ziehen. Da sagte jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: Es ist der Herr.« – Und später, einige Zeilen weiter, heißt es: »Keiner der Jünger wagte es, ihn auszufragen: Wer bist du? Denn sie wußten, daß es der Herr war« (Jo 21, 1–7 und 12).

Es ist klar, daß wir hier nicht den ganzen Osterglauben des Neuen Testamentes, seiner schriftlichen Zeugnisse, auslegen können.² Und nicht einmal diese kleine Geschichte am Ende des Johannesevangeliums können wir vollständig auslegen. Ich möchte unter einem Gesichtspunkt diesen Text ein wenig befragen und darüber nachzudenken suchen – unter dem Gesichtspunkt des Osterglaubens außerhalb aller Sakralität, unter dem Gesichtspunkt also des Osterglaubens in der Welt, wie sie ist, ohne jeden eigens für Glauben ausgesparten Raum. Das scheint mir etwas von all dem zu sein, was in diese Geschichte in der Weise des vierten Evangeliums hineinverdichtet ist.

Rasch ein paar Züge von Auslegung unter diesem Gesichtspunkt. Die Geschichte spielt sich ab nach dem Tod Jesu. Dieser Tod hat mit einer gewaltsamen Auseinandersetzung in der Hochburg der jüdischen Religion, in Jerusalem, das Ende alles Bisherigen gesetzt, was die Männer, von denen hier geredet wird, mit Jesus von Nazareth, so wie sie ja erzählen, erlebt haben. Inzwischen sind sie (an manchen Stellen der Evangelien heißt es: auf Weisung) heimgegangen dorthin, woher sie ge-

¹ Diese beiden biblischen Besinnungen wurden am 5. und 6. September 1968 auf dem Essener Katholikentag gehalten. Nachdem sie auf Wunsch der Veranstalter für die Veröffentlichung eingesandt und gesetzt worden waren, fanden sie schließlich im Dokumentationsband des Katholikentages aus Platzgründen keine Aufnahme. So erscheinen sie hier mit einer kleinen Verspätung.

² Vgl. zu dieser Besinnung das eben im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, erschienene Buch des gleichen Verfassers: *»Auferstanden für uns. Eine Auslegung der neutestamentlichen Osterbotschaft«*, vor allem 120 ff und 164 ff.

kommen waren, und alles war vorüber. Sie tun wieder, was sie vorher taten, ehe sie diesen Jesus von Nazareth kennenlernten. Sie sind ins normale, man könnte sagen ›profane‹ Leben zurückgekehrt – in diesem offenen Tal des Sees Tiberias, das so gar nichts besonderes Religiöses hat, sondern etwas ganz allgemein Menschliches und Weltliches ausstrahlt. Dort erzählen sie nun eine Begegnung mit dem neuen, auf neue Weise lebendigen Christus des Glaubens. Sie erfahren ihn nun in einer anderen Gestalt.

Irgendeine
menschliche Situation

Es gibt keine besonderen Vorzeichen für diese Begegnung. Irgend jemand, so wird erzählt, steht am Ufer und tritt von dort an sie heran. Es gibt keinerlei Erkennbarkeit, nichts – eine der üblichen, alle Tage und jede Sekunde in unserer Welt geschehenden Begegnungen unter irgendwelchen Menschen. Es ist *irgendeine* menschliche Situation. Man könnte höchstens von dem besonderen Vorzeichen der Mühsal, ja der Hoffnungslosigkeit sprechen, das in dem kleinen Zug der Geschichte liegt, daß sie die ganze Nacht sich mühten und nichts gefangen hatten. Es ist irgendeine menschliche Situation und damit natürlich: *jede* menschliche Situation. In ihr begegnet ihnen, den Jüngern, der Gekreuzigte neu als irgendein anderer. Erst wissen sie es nicht – zu sehen war es nicht. Dann lassen sie sich auf diesen anderen – seltsam genug – ein, sehr weitgehend sogar, und dann wissen sie es. Aber sehen konnte man es immer noch nicht, erzählt die Geschichte: Niemand wagte es, ihn auszufragen, diesen anderen, wer er sei, weil sie in ihrem erwachenden und erwachten Osterglauben wußten, daß er es war.

In anderer
Gestalt

Der Christus des Osterglaubens, der Christus der Mitte unseres Glaubens, begegnet in neuer Leiblichkeit in dem, was zwischen irgendwelchen Menschen geschieht. Und die Situation jener Geschichte ist so allgemein, weil *jede* zwischenmenschliche Situation gemeint ist – für jeden Leser, Hörer und Bedenker des Wortes also: *jede unsere* Situation. Die Menschen, die früher einmal mit diesem Jesus von Nazareth ein- und ausgingen in seiner einmaligen geschichtlichen Gestalt, Sprache, seinem menschlichen Gehaben, sie erzählen, daß sie ihn nun neu zu erwarten anfangen und wirklich finden in anderer Gestalt, in der unberechenbaren Gestalt des anderen. Vielleicht könnten wir drei Züge besonders bedenken: Er wird nun erwartet, verkünden sie mit ihrem Osterglauben, in menschlicher, allgemein menschlicher Gestalt. Er wird erwartet ohne jede Voraussetzung, die Situationen und Menschen einschränken und bestimmen könnte. Ja, er wird erwartet als der, der anders ist, als man erwartet.

In menschlicher Gestalt. Man kann sich also nur, auf der Suche nach diesem Christus des Osterglaubens, an

menschliche Gestalt halten, an die Menschen. Es gibt keine Aussagen des frühen Osterglaubens, die uns nicht hineinverwiesen in das, was unter Menschen geschieht. Alles Tun der Christussuche dieses Osterglaubens richtet sich auf Menschen und Menschliches. Auch alles religiöse Tun ist nun seit Ostern nur dann noch Glaubenstun, wenn in dem besonderen Religiösen als das eigentümliche Besondere des Glaubens das gesucht wird, was im Zueinander der Menschen geschieht, nie aber in einer so oder so gedachten oder gesuchten Zuwendung zu Gott an irgendeinem Menschen vorbei. Jede menschliche Begegnung bringt für diesen Glauben das mögliche Ereignis: Es ist der Herr. Für den Christen des Osterglaubens ist der Ort seiner Religion all das, was unter Menschen geschieht. Und so ist Ostern wirklich der Überschritt ins Ganze – ins Ganze aller Menschheit und Menschlichkeit Gottes. Glaube an den Auferstandenen kann nur so mit ihm rechnen und sich auf ihn einlassen.

In der Einlassung
auf Begegnung

Und das ist nun völlig voraussetzungslos. Jeder andere kann es jetzt sein. Es ist nicht erzwingbar, es geschieht nie automatisch, sondern nur da, wo man sich einläßt und damit selbst da ist vor dem Selbst des anderen. Aber es ist immer damit zu rechnen, in jeglicher Situation ist es möglich. Es gibt keine Einteilungen, keine Abgrenzungen, keine Beschränkung auf Zugehörige. Es gilt für die Menschlichkeit und das, was unter Menschen geschieht, in jeder Rasse und jedem Volk, es gibt keine Abgrenzung dieser Christusbegegnung weder nach Kirche noch nach Konfession, weder nach Stand noch nach Partei, weder nach Alter noch nach Geschlecht. Das Gesicht jedes Menschen, das unsere glaubenden Augen sehen, kann das jeweils jetzige Gesicht dieses auferstandenen Christus des Glaubens sein. Und deswegen ist diese Geschichte so eigentümlich verfließend in ihren Auskünften. Deswegen bleibt uns nichts als das offene Rechnen des glaubenden Herzens mit ihm und die Gewißheit: vorweg zu erkennen ist er an gar nichts. Er ist der andere Mensch überall da, wo es den für uns gibt. So wird auch wohl deutlich, daß dieser Osterglaube die Erfüllung jenes Evangeliums von der praktischen Identität von Gottes- und Nächstenliebe ist. Der Gott, an den wir in Christus glauben und den wir in Christus suchen, ist nur zu erreichen, wenn wir ihn zu lieben suchen, indem wir einander lieben.

In der
Belastungsprobe
der Zumutung

Und noch schärfer: Dieser Christus begegnet nach jener Geschichte (und auch nach anderen Geschichten, die wir im Neuen Testament finden) gerade in der Belastungsprobe der Zumutung. Dieser Christus des Glaubens, des Osterglaubens, kommt auf uns zu als eine Zumutung; er begegnet als der, der unseren Erwartungen widerspricht. Was, um nur im Ablauf jener Geschichte zu

sprechen, der Mann am Ufer den Jüngern da sagt, war zunächst einmal eine unsinnige Zumutung. Sie hatten die ganze Nacht, wird erzählt, gefischt, und sie wußten als Fachleute, daß die beste Zeit des Fischens vorüber war. Der Christus dieses Osterglaubens ist möglicherweise für uns gerade immer der, der nicht das sagt oder tut, was *ich* schon sagte, dachte oder wollte. Der Christus dieses Osterglaubens ist der ganz und gar unhandliche Nächste. Keine Bedingung ist benennbar, nur die eine, die das vierte Evangelium die ›Liebe aus Gott‹ nennen würde, die wir in der Beobachtung jener Geschichte die ›Einlassung‹ auf den anderen nennen könnten, im Rechnen mit dem Gottesereignis, das dann geschehen kann.

Mitten in der Welt

Von hier aus also würde der Osterglaube mit dem Christus mitten in der Welt rechnen. Da gibt es kein auffälliges Fanal. Da geht es nicht um einen Kirchturm, der sich in der andersartigen Welt aufrichtet. Da geht es nicht um ein Abzeichen, das den Menschen als zugehörig erweist und deswegen als annehmbar. Es gibt keine Andersartigkeit, in der nicht dieses Angebot an den Glauben enthalten wäre, keine Auswahl der Plätze, an die man geht oder nicht geht, wenn man diesen sucht, mit dem man da rechnet, keine Einteilung der Menschen, auf die man sich einläßt oder nicht.

›Mitten in der Welt‹ ist also nicht etwas, was ›in‹ der übrigen Welt ›steht‹, sondern eine Glaubenswirklichkeit, die in das ganze Gesicht der Welt eingeht, die danach strebt, das Gesicht dieser ganzen menschlichen Welt anzunehmen. Wir sind erst dann Christen mitten in der Welt, wenn wir das ganze menschliche Gesicht der Welt angenommen haben. Immer, wo wir das nicht tun, werden wir riskieren, den Christus unseres Glaubens zu verfehlen. Osterglaube muß wohl bezeichnet werden – unter anderem – als die größte menschenmögliche Voraussetzungslosigkeit *füreinander*.

Der Sohn Gottes ist für uns gestorben, sagt unser Evangelium. Seitdem ist das Erbe Gottes, die Lebenswirklichkeit Gottes, auf uns übergegangen – überall da, wo wir in seinem Sinn anfangen, füreinander lebendig zu sein. Ob wir damit rechnen, uns darauf einlassen, kann nicht mehr theoretisch bedacht werden.

II. Selbständigkeit des mündigen Christen

»Während der Zeit, da der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts vom Knecht, obwohl er Herr ist von allem. Vielmehr ist er unter Vormündern und Hausverwaltern bis zu der vom Vater bestimmten Zeit. So auch wir: Als wir unmündig waren, waren wir unter die Elemente der Welt verknechtet. Als aber die Fülle

der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn aus, geworden aus dem Weib, geworden unter dem Gesetz, damit er die unter dem Gesetz loskaufe, damit wir die Sohnschaft annähmen. Da ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes aus in unsere Herzen, der da ausruft: Abba, Vater. Also bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn. Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott« (Gal 4, 1–7).

Kurz einiges zur Auslegung. Wir haben es im Galaterbrief zu tun mit der Auseinandersetzung zwischen dem Glauben an Gesetz und dem Glauben an ein Leben aus dem Geist, zwischen dem Glauben an ein Heil durch Sollerfüllung und an ein Heil durch die glaubende Annahme des Geschenkes Gottes, das durch keine eigene Leistung in Sollerfüllung gewonnen werden kann. Das Evangelium des Paulus wie aller übrigen ist eindeutig: Erlöst sind und werden wir allein durch den Tod Jesu für uns. Das Heilsprinzip, das uns rettet, ist nicht die eigene Leistung und Sollerfüllung, sondern der Glaube.

Mündige Erben
Gottes

Auf diesem Hintergrund entwickelt Paulus das Bild, dem wir im eben gelesenen Text begegneten, um daran seine Auffassung über die Selbständigkeit des mündigen Christen in dieser Welt zu erläutern. Er stellt gegenüber: Der Sklave bleibt sein Leben lang unter dem Prinzip der Sollerfüllung, in dem ihm in den Materialitäten vorgeschrieben wird, was er zu tun hat und was nicht, was er in die Hand nehmen darf und was nicht. Der Erbe, das Kind des Hauses, Sohn und Tochter des Vaters, sind in einer anderen Situation, sobald der Tag ihrer Mündigkeit, sobald der Tag der Annahme an Sohnes Statt gekommen ist – und der ist für uns gekommen mit dem Evangelium und seiner Annahme. Mit diesem Tag sind wir in Jesus Christus, der für uns gestorben und auferstanden ist, als mündige Erben Gottes eingesetzt. Das Bild von der Gotteskindschaft redet also in gar keiner Weise (mag es noch so lange in einer seltsamen Spiritualität so verzeichnet worden sein!) von unserer Kindlichkeit, sondern ganz im Gegenteil von unserer ausgewachsenen Mündigkeit. Es meint, daß Gott seine Sache uns als Erben überantwortet hat, so daß wir sie nur noch leben können, indem wir sie als unsere eigene Sache annehmen und handhaben.

Gegen versklavende
Gesetzlichkeit

Diese Klärung des Paulus gilt nicht nur gegen jedes jüdische Gesetz, jede jüdische Vorschrift, sondern gilt grundsätzlich gegen jegliche Beobachtung von Gesetzlichkeit überhaupt, weil das entscheidende Argument des Paulus dagegen gilt, das Argument der Mitte des Evangeliums: Einzig und allein durch die von Gott in Tod und Auferstehung Jesu Christi uns mitgeteilte Sohnschaft und Tochterschaft können wir heil werden. Und so gilt die Auffassung des Paulus gegenüber jeglichem Versuch, in

den Materialitäten dieser Welt zu fixieren, was unsere (weil Gottes) Sache sei und was nicht. In Raum, in Zeit, in Ding und Sache, im Pensum, in all dem, was Paulus die »Elemente dieser Welt« nennt, dient sowohl der Jude wie der Heide, der in irgendeiner Weise solchem Götzendienst unterworfen ist, wie ein Sklave, nicht aber der Christ, der aus all dem herausbefreit ist durch das Evangelium der Sohnschaft und Tochterschaft. Und das heißt ja nichts anderes, als daß wir dazu erlöst sind, Menschen zu sein und nicht in sachlichen Elementen programmierte Roboter. Wir haben das Erbe Gottes angetreten oder nicht, das ist eine Frage an die Bereitschaft unseres Glaubens.

Über diese Auffassung des Paulus, die er in keiner Weise als eine beliebig diskutierbare versteht, sondern als Mitte des Evangeliums, und für die er mit der ganzen Verbindlichkeit seiner apostolischen Sendung eintritt, wäre also wohl auf heutige Weise nachzudenken.

Das Erbe Gottes
antreten

Wir haben als Glaubende, indem wir den Geist Jesu Christi als Prinzip unseres Lebens glaubend übernommen haben, das Erbe Gottes angetreten. Das heißt, so scheint doch wohl, als erstes einmal, daß Gott die Sache nicht mehr macht – daß sie nur noch geschieht, insofern *wir* sie machen. Sonst bliebe das Erbe, das Gott weitergeben wollte und weitergegeben hat, nach diesem Glauben liegen. Es geht da nicht um die Diskussion, ob Gott tot ist oder nicht, es geht um die Interpretation des Gottesglaubens und Christusglaubens des Paulus, was es bedeutet, daß der lebendige Gott seine Sache uns als Erbschaft übergeben hat, nachdem derjenige, der diese seine Sache in voller Eindeutigkeit und Vollständigkeit in die Welt brachte, der Sohn, gestorben und auf neue Weise beim Vater und unter uns auferstanden ist. Die Sache Gottes geht nur weiter durch diejenigen, die glaubend diese Sache als ihr Erbe übernommen haben. *Wir* haben es also zu machen.

Verfügen über die
Elemente dieser Welt

Und zwar nicht so, daß wir in der Welt das Gesetz Gottes aufsuchen könnten, hineingelegt in die Materialitäten dieser Welt, sondern nur so, daß wir wie Gott mit dieser Welt umzugehen haben, wenn wir das Erbe, das unserem Glauben angeboten ist, nicht verweigern wollen. Wenn wir wirklich als ausgewachsene Söhne und Töchter die Sache des Vaters übernommen und zu übernehmen haben, dann leben wir in den Elementen dieser Welt nicht als die durch sie Verfügenden, sondern ganz und gar als die aus Gott über sie Verfügenden. Denn nicht das Erbe dieser Welt haben wir angetreten, heißt es, sondern das Erbe Gottes. Die Sache Gottes ist unserem Glauben übergeben. Der Erbe übernimmt nicht eine materielle Erbschaft, sondern die lebendige Sache des Gesetzgebers und Gestalters, des Verfügenden über das Ganze selbst.

Wenn wir das Gebet des Herrn beten, daß sein Reich komme, daß sein Wille geschehe, Reich und Wille dieses Gottes, dann kann das im Sinne dieses Glaubens nur ein Hineinbeten sein in unsere Bereitschaft, daß es *durch uns geschehe* in unserem Tun, in der Art und Weise, in der wir jegliches Gesetz dieser Natur, jegliches Element dieser Welt in unsere glaubende Hand nehmen, um damit nach dem Geist Jesu Christi umzugehen. Gott tut nichts mehr – für diesen Glauben – am Kommen seines Reiches, als in denen, die das glauben. Gott wirkt nicht in den Zwischenräumen zwischen uns, sondern in dem, was wir tun. So meint es der Glaube von der Sohnschaft und Tochterschaft der Christen, von den ›Erwachsenen Gottes‹, die wir in der Welt sein sollen.

Prinzip unseres Handelns

Es läuft also alles auf die Frage hinaus, worin denn die Eindeutigkeit eines solchen Handelns, nicht gemäß einem aus Natur und Weltelementen abgelesenen Gesetz Gottes, sondern gemäß Gott selbst, aus seinem Geist, liegen, beredet, glaubend gefunden oder wenigstens gesucht werden mag. Für Paulus ist klar: Das Prinzip unseres Handelns ist nicht ein Gesetz *über* uns, sondern der Geist Gottes durch Jesus Christus *in* uns. Es gibt zur Entscheidung für oder gegen Gott keine Auswahl in den materiellen Elementen dieser Welt selbst, sondern allein die Unterscheidung des Geistes, in dem mit dieser Welt und jeglicher ihrer Möglichkeiten umgegangen wird. Das heißt in keiner Weise, daß der Zweck die Mittel heilige. Es heißt aber wohl, daß dem Geist Gottes, aus dem glaubend zu handeln wir versuchen sollen, alle Mittel in aller Freiheit unterworfen sind.

Was diesem Geist Gottes entspricht oder widerspricht, das kann nur abgelesen werden am Evangelium Jesu Christi, am Geist dieses Jesus Christus, um den es geht. Denn dieser Geist ist in gar keiner Weise der Geist der Willkür, zu tun, was einem beliebt, sondern im Gegenteil, wie Paulus geradezu sagt, der Geist, in dem man *nicht tut, was man will* (solange man sich der eigenen Selbstsucht und Neigung überläßt), der Geist also, in dem man frei wird, aber eben: selbst frei wird als erwachsener Mensch Gottes das zu tun, was dieses Gottes ist.

In der Liebe einander dienen

Und dafür hat Paulus nun sehr schlichte Namen: Dienet in der Liebe einander. Das Charakteristikum dieses Geistes ist das Verhalten füreinander und aufeinander zu. Jegliches frühere Gesetz war eine hölzerne, inzwischen zu hölzern gewordene Hilfestellung auf das Leben aus diesem Geist zu. Wer im Geist Jesu Christi lebt, der steht wie er – und jede Seite des Evangeliums gibt ihm dafür Zeugnis – in jeder Situation vor dem lebendigen Gott, den er am ehesten berührt in seinem lebendigen Geschöpf, der Person des Menschen. Der Respekt davor, der Wille darauf hin, dafür dazusein, ist die praktische

Identität von Gottesliebe und Nächstenliebe, die für Paulus ein und dieselbe Verwirklichung sind.

Die Entscheidung für diejenigen, die das Erbe Gottes wirklich antreten und nicht zurückstoßen, fällt also nicht in der Greifbarkeit materieller Gesetze dieser Welt oder Natur oder wie immer wir sie nennen mögen. Die Entscheidung fällt in ihrer glaubenden Bereitschaft, in ihrem glaubenden Wagnis, zu dem der Gott des Evangeliums sie eingeladen hat mit der Überantwortung des Erbes, wie sie die Dinge der Welt in die Hand nehmen wollen – wollen, indem sie sich dem Wollen Gottes anzuschließen versuchen, das ihnen nicht als Gesetz übermittelt ist, sondern als lebendiger Geist. Die Eindeutigkeit kann also nur gefunden werden im lebendigen Gespräch der Gemeinschaft des Glaubens, in dem der Geist am Werk ist und der Geist miteinander ausgetauscht wird. In diesem Geist kann niemand sagen: Ich meine so, darum soll es so sein. Sondern in diesem Geist kann jeder nur reden, indem er sich auf den gemeinsamen Herrn und sein Evangelium bezieht, in dem er freizulegen, zu verdeutlichen versucht, wie er denn begreift, wozu wir befreit sind: Gott gemäß alle Möglichkeiten dieser Welt in die Hand zu nehmen.

Füreinander dasein

Der Dienst füreinander muß jeweils ausgewiesen werden. Er ist keine Sache der Stimmung oder schöner Vokabeln, sondern eben eine Sache dessen, was man einander tut und einander antut. Es ist nicht über das zu sprechen, was erlaubt oder verboten ist – Paulus lehnt es ab, so zu argumentieren (an manchen Stellen seiner Weisung) –, sondern es ist darüber zu sprechen, wie man füreinander da ist. In dem Maße, in dem man beginnt, so zu denken und zu leben, hält man sich an das einzige Prinzip, das für die Erben Gottes in der Welt noch gilt, an den Geist Gottes, der durch den Sohn uns geschenkt ist und uns alle zu Söhnen und Töchtern macht.

Stephanus Pfürtnner

Das Zeugnis des Gewissens in Kirche und Welt*

»Ich glaube ich habe Ursache, von dem Urteil der Welt, dem ich diese Blätter überliefere, eine so gute Meinung zu fassen, daß diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widersprechen, mir vor (für)

* Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der in Lübeck zum 25. Jahrestag der Hinrichtung der vier Geistlichen dieser Stadt, der katholischen Kapläne Johannes Prassek, Hermann Lange, Eduard Müller und des lutherischen Pastors Karl Friedrich Stellbrink, am 11. November 1968 gehalten wurde. Näheres über die damaligen Vorgänge siehe bei E. PELKE, *Der Lübecker Christenprozeß 1943*, Mainz 1961.

kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem solchen Unterfangen viel zu befürchten hatte, allein ich bilde mir ein, diese Zeit ist nunmehr vorbei, und der menschliche Verstand habe sich schon der Fessel glücklich entschlagen, die ihm Unwissenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehr kann man es kühnlich wagen, das Ansehen derer Newtons und Leibnize vor (für) nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen andern Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen.«

Mit diesen Worten beginnt Immanuel Kant seine Schrift ›*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*›¹. Er stellt ihnen einen Satz des Seneca voraus: »Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non quae eundum est, sed quae itur« – »auf nichts haben wir mehr zu achten, als daß wir nicht wie das Vieh der Herde der Vorangehenden folgen und entlangtrotten, wo man (eben) geht, nicht wo man gehen soll.«²

Ausgangsfragen

Ist es berechtigt, die Erörterung unseres Themas mit diesen Worten des Königsberger Philosophen zu beginnen? Kant hat seine Sätze aus einer bestimmten gesellschaftlichen Situation geschrieben. Uns geht es hier darum, den Anspruch des Gewissens in unseren heutigen politischen und kirchlichen Verhältnissen zu verdeutlichen, durch das Zeugnis der Männer beansprucht, derer wir in diesen Tagen gedenken. Was hat die politische Realität der Zeit Kants in Preußen mit der des Dritten Reiches und diese wiederum mit der unsrigen noch Vergleichbares? Die Frage ist berechtigt. Aber auch die andere hat ihre Gültigkeit, die die Geister heute so brennend beschäftigt: Wie weit können und dürfen die Gesellschaft, der Staat, aber auch die Kirche mit dem Menschen gehen, wenn er im Namen seines Gewissens aufsteht? Ist das Recht zur größeren Freiheit des Menschen, im Namen seines Gewissens zu widersprechen, wirklich heute wesentlich gesicherter als früher?

Vielleicht ist es gut, sich vor allen weiteren Überlegungen erneut die Elemente zu vergegenwärtigen, die sich in den Worten des Philosophen fanden. Kant glaubte, er müsse von Freiheit reden, die zu wagen sei; von einer Freiheit, den gängigen Auffassungen zu widersprechen; von einer Freiheit, die möglicherweise als Verbrechen ausgelegt werden könnte und die darin bestände, dem entgegenzutreten, was Unwissenheit und Bewunderung allen ›verehrungswürdig‹ macht; und zwar deshalb entgegenzutreten, weil man keiner anderen Überredung als

¹ Band 1 der Kant-Werke, hrsg. von WILHELM WEISCHDEL, Frankfurt/M. 1968, 15.

² Aus *De beata vita*, Cap. 1, zitiert nach I. KANT, a. a. O.

der Entdeckung der Wahrheit zu folgen gewillt ist, wie sie sich im Zuge des eigenen Verstehens darstellt. Im Seneca-Wort faßt Kant das Wagnis dieser Freiheit noch einmal knapp zusammen. Es bestehe darin, sich aus der Herde zu lösen und ein anderer zu werden als alle anderen, wenn deren Weg »sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte«. – Sollte es doch berechtigt sein, das Schicksal der Enthaupteten und unseren sittlichen Auftrag heute im Licht dieser Gedanken zu betrachten?

Der Aufstand
des Gewissens
als Geburtsstunde
des Sittlichen

Natürlich kann man in verschiedener Hinsicht an das Leben von Menschen herantreten, die durch das Zeugnis ihres Gewissens ihre Umwelt aufrüttelten und etwas in ihrer Zeit in Bewegung brachten. Ich bin mir bewußt, im folgenden einen Gesichtspunkt auszuwählen. Ich meine aber, in dem Besonderen, was dabei aus dem Schicksal der vier Geistlichen in den Blick kommt, einen entscheidenden Vorgang ihres Lebens zu treffen: den Prozeß, da sie sich aus der Meinung der anderen lösten und sich entschlossen, nur noch der ihnen offenbar gewordenen Wahrheit als dem Gesetz der größeren Freiheit zu folgen. Dieses Gesetz der Freiheit stand allem Anschein nach zur Zeit Kants ebenso zur Sprache wie vor 25 Jahren und heute. Es spricht vieles dafür, daß der Kampf um diese Freiheit die Menschheit auch in ihrer zukünftigen Geschichte beschäftigen wird. Die Freiheit, sich von der Herde der Vorangehenden zu lösen und das, was dem Ich zur Einsicht gelangte, zum Gesetz des Handelns zu machen, ist offenbar schwer. Sie fordert, dem Hang zu entsagen, sich im Kollektiv der übrigen aufgehoben zu erleben. Sie verlangt vom Menschen, das ›allein‹ in einem von den anderen unverständenen Urteilen und Handeln zu wagen und so ›er selbst‹ zu werden. Dieser Anspruch erwächst unverändert neu, wie sehr sich auch die Umstände wandeln, in denen er verwirklicht werden will.

Gewiß, die Macht der Mächtigen und die Furcht der Furchtsamen kleiden die Versuchungen, sich diesem Gesetz zu entziehen, in schier unvergleichbare Gestalten. Was hatte die Unwissenheit und die Bewunderung einer Wissenschaftswelt, die den »Newtons und Leibnizen« huldigte, mit der Unwissenheit und Ergebenheit der Tausende zu tun, die ›ihrem Volk‹ und ›ihrem Führer‹ folgten? Was steht mit unserer eigenen Unwissenheit und Ergebenheit gegenüber ›den großen Männern‹ unserer Tage und dem, ›was heute alle tun‹, auf dem Spiel? Hier kann wohl nur Radikalismus, Leichtfertigkeit oder ungeschichtliches Denken die Identität der Bedingungen behaupten.

Und doch wird das Vergleichbare sichtbar, wie anders auch die jeweiligen politischen Verhältnisse gewesen sein

Gesetz der Freiheit

mögen. Es geht eben um jenen Prozeß, der sich augenscheinlich dem Subjekt immer wieder gefahrvoll darstellt: um jenen Vorgang der Scheidung und Entscheidung, in dem der einzelne nicht mehr den Weg der anderen mitgehen kann, weil ihm Wahrheit anders als den anderen offenbar geworden ist und er sich deshalb von ihnen lösen muß. Der 24jährige Philosoph (Kant zur Zeit seiner eingangs zitierten Veröffentlichung) mußte sich damit auseinandersetzen, wegen seines Widerspruches gegen die wissenschaftliche Welt seiner Epoche »des Verbrechens« geziehen zu werden. Die 30jährigen Lübecker Kapläne wurden nicht nur durch die Vertreter des NS-Regimes angegriffen. Sie wurden tiefgreifender durch die Unsicherheit belastet, auch von Freunden, Gemeindegliedern oder gar von ihrem eigenen Oberhirten abgelehnt zu werden. »Stimmt es, daß der Bischof uns fallengelassen hat?!«, lautete wiederholt die angstvolle Frage Kaplan Prassecs an seine Besucher.«³ Pastor Stellbrink hatte nicht nur die Verfemung durch die Partei und einen Teil der Gesellschaft durchzustehen. Er erfuhr die Ablehnung seiner damaligen Landeskirche, die bei seiner Verhaftung durch die Gestapo gegen ihn um seines Widerstandes willen ein Disziplinarverfahren einleitete. Ja, er mußte das heimliche Unverständnis derjenigen überwinden, die ihm am nächsten standen und blieben: seiner eigenen Familie, seiner eigenen Kinder.⁴ Ohne Zweifel ist der Vorgang, den wir hier im Auge haben, nicht nur durch Ablösung der mitmenschlichen Welt gekennzeichnet. Das Geschehen hatte viele Seiten. Ja, es ereigneten sich auch geradezu entgegengesetzte Entwicklungen. Mit den wenigen nämlich, die den Weg mitzugehen bereit waren oder auch nur in Treue bei den Angefochtenen ausharrten, entfaltete sich eine Solidarisierung von seltener Dimension. Welche Dichte an Freundschaft und Anhänglichkeit, welche Zuneigung und Teilnahme haben die vier bis in ihre letzten Stunden erfahren! Und ihr Schicksal ist auch hierin modellhaft für andere unter ähnlichen Bedingungen.⁵ Schichten-, Standes- und Konfessionsgrenzen wurden gesprengt. Man spürt bis heute aus den Aufzeichnungen, wie hier eine

³ E. PELKE, *Christenprozeß*, 123; vgl. S. PFÜRTNER, *Ihr Tod und unser Bekenntnis. Ein theologisches Nachwort*, a. a. O. 243 ff; J. SCHÄFER, *Wo Seine Zeugen sterben, ist sein Reich. Briefe der enthaupteten Lübecker Geistlichen und Bericht von Augenzeugen*, Hamburg 1946, 16, 111.

⁴ Vergleiche den Bericht seiner Tochter über ihren Gefängnisbesuch beim Vater nach seiner Verurteilung zum Tode, in: J. SCHÄFER, a. a. O. 91.

⁵ Es gibt wohl in der Gegenwart kaum Dokumente, die eine solche Höhe und Qualität menschlicher Liebe und Verbundenheit zum Ausdruck bringen, wie die Aufzeichnungen aus der Widerstandsliteratur. Dazu rechne ich H. J. GRAF VON MOLTKE, *Letzte Briefe*

neue Nähe der Menschen heranwuchs. Pfarrer Stellbrink erfuhr sie vor allem von seiner Gattin und seinen Kindern, die Kapläne von treuen Gemeindemitgliedern, ihren Eltern und Geschwistern, von ihrem Pfarrer und ihrem Bischof. Diese Wirklichkeit stand auch in ihrem Leben. Sie nicht zu benennen, hieß die Vielschichtigkeit der menschlichen Verhältnisse verkennen oder verzeichnen. Und doch vollzog sich das gleichsam nach ihrer ›Scheidung‹ oder ›Ent-Scheidung‹. In dieser selbst waren sie allein und mußten sie allein durchhalten.

Ich glaube daher, die Krisis dieser Männer in ihrem maßgeblichen Prozeß nicht zu verzeichnen, wenn ich sage, sie habe wesentlich darin bestanden, sich von der Empfindungs- und Urteilswelt der sie umgebenden Gesellschaft zu lösen. Ich glaube nicht willkürlich in der Setzung der Akzente zu verfahren, wenn ich sage, hierin vollziehe sich der Durchbruch zur Sittlichkeit überhaupt, nämlich in jenem Prozeß, da das Ich sich vom Meinungskollektiv oder der Kollektiv-Praxis löst, um zur ureigenen Antwort, zur eigenen Verantwortung zu kommen. Vielleicht ist das der Augenblick, da in uns sittliches Gewissen erst zur Wirkung kommt. Mag das Gewissen vorher bereits aus vielen Schichten unseres Innern wirksam geworden sein, geprägt und getragen durch unzählige Einflüsse außer uns; es hat seine eigenste Stunde erst in dem Moment, da es den Anspruch der Wahrheit selbst vernimmt und ihm nicht mehr deshalb folgt, weil es der Anspruch der anderen ist.

Deshalb ist der Konflikt mit dem, was ›alle meinen‹ oder ›die anderen ja auch tun‹, für die Funktion des Gewissens zwar nicht unerlässlich, aber doch kennzeichnend. Die klarste Herausforderung der sittlichen Persönlichkeit ist gleichsam dann gekommen, wenn diese sich im Namen der erkannten Wahrheit in Gegensatz zur Umwelt setzt und den Konflikt mit ihr auf sich zu nehmen bereit ist, mag es nun die eigene Familie, die Gesellschaft, der Staat oder auch die Kirche sein. Das Gewissen erhält dann seinen deutlichsten Ausdruck, wenn es die Lösung von dem sonst so bergenden Raum der mitmenschlichen Welt verlangt und vom Subjekt fordert, sich aus keinem anderen Grunde bestimmen zu lassen als einzig von der Wahrheit, die sich dem eigenen Inneren selbst offenbar gemacht hat.

aus dem Gefängnis Tegel, Berlin 1955; entsprechende Texte aus D. BONHOEFFER *Widerstand und Ergebung*, München 1964; *Und die Flamme soll euch nicht versengen. Letzte Briefe zum Tode Verurteilter aus dem europäischen Widerstand*, hrsg. von P. MALVEZZI u. A., Zürich 1955; *Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933–1945*, hrsg. von H. GOLWITZER u. A., München 1955; B. M. KEMPERER, *Priester vor Hitlers Tribunal*, München 1967.

Die Radikalität dieser Aussagen muß erschrecken. Wer heute die Rechte des Einzelgewissens und die Pflichten der Gesellschaft, sie zu respektieren, erörtert, darf nicht nur die politischen Verhältnisse der Vergangenheit, etwa zur Zeit des NS-Regimes, im Auge halten. Er muß auch die Gegenwartsbedeutung seiner Worte beachten. Da aber zeigt sich: Schüler revoltieren gegen ihre Lehrer, Studenten gegen Professoren und Regierungen, Kapläne und Theologen wenden sich gegen Maßnahmen ihrer kirchlichen Aufsichtsbehörden usw. Soweit mag man möglicherweise noch folgen. Aber legitimiert man mit dem aufgestellten Prinzip vom Primat des Einzelgewissens nicht auch all jene Kräfte, die letztlich jede gesellschaftliche Ordnung in Kirche und Welt mit dem Ziel der ›permanenten Revolution‹ angreifen und Anarchie statt Reform wollen? Heißt das nicht, jedes menschliche Gesetz, jede gesellschaftliche Autorität, alle gewachsenen Einrichtungen und objektiven Ordnungen seien im entscheidenden Augenblick auszuschalten und die uneingeschränkte Autonomie des Subjektes in seiner sittlichen Urteilskraft zu behaupten? Heißt das in theologischer Hinsicht nicht, es dürfe in der eigentlichen Gewissensentscheidung ›nur das Ich des Menschen und das Ich Gottes geben‹, ohne jede Bevormundung durch menschliche Autoritäten?⁶

Die Probleme, die sich hiermit ergeben, sind nicht von der Hand zu weisen. Wir würden uns die Sache zu leicht machen, wenn wir sie außer acht ließen. Es gilt, die Bedeutung der Lebensgemeinschaften zu beachten, die das Individuum tragen und aus denen es lebt. Es ist zu bedenken, daß das Einzelgewissen in seinem Urteil nicht unfehlbar ist, sondern nur allzuoft von fragwürdigen Bedingungen, vor allem von subjektiven Neigungen und egoistischen Wünschen, mangelnder Einsicht oder augenblicklichen Motiven bestimmt wird, die auf weite Sicht weder für den Betreffenden selbst noch für die Mitmenschen oder die Gemeinschaft heilsam sind. Die Psychologie, die eigene Gewissenserforschung wie die geschichtliche Erfahrung beweisen das hinreichend. Das Ich in seinem Wissen und Wollen kann, so scheint es, nicht als letzte Urteilsinstanz seines Handelns bezeichnet werden, ausgesondert von der mitmenschlichen Welt mit ihrem Rechts- und Wahrheitsverständnis.

Für den Katholiken kommt ein gewichtiges Argument noch hinzu: Die vertretene Ansicht scheint mit der Funk-

⁶ In diesem Sinne scheint Pius XII. sich kritisch gegen den Vorrang des Gewissens als letzter Urteilsinstanz des Menschen geäußert zu haben, und zwar in seiner Ansprache vom 18. April 1952 gegen die ›neue Moral‹: AAS 44 (1952) 413–419; dtische Übers. in: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, hrsg. von A.-F. Utz/J. F. GRONER (im folgenden abgekürzt *Utz-Groner*), Bd. 1, Freiburg/Schweiz 1954, 65–74; hier: 69.

tion des kirchlichen Lehramtes unvereinbar zu sein. Bekanntlich hat unser Thema im katholischen Raum eine besondere Aktualität im Zusammenhang mit den päpstlichen Weisungen der Enzyklika ›*Humanae vitae*‹ erhalten. Der Streit der Geister um die Autorität des Papstes, den Gewissen der Gläubigen verbindlich die Weisung Gottes zu verkünden und sie darauf festzulegen, ist noch ungeschlichtet. Zwar haben einzelne Theologen und Bischöfe wie verschiedene Bischofskonferenzen darauf verwiesen, daß der Papst in diesem Fall nicht mit absoluter Unfehlbarkeit gesprochen habe. Sie forderten in diesem Zusammenhang auf, anderslautende Gewissensentscheidungen zu respektieren. Doch damit ist unser Problem nicht gelöst, sondern nur in der seelsorglichen Praxis entschärft. Denn es bleibt die Frage offen, wer die letzttrichterliche Instanz sei, der Papst in seiner Lehrautorität oder das Gewissen dessen, der vor einer Entscheidung steht. Um hierin Klarheit zu schaffen, sollte man ruhig von der hypothetischen Voraussetzung ausgehen, der Papst hätte seine Lehre über die Empfängnisregelung ›*ex cathedra*‹ verkündet. Welches Gewicht und welche Aufgabe käme dann dem Gewissen zu?

Kirchliche Autorität und Gewissen

Es gab und gibt in der Kirche eine verbreitete Meinung über das Verhältnis von kirchlicher Autorität und persönlichem Gewissen. Sie lautet: das Gewissen sei wohl letzte richterliche Instanz des Subjektes, aber nicht letzte Norm über Gut und Böse. Es habe sich vielmehr an der über ihr stehenden ›objektiven‹ Norm zu orientieren und sich durch sie bemessen zu lassen. Da aber das Einzelgewissen irrtumsfähig sei, müsse es sich der Kirche unterordnen. Diese mache dem einzelnen die über ihm stehende Wahrheit Gottes offenbar. Die Wahrheit, welche in der Kirche geglaubt und bekannt wird, müsse ja die Norm seines Handelns sein, nicht die Ansicht, welche der einzelne sich ›zu-recht‹ macht. Die Verheißung der Unfehlbarkeit sei schließlich nur der Kirche als ganzer und in ihr (unter den bekannten Bedingungen) den Trägern des Lehramtes gewährt. So bestände die Freiheit und Rechtheit des Gewissens darin, in Zweifelsfragen die Kirche zu hören und ihre Weisung als Gebot Gottes, in dessen Namen sie spricht, anzuerkennen und zur Norm des eigenen Urteilens und Handelns zu machen. Um es scharf zu formulieren: dort, wo die Kirche etwas als unfehlbar verkündet hat, ist nicht das einzelne Gewissen, sondern sie maßgebliche Urteilsinstanz über das, was gut und böse ist. »Da gibt es nichts zu prüfen. Wie immer die persönliche Lage sein mag, es gibt keinen anderen Ausweg als den zu gehorchen.«⁷

⁷ Pius XII., Ansprache vom 18. 4. 1952, a. a. O., und: UTZ-GRONER, Bd. 1, Nr. 156. Die Aussage ist im Textzusammenhang auf das von

Dabei haben breite Schichten des Kirchenvolkes die normative Zuständigkeit der Kirche weit über die unfehlbar verkündeten Lehren ausgedehnt, was durch die Erziehung im Zusammenhang mit den Kirchengeboten nur allzu verständlich ist. Denn diese verboten »unter schwerer Sünde« am Freitag Fleisch zu essen oder vor dem Eucharistieempfang etwas zu sich zu nehmen, wie sie zur Zeit noch die Teilnahme an der Sonntagsmesse befehlen und anderes mehr.

Kirchlicher Ungehorsam?

So erhebt man in katholischen Kreisen z. B. diejenigen, die im Namen ihres Gewissens gegen repressive Maßnahmen von Staat und Gesellschaft im Dritten Reich aufstanden. Wo aber einzelne aus Konflikt mit Maßnahmen oder Weisungen des kirchlichen Amtes ihre Gewissensüberzeugung geltend machen und sie gegen kirchlich verkündete sittliche Normen, bestehende kirchliche Strukturen oder Bestimmungen des »*Codex Iuris Canonici*«, gegen traditionelle Sitten oder Weisungen der Obrigkeit zur Wirkung bringen wollen, spricht man von kirchlich Ungehorsamen. Im Hintergrund steht das Verständnis der Kirche als der geordneten Gottesstadt oder des »mystischen Leibes Christi«, in dem kraft der Zusage Gottes letztlich »alles am rechten Ort« ist. Man verneint nicht die Reform der Kirche, aber man bezieht sie nur auf die persönliche moralische Lebensführung der Christen. Die Lehre und Führung der Kirche durch die von Gott bestellten Hirten zusammen mit den entwickelten Strukturen müsse man als gewährleistet ansehen. Sie seien in die Reformpflicht nicht einbezogen. Deshalb seien die Gläubigen zum Gehorsam gegenüber den Hirten verpflichtet. Wer diese nicht hört, macht man mit schneller Berufung auf Lk 10, 16 geltend, hört nicht auf Gott. Diese Art, die Zuständigkeit der Kirche und ihrer Führung undifferenziert zu sehen und nicht zwischen Lehramt und Hirtenamt (wie J. David es gefordert hat) oder zwischen fehlbarer und unfehlbarer Lehre zu unterscheiden, ist im kirchlichen Raum weit verbreitet. Aber selbst diejenigen, die zu einer entsprechenden Differenzierung in der Lage sind, dürften zum Großteil im Fall einer unfehlbar verkündeten Lehre das Einzelgewissen der kirchlichen Autorität ganz unterordnen. Ihrer Deutung nach hätte dann der einzelne die Gültigkeit der Weisung für seine eigene Lebensführung nicht mehr zu prüfen, sondern ihr nur noch zu gehorchen. In einem solchen Fall ist also nicht das Einzelgewissen, sondern die Kirche die letzttrichterliche Urteilsinstanz über das, was für den einzelnen und sein konkretes Handeln gut oder böse ist. Kann hierin wirklich die Lösung des Problems liegen, das in der Beziehung zwi-

der Kirche verkündete »göttliche Sittengesetz« in seinen verbotenen Geboten bezogen.

schen kirchlicher Autorität und sittlicher Oberhoheit des Gewissens enthalten ist? Nein. Diese Deutung ist weder theologisch haltbar noch vermag sie angesichts der geschichtlichen Tatsachen zu bestehen, die in diesem Zusammenhang zu beachten sind. Es müssen andere Wege gesucht werden, die der kirchlichen Autorität einerseits wie auch der Größe des Gewissens andererseits gerecht werden. Beginnen wir mit dem theologischen Aspekt!

Die Hoheit des Gewissens darf nicht angetastet werden

Bekenntnis zur Verantwortung des Gewissens

Wer hat die letzte Verantwortung für sein Handeln zu tragen, vor Gott und vor den Menschen? Der Handelnde selbst oder irgendwelche menschliche Autorität, auf die er sich, zur Verantwortung gezogen, beruft? Die Frage so stellen, heißt, ihre Antwort evident machen. Vom Gewissen des Menschen zu verlangen, es habe menschliche Weisungen, welcher Qualifikation auch immer, lediglich anzuwenden und nicht selbst ihre Anwendung zu verantworten, heißt das Gewissen seiner eigentlichen Hoheit und Verantwortung entkleiden. Diese Einsicht deckt sich mit dem, was in der katholischen Lehrtradition als sicherer Bestand erkannt ist. Wie mühsam der Weg auch gewesen sein mag – die Kämpfe um die Erklärung über die Religionsfreiheit auf dem II. Vatikanum markieren im katholischen Raum eine seiner letzten Etappen –, die theologische Ethik hat spätestens seit Thomas von Aquin ausdrücklich am Grundsatz festgehalten, daß das Gewissen die letzte richterliche Instanz des Subjektes in seiner sittlichen Entscheidung ist und von keiner menschlichen Autorität oder anderweitigen gesellschaftlichen Seite entsetzt werden kann oder darf. Diese Einsicht hängt wesentlich mit dem Anspruch des Sittlichen zusammen. Sie geht zugleich die Größe des Menschen und die Hoheit Gottes an. Das sittliche Gesetz, als Ausdruck des Anspruches Gottes, ist zu erhaben, als daß es aus irgendeinem anderen Grunde als um seiner selbst willen angenommen werden und erfüllt werden kann.⁸ Gerade weil der Mensch dazu fähig und berufen ist, muß er auch als Mensch um seiner selbst willen geachtet werden. Hierin ist das Bekenntnis zur Gewissensfreiheit begründet: weil der sittliche Auftrag vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt wird und um seiner selbst willen angenommen werden will, deshalb darf der Mensch nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln.⁹ Er darf sich letztlich von keinem anderen

⁸ »In gleicher Weise bekennt das Konzil sich dazu, daß diese Pflichten die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden und daß die Wahrheit sie auf keine andere Weise erfaßt als in der Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und kraftvoll zugleich den Geist durchdringt«, Erklärung über die Religionsfreiheit *»Dignitatis humanae«*, Nr. 1.

⁹ A. a. O. Nr. 3.

»überreden« lassen als von dem, was er als das Rechte erkannt hat, d.h. von der Größe und der Kraft der Wahrheit, so wie sie ihm selbst aufgegangen ist. »Denn der Anspruch (dictamen) des Gewissens ist nichts anderes als das Eindringen der göttlichen Order (perventio praecepti divini) in den, der ein Gewissen hat.«¹⁰

Ähnlich, wie sich Glauben nur dadurch ereignet, daß Gott selbst sich dem Glaubenden im eigenen Inneren offenbart und ihn durch seinen Geist zu Bekehrung und Bekenntnis des verheißenen Heils bewegt,¹¹ so hat auch die Entscheidung des lauterer Gewissens seinen maßgeblichen Grund in Gott selbst und seiner »Präsenz« im Menschen. In der »Ent-Scheidung« aus aufrichtig gutem Glauben (bona fide) ist Gott in seinem eigenen Licht letzter Beweggrund des Menschen. So deutet Thomas in Anlehnung an Augustin Einsicht und Anspruch des lauterer Gewissens.¹² Und er zieht daraus für das Verhältnis selbst zur kirchlichen Autorität keine geringen Konsequenzen: »Die Verbindlichkeit des Gewissens mit der Verbindlichkeit zu vergleichen, die aus der Weisung eines kirchlichen Oberen erwächst, ist daher nichts anderes als die Verbindlichkeit des göttlichen Gebotes mit der Verbindlichkeit des Gebotes des kirchlichen Oberen zu vergleichen... Deshalb bindet das Gewissen auch dann, wenn es sich im Gegensatz zum Oberen befindet.«¹³ Selbst »wenn ein irriges Gewissen etwas aufträgt, was nicht mit dem Gesetz Gottes in Einklang ist, so wird es doch vom Irrenden eben als Gottes Gesetz angesehen. Und deshalb würde der Mensch, an sich (per se) gesprochen, von diesem Gesetz Gottes ablassen, wenn er von seinem Gewissensanspruch abweicht, wenn es auch indirekt (per accidens) zutrifft, daß er nicht vom Gesetz Gottes abweicht.«¹⁴

Es besteht kein Zweifel, Thomas stellt die Verbindlichkeit des Gewissens über jede menschliche Autorität, ja, sogar über die Verbindlichkeit der überlieferten Gebote Gottes in ihrer »objektiven« Allgemeingültigkeit. Gott kann den einzelnen etwas durch »innere Inspiration« eingeben, was dagegen steht.¹⁵

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, *De Veritate* 17, 4 ad 2.

¹¹ THOMAS VON AQUIN, *Commentarium in Ro* 10, 16: *Lectio* 2 (Editio Marietti Nr. 842–844); *De Veritate* 27, 3 ad 12; zur Erläuterung dieser Aussagen im Lehrzusammenhang der Glaubenstheologie des Aquinaten siehe S. PFÜRTNER, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung*, Heidelberg 1961, 63–85.

¹² »... concientia dicitur ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis in nobis dicitur esse a Deo...«, *De Veritate* 17, 1 ad 6; vgl. *Summa theol.* I 84, 5.

¹³ *De Veritate* 17, 5 corpus.

¹⁴ *De Veritate* 17, 4 ad 1.

¹⁵ Vgl. *Sentenzenkommentar* IV, 33, 1, 2.

Verbindlichkeit des Gewissens

Das Subjekt muß sich somit zuerst und zuoberst an das halten, was sein Gewissen ihm aufträgt. Die Einsicht und Gesinnung des Subjektes ist wesentlich, ja ausschlaggebend darüber, ob sein Handeln vor Gott gut oder böse ist. Damit wird keineswegs der sogenannten Gesinnungsethik oder dem Subjektivismus oder Einseitigkeiten der Situationsethik das Wort geredet. Denn das Subjekt hat sich in seiner Urteilsbemühung um die sachliche Richtigkeit und Erkenntnis der ›objektiven‹ Gegebenheiten zu kümmern. Das Gewissen ist und bleibt der Wahrheit verpflichtet, aber eben der Wahrheit, so wie sie ihm einsichtig geworden ist. Sittlichkeit ist eine personale Wirklichkeit, eine personale Kategorie. Damit liegt der Schwerpunkt allen sittlichen Handelns auf seiten des Subjektes. Ob etwas sittlich oder unsittlich ist, kann nicht einfach daran abgelesen werden, ob etwas mit den ›objektiven‹ Wahrheiten oder Ordnungen übereinstimmt. Die höchste Objektivität im Sittlichen besteht in der Identität des Subjektes mit dem, was ihm als sittlicher Auftrag offenbar geworden ist. Höchste Objektivität im Sittlichen ist somit der schöpferische Ausdruck sittlicher Subjektivität. Der theologische Grund dafür liegt in der Einsicht, daß das Subjekt in seiner sittlichen Mitte, in seinem Gewissen, der eigentliche ›Ort‹ ist, an dem Gott sich in seinem Anspruch offenbart. »Das Gewissen ist der geheimste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er mit Gott allein ist, dessen Stimme in seinem Innern erklingt.«¹⁶

Vermittelnde Funktion des Lehramtes

Alle menschlichen Einrichtungen und Ordnungen haben daher nur eine vermittelnde, eine mediale Funktion für diese Offenbarung Gottes, auch das kirchliche Lehramt bis hin zu seinen unfehlbaren Verlautbarungen. Nur in diesem Sinn kann es eine Zwischeninstanz zwischen dem Ich und Gott geben. Gott spricht durch sie und in ihnen zu uns. Aber ihre Sprache ist nicht mit dem Anspruch Gottes einfach identisch. Das Subjekt selbst muß in ihren Worten sein Wort vernehmen. In ihnen empfängt es Hilfen, aber nicht seinen eigentlichen Grund. Der Primat des Gewissens und der des göttlichen Gesetzes sind somit wesentlich korrelativ zueinander. Wer einsieht, daß das Gesetz des Sittlichen selbst, das alles Geschöpfliche transzendiert, Maß menschlichen Handelns sein muß, der muß sich auch zum Gewissen als der letzten richterlichen Instanz des Subjektes bekennen und zurückweisen, es durch die Dazwischenkunft einer menschlichen Macht oder Autorität entsetzen zu wollen. Er muß den einzelnen auch respektieren, wenn er im Namen der von ihm erkannten Wahrheit gegen das auftritt, was ›alle anderen‹ sagen und tun.

Vielleicht wird jetzt auch deutlicher, warum die Aussonderung des Subjektes in seiner personalen Entscheidung aus der Anonymität des Kollektivs mit seinen Bewunderungen die Geburtsstunde des Menschen zur sittlichen Existenz genannt wurde. Ist das der Vorgang, in dem wir heute sogar das Eigentliche der Heiligung erblicken müssen? Heiligung besagte stets Aussonderung aus dem, was allen gehörte, um nur noch Gott zu gehören. In der Geschichte unserer Religion mag sie oft als irrationales, numinoses In-Besitz-Nehmen durch Gott verstanden sein, das mit einer ›dinglichen‹ Auswirkung einherginge. Gott lege seine Hand auf uns Menschen und wir würden in der Taufe ›gezeichnet‹ durch einen ›unzerstörbaren Taufcharakter‹. Sachen würden ihm ›geweiht‹ und seien dann aus dem ›profanen‹ Gebrauch herausgenommen, Kelche, Gewänder, heilige Räume, die nach der Weihe ›sachlich‹ (ontologisch) etwas anderes wären als vor der Weihe.

Aber das alles kann ja wohl nur in bezug auf den Menschen und seine personale Heiligung einen Sinn haben. Denn was ist diesen Dingen sonst geschehen, da sie geheiligt werden? Was ist mit ihnen in unserer Vorstellung geschehen? Haftet ihnen seitdem etwas an, das das ›Mysterium fascinosum et tremendum‹, eine numinose Gottesmacht, ausstrahlt und uns mit einem geheimnisumwitterten Gottesschrecken erfüllen soll? Wir sind, wie mir scheint, in eine Epoche der Bewußtseinsentwicklung getreten, in der wir dies als magie-artige Vorstellung erkennen und zurückweisen. Wir können Heiligung nicht mehr als irrationalen Vorgang mit einer dinglichen Wirkung deuten. Sacramenta, sacramentalia, propter hominem – die heiligen Mysterien und alle Weihevorgänge sind um des Menschen willen. So muß Heiligung sich in jener Sphäre vollziehen, wo der Mensch er selbst, wo er sittliches Wesen ist. Sie muß das Ereignis sein, in dem der Verborgene seine Hand auf das Ich legt und es in Anspruch nimmt, sich ureigen für sein Gesetz der Wahrheit zu entscheiden. Heiligung muß somit Erhebung durch Gott zur höchsten sittlichen Rationalität sein, wie wenig sie auch rational ausschöpfbar ist. Der ›Ort‹, wo Heiligung geschieht, muß der Mensch in seiner personalen Mitte sein, dort, wo er sich selbst gegenwärtig ist und in höchster Helle seiner Einsichtskraft bereit, sich im Namen des Gewissens von allem anderen zu scheiden, was ihm nicht von der ihm offenbar gewordenen Wahrheit aufgegeben ist; bereit, im Selbststand eigenster Antwort allen Widerspruch zur Welt, die ihn umgibt, im Namen des inneren Gesetzes, nach dem er angetreten ist, auf sich zu nehmen.

Die Antwort des Kollektivs auf die Tat des Gewissens

Die Geschichte der familiären, bürgerlichen und kirchlichen Gesellschaften zeigt uns, in welcher Weise das Kollektiv auf diesen Widerspruch des Gewissens reagierte. Die unzähligen Schicksale derer, die es wagten, ihrem eigenen inneren Gesetz mehr zu gehorchen als dem Diktat ihrer Welt, machen es deutlich. Sie bezeichnen die niedrigsten und die höchsten Stunden der Menschheit. So widerstand Jesus von Nazareth denen, die es nicht gelten lassen wollten, daß Gott nicht ihren Gottesbildern entsprach. Sie konnten es nicht ertragen, daß er ihren Gott entthronte. Sie taten, was Generationen vor ihnen mit den vom Allerhöchsten erweckten Propheten immer wieder versucht hatten: sie sonderten ihn aus seinem Volke aus und zertraten ihn, wie man einen Wurm zertritt.

In dieses, sein Schicksal, wurden die Zeugen größerer Wahrheit in ihrer Zeit immer wieder eingefügt: ein Thomas More, die Geschwister Scholl oder die Opfer des 20. Juli 1944. Für das Vorgehen der jeweiligen Machthaber ist der Versuch kennzeichnend, ihre ›weltanschaulichen‹ Gegner moralisch zu diskriminieren und gesellschaftlich zu verfemen. Symbolisch dafür ist die Maßnahme der Gestapo im Auftrage der Volksgerichte: die Widerstandskämpfer wurden immer wieder ungewaschen, unrasiert, in Verbrecherkleidung hergerichtet und photographiert. Diese Gestalten sollten schon beim äußeren Anblick alle Abwehr des ›gesunden Reinlichkeits- und Volksempfindens‹ wecken und jeden ›anständigen Volksgenossen‹ zum entrüsteten Aufruf provozieren: »Ungeziefer, ungenießbar, widerlich, weg mit ihnen aus unserem gemeinsamen Haus.«

Die Kirche und die Entwicklung der Menschenrechte

Diese Reaktion des Kollektivs gegen die ›Rebellen des Gewissens‹ ist nun nicht nur in politischen Systemen oder bürgerlichen Gesellschaftsgruppen nachweisbar, sondern leider auch in der Geschichte der Kirche. Das wird im Bereich der Menschenrechte und ihrer Entwicklung sowie ihrer praktischen Anwendung deutlich.

Es soll nicht verkannt werden, daß die Kirche auf diesem Gebiet eine geschichtliche Wirksamkeit entfaltet hat, die Bewunderung verdient. Wer z.B. die Ära des NS-Regimes selbst erlebt hat, weiß, welchen Rückhalt der Widerstand aus Gewissensgründen im Raum der Kirche fand. Ja, die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in der zivilisierten Welt, die schließlich zu der bisherigen Anerkennung der Menschenrechte geführt hat, ist in unserer Kulturgeschichte wohl ohne die Predigt des Evangeliums gar nicht denkbar. Aber das ist die eine Seite. Es gibt jedoch auch die andere unserer kirchlichen Vergangenheit. Und wenn wir sie nicht verdrängen, sondern uns ihr redlich stellen, müssen wir beken-

nen: die geschichtlichen Tatsachen weisen unbezweifelbar aus, daß die Kirche in ihrer Lehre und Praxis bezüglich der natürlichen Rechte des Menschen keineswegs unfehlbar gewesen ist. Ja, sie hat sich nicht selten fortschrittlichen Kräften eher als Hemmschuh entgegengestellt, statt sie zu fördern, oder hat in ihrer Führung wie in breiten Schichten des Kirchenvolkes eine seltene Instinktlosigkeit für die größere Wahrheit an den Tag gelegt.

Wir müssen es also nicht nur aufgrund des oben dargelegten theologischen Grundsatzes, sondern auch durch geschichtliche Erfahrung zurückweisen, das Gewissen des einzelnen lediglich zum Ausführungsorgan kirchlicher Weisungen zu machen. Das Recht zur größeren Freiheit des Menschen ist offenbar in allen gesellschaftlichen Gruppen, und damit auch in der Kirche, kein gesicherter Besitz, sondern ist stets neu einzubringen.

Für einige Abschnitte und Themata unserer Kirchen- und Kulturgeschichte ist das inzwischen hinreichend erwiesen, für andere läuft die exakte historische Forschung darüber erst an. In der Entwicklung der Menschenrechte ist die Geschichte der Kirche und ihrer lehramtlichen Weisungen oder praktischen Direktiven in jenes seltsame Dunkel verwoben, aus dem sich die Menschheit als ganze nur Schritt für Schritt erhebt. Angesichts der geschichtlichen Tatsachen fällt es schwer zu begreifen, wie Paul VI. seine Aussagen verstanden haben will, die Träger des Lehramtes seien »zu zuverlässigen Wächtern und Auslegern des ganzen Sittengesetzes bestellt, ... auch des natürlichen«¹⁷. Wie läßt sich eine solche These vor der Geschichte mit ihren Tatsachen verifizieren? Bonifaz VIII. hat aufs heftigste die Eigenrechte der neu entstehenden politischen Gebilde, etwa der Städte und Nationalstaaten, bedrängt. In der feierlichen Form der Bulle erklärte er, es wäre heilsnotwendig, daran festzuhalten, daß alle politische Macht von der päpstlichen abgeleitet und ihr unterworfen bleiben müsse.¹⁸ Und welche Folgen oder Wirkungen hatten diese lehramtlichen Äußerungen der politischen Ethik in der damaligen Welt bis in die Neuzeit hinein?! Nicht weniger verhängnisvoll haben sich päpstliche Weisungen auf die Lehre und Praxis des Strafrechts ausgewirkt, wie es besonders in der Inquisition manifest wurde. Auch hier wurde Unrecht legitimiert und die Grundrechte von Angeklagten oder Verurteilten – natürlich gemessen an dem mehr und mehr entwickelten Rechtsbewußtsein, das sich heute in den zivilisierten Völkern der Erde durchgesetzt hat – aufs schwerste miß-

¹⁷ *»Humanae vitae«*, Nr. 4.

¹⁸ »Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis«, Bulle *»Unam sanctam«* vom 18. 11. 1302 (DS 875).

achtet.¹⁹ Vorkämpfer der Menschenrechte wie Las Casas oder Friedrich Graf von Spee endeten beinahe auf dem Scheiterhaufen der Inquisition.²⁰

Ein weiteres dunkles Kapitel unserer geschichtlichen Vergangenheit ist mit dem Thema »Religionsfreiheit« verknüpft. Das, was das II. Vatikanum mit diesem Begriff als Grundrecht der Menschen deklariert hat, ist sowohl in der Praxis wie in den lehramtlichen Weisungen verschiedener Päpste verkannt oder gar bekämpft worden. Die Geschichte der kirchlichen Intoleranz im Streit gegen die sogenannten Modernisten, aufgezeigt an den päpstlichen Dokumenten und den betroffenen Einzelschicksalen unserer jüngsten kirchlichen Vergangenheit allein würde zum Aufweis des Gesagten hinreichen. Ihre umfassende Darbietung steht noch aus. Einige Grunddaten sind jedoch schon jetzt gesichert: Gregor XVI. nennt die Gewissensfreiheit einen »Wahnsinn« (deliramentum) und verurteilt die Forderung danach. Mit ihr bekämpft er ebenso heftig die freie Meinungsäußerung und Pressefreiheit.²¹

Pius IX. bleibt der Mentalität seines Vorgängers Gregor XVI. treu und weitet sie aus. Seine Weisungen, schließlich im »Syllabus« vom 8. 12. 1864 zusammengefaßt, schufen keine geringe Erregung in der damaligen Öffentlichkeit. Er verurteilte alle diejenigen, die die Auffassung vertraten, daß »es in unserer Zeit nicht mehr förderlich sei, die katholische Religion als einzige Staatsreligion unter Ausschluß aller anderen Kulte festzuhalten«²², oder die dafür eintraten, daß »in gewissen katholischen Ländern den Einwanderern gesetzlich die freie Ausübung des Kultes garantiert« werden sollte.²³ Und es ist erstaunlich zu vernehmen, daß selbst Pius XII. noch im Konkordat mit Spanien dessen politische Macht engagiert, um die religiösen Grundrechte der nicht-katholischen Minderheiten zu unterdrücken.²⁴

¹⁹ Vgl. P. MIKAT, *Inquisition*, in: *LThK* V, Freiburg 1960, 698–702.

²⁰ Vgl. B. BIERMANN, *Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte der Menschen*, Mainz 1968; LEWIS HANKE, *Colonisation et Conscience Chrétienne au XVI^e Siècle*, Paris 1957; H. ZWETSLOOT, *Friedrich von Spee und die Hexenprozesse*, Trier 1954.

²¹ Enzyklika »*Mirari vos*« vom 15. 8. 1832. Gregor XVI, *Acta*, hrsg. von A. M. BERNASCONI, Rom 1901, Bd. 1, 171ff. Auszüge daraus in *DS* 2730–31. Vgl. dazu R. AUBERT, *Die Religionsfreiheit von »Mirari vos« bis zum »Syllabus«*, in: *Concilium* 1 (1965) 584–591; J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965.

²² *DS* 2977.

²³ A. a. O. 2978.

²⁴ Nach Abschluß des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und der spanischen Regierung, das den Protestanten keine öffentliche Propaganda- und Kultfreiheit einräumte, trat eine Minorität, vor allem durch den damaligen Außenminister und ehemaligen Nationalpräsidenten der Kath. Aktion, Alberto Martin Aratajo

Wenn in der ›Erklärung über die Religionsfreiheit‹ gesagt wird, das Konzil beabsichtige, »die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihre Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft weiterzuentwickeln«²⁵, so mag es manch andere Lehrelemente als Ansatzpunkt dafür geben. In den soeben benannten hat das II. Vatikanum die Doktrin dieser Päpste nicht weiterentwickelt, sondern als Irrtum entlarvt und die daraus geprägte Praxis als Unrecht offenbart.

Das sind einige Daten aus dem Bereich des sogenannten natürlichen Sittengesetzes oder näherhin des ›Naturrechtes‹. Andere könnten hinzugefügt werden, etwa aus dem Bereich der Wirtschaftsethik, des Völkerrechtes, der Sexualethik usw. Geschichtliche Wahrhaftigkeit fordert also das klare und unzweideutige Bekenntnis, daß sich die Kirche im Bereich der natürlichen Rechte des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften weder in ihrer Lehre noch in ihrer Praxis als unfehlbar erwiesen hat.

Von dieser Einsicht muß man in dem großen Fragenkomplex ausgehen, der die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes bezüglich des natürlichen Sittengesetzes ausmacht. Hier reicht es nicht aus, rein deduktiv zu folgern, Papst und Bischöfe seien durch den Willen Christi zu Wächtern und Auslegern des Evangeliums und des ganzen Sittengesetzes bestimmt, also sind sie auch kompetent und zuverlässig in ihren Weisungen.²⁶ Wenn sie sich in der Vergangenheit auf diesem oder jenem Gebiet des Rechts- und Sittlichkeitsbewußtseins nicht als zuverlässig erwiesen haben – und an dieser geschichtlichen Tatsache kommen wir nicht vorbei –, dann kann die geschichtliche Wahrheit nicht deshalb ungeschehen gemacht werden,

vertreten, für eine Milderung des entscheidenden Konkordatsparagraphen ein. Rom antwortete mit einem Schreiben von Msgr. Tardini, der einschlägige Artikel 6 sei nicht nur beizubehalten, sondern seine Verwirklichung sei schwere Gewissenspflicht. Als später der Kardinalprimas bei einem persönlichen Besuch das Problem nochmals Pius XII. vortrug und darauf hinwies, daß Italien, ebenso wie Spanien katholisches Land, der Tätigkeit der Nichtkatholiken größeren Spielraum zugestehe, war die Antwort des Papstes eindeutig: »Wir können von Italien nicht verlangen, was Spanien geben kann und soll« (T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *Die Religionsfreiheit in der Sicht eines katholischen Landes: Spanien*, in: *Concilium* 2 (1966) 613–620, hier: 617).

²⁵ Vatikanum II, ›*Dignitatis humanae*‹, Nr. 1.

²⁶ Diese Argumentationsweise liegt den Aussagen Pauls VI. in ›*Humanae vitae*‹ zugrunde, wo der Papst die Zuständigkeit des Lehramtes für das natürliche Sittengesetz erläutert (vgl. Nr. 4). – Es ist erstaunlich, welche Ähnlichkeit der rein deduktiven Beweisführung Bonifaz VIII. anwendet, freilich bei einem anderen Thema. Von einem allgemeinen Prinzip, nämlich daß der Papst Stellvertreter Christi sei, Christus aber ›alle Gewalt im Himmel und auf Erden‹ zukomme, leitet er mit scheinbar unanfechtbarer Logik die universale politische Oberhoheit des Papsttums gegenüber jedweder ›weltlichen Macht‹ ab (vgl. DS 873–875).

Zuständigkeit
des kirchlichen
Lehramtes

weil sie eigentlich nicht sein darf. Sonst wären wir bei dem so typischen Ideologiedenken, für das ›nicht sein kann, was nicht sein darf‹. Vielmehr muß man im Licht der Tatsachen nach einer gültigeren, der geschichtlichen Wahrheit entsprechenden Interpretation der lehramtlichen Zuständigkeit suchen. Es geht nicht darum, diese etwa grundsätzlich zu verneinen, sondern darum, die Art der Zuständigkeit besser zu fassen, und zwar so, daß sie im Angesicht der geschichtlichen Tatsachen Bestand haben kann. Hierin dürfte eine der wichtigsten Aufgaben für die hermeneutische Forschung der Gegenwart liegen.

Die schöpferische Kraft des Gewissens

Zugegebenermaßen machen die Protestler der Gegenwart in ihren vielschichtigen Gruppierungen, Methoden und Motiven es nicht leicht, die konstruktive Funktion des kritischen Gewissens in Kirche, Staat und Gesellschaft zu bejahen. Es muß auch erneut hervorgehoben werden, daß eine derartige Bejahung nicht ein Freibrief für jedwede Willkür des einzelnen sein kann, sondern diesen auf die Wahrheit verpflichtet und damit zugleich auf die Realität, auf Rechte und begründete Ansprüche der anderen, der Gemeinschaften, der Autoritäten usw. Aber es geht dabei doch um die Verpflichtung auf jene Wahrheit, wie sie dem Subjekt selbst offenbar geworden ist und wie sie von ihm selbst letztlich verantwortet zu werden vermag. Hierin liegt ohne Zweifel das Risiko der vorgetragenen Position. Was haben Menschen nicht schon alles ›im Namen ihrer Überzeugungen‹ verteidigt oder bekämpft?! Liefert man Wahrheit und Recht damit nicht der Subjektivität unzähliger Einzelgänger oder auch extremistischer Minderheiten aus?

So begründet dieser Einwand ist, sowohl die weltliche wie die kirchliche Gesellschaft sollte aufgrund der geschichtlichen Lehren erkennen, daß sie die Kraft des Individuums braucht und davon lebt. Wie wäre Kunst und Wissenschaft möglich, wenn die Freiheit der Forschung und die Originalität des Schaffens nicht gewährleistet wären? Hier weist sich Individualität des Geistes deutlich als Reichtum aus. Die sittliche und politische Kraft des Menschen ist aber nicht weniger schöpferisch als sein künstlerischer oder wissenschaftlicher Genius. Daher kann und darf sie den entsprechenden Freiheitsraum für ihre Entfaltung beanspruchen. Wenn sich das Individuum nur wahrhaft unter sittliche Verantwortung stellt, dann ist das wichtigste geschehen! Und zwar auch, wenn einzelne oder Minderheiten zu Überzeugungen kommen, die ungewöhnlich oder gar schockierend sind.

In der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins waren es nur allzuoft einzelne, die ihrer Zeit vorwegeilten und in intuitiver Helle neue Gesetze größeren Rechts und menschlicherer Freiheit sichtbar machten, abgelehnt oder ver-

kannt von der Allgemeinheit einschließlich den Autoritätsträgern. Sie machten durch ihr waches Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein die größere Wahrheit gleichsam erst offenbar und wirkten dadurch schöpferisch auf die Bewußtseinsentwicklung der Menschheit ein. Ihr ehemals einsames Urteil wurde später dann so sehr zum Gemeingut, daß man ihm geradezu selbstverständliche Evidenz zuerkannte. Wer kann vom heutigen Standort aus noch nachempfinden, daß ein Las Casas oder Graf von Spee einsame Vorkämpfer der Menschenrechte waren, und zwar deshalb, weil sie gegen Hexenverbrennungen, inquisitorische Prozeßordnungen und Sklavenarbeiten auftraten? Nur aus der Rückschau ist es offenbar, daß sie auf der Seite des Rechts kämpften. In ihrer Epoche selbst galten die eben genannten Dinge als üblich und legitim, die dagegen Protestierenden aber als Umstürzler bestehender Ordnung.

Was wird die Geschichte einmal vom Schicksal des jungen Pallottiners Franz Reinisch sagen, der als einziger Geistlicher der größeren Kirchen in Deutschland den Fahneneid auf Hitler verweigerte? Das Kriegsgericht wies ihn darauf hin, daß alle anderen Geistlichen Eid und Dienst leisteten, daß selbst die Bischöfe ihren Amtseid auf Hitler abgelegt hätten, daß die Kirche im Konkordat die Regierung bejahte und in ihrer Lehre den Gehorsam der weltlichen Obrigkeit gegenüber forderte, daß seine kirchlichen Vorgesetzten ihn zum Eid aufgefordert hätten und es für ihn daher nichts zu prüfen, sondern nur zu gehorchen gäbe, daß er als Katholik seinem Volk in nationaler Not helfen müsse, ... daß ... und daß ... und daß! Reinisch konnte der ganzen Übermacht derartiger Argumentation nur entgegenhalten: sein Gewissen verbiete ihm, einem Menschen wie Hitler, der sich größter Verbrechen gegenüber seinem Volk und seiner Kirche schuldig gemacht hätte und weiterhin schuldig mache, den Treueid zu leisten. Sein Provinzial schloß ihn daraufhin aus der Ordensgemeinschaft aus und entzog ihm »auf der Stelle das Kleid der Gesellschaft«, da er von seinen »objektiv irrigen Gedankengängen« nicht ablassen wolle, »nach außen ein schweres Ärgernis« gebe und »der Gemeinschaft ein schwerer Schaden« durch ihn zu entstehen drohe.²⁷ Der Staat quittierte die Entschei-

²⁷ W. SCHÜTZEICHEL, *Ein Mann trotz Hitler. Franz Reinisch, Pallottiner*. † 21. August 1942, in: *Pallottis Werk* 19 (1968) 50–74, hier: 57. – Der damalige Provinzialobere hat 1968, in einer Dokumentarsendung des Zweiten Deutschen Fernsehens befragt, an seiner früheren Stellungnahme festgehalten, Reinisch habe aufgrund eines »objektiv irrigen Gewissens« gehandelt. Diese Auskunft verdeutlicht eine bestimmte Erziehung im katholischen Raum, die hier in ihrem theologischen Prinzip kritisiert wird, daß nämlich das Einzelgewissen lediglich das anzuwenden habe, was von der Kirche als das »objektiv Richtige« gelehrt wird. Der Provinzial hatte recht, damals wurde in überwältigender Einmütigkeit von Theologen und

dung von Reinisch kraft geltenden Gesetzes mit Todesstrafe und Hinrichtung durch das Fallbeil.²⁸

Reinisch, ein fanatischer Extremist oder prophetische Gestalt eines zukünftigen politischen Ethos? Wird sein Blutzugnis einmal die Geister wachrufen, ein neues ›Kriegsrecht‹ zu schaffen? Jedenfalls muß das geltende zu den unbewältigten Kapiteln unserer Geschichte und Gegenwart gerechnet werden.

Die Eingebungen und Initiativen einzelner Gestalten, in denen sich das Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein der Menschheit besonders verdichtet, kommen nicht selten ›wie der Blitz vom Himmel‹, unerwartet, ungewohnt, kühn, irritierend, alte Ordnungen brüskierend oder zerschendend, neue, noch unbewährte propagierend. Es ist nur zu verständlich, daß die Allgemeinheit darauf mit Ablehnung, Achtlosigkeit oder auch mit Flucht in die Sicherheit bewährter Lebensformen antwortet.

Sittliche Gewißheit?

Aber man kann von dem einzelnen nicht den Nachweis der Unfehlbarkeit verlangen, bevor man ihm zugesteht, im Widerspruch zu den ›bewährten Formen‹ mitmenschlichen Zusammenlebens der von ihm selbst erkannten Wahrheit zu folgen. Täten wir es, wir müßten auf eine Zukunft neuer und größerer Freiheit verzichten. Sittliche Gewißheit ist nicht vom Wagnis zu trennen. Zudem: haben denn die Autoritätsträger in Kirche, Staat und Gesellschaft Unfehlbarkeit in der Verwendung ihrer Macht an den Tag gelegt? Hat die ›Allgemeinheit‹ in dem, was sie für Recht hielt, nicht unzählige Male aus Trägheit und Instinktilosigkeit Unrecht geduldet und begangen? Die Gefahr des Machtmißbrauches auf seiten derer, die die Macht haben, ist naturgemäß groß. Und bewußter oder unbewußter Machtmißbrauch der Autoritäten dürfte für das Gemeinwohl nicht weniger bedrohlich sein als jene Fehler, die dem einzelnen durch Subjektivismus oder Individualismus drohen. Hier halten sich die typischen Gefahren wohl vollauf die Wage.

Die Träger des Amtes oder der Ämter sollten daher von den einzelnen nicht verlangen, was sie selbst nicht geben können bzw. ihre Vorgänger nach dem Aufweis der Geschichte nicht geben konnten, nämlich die Gewißheit, daß die beschrittenen Wege sich als unfehlbar und in jeder Hinsicht als tragfähig erweisen werden. Vielmehr sollten sie sich vergegenwärtigen, daß dort, wo immer in Verantwortung größere Wahrheit, größere Freiheit, grö-

Lehramtsträgern daran festgehalten, der Christ sei zum Fahneneid gegenüber der legitimen weltlichen Obrigkeit verpflichtet. Dem Anschein nach stand die ›objektiv gültige Wahrheit‹ auf seiten des Provinzials – und Adolf Hitlers? Hier wird in eklatanter Form sichtbar, wie begrenzt im Bereich der Ethik die Unterscheidung von ›objektiv‹ und ›subjektiv‹ gültig ist.

²⁸ Vgl. W. SCHÜTZEICHEL, a. a. O.; H. KREUTZBERG, *Franz Reinisch. Ein Martyrer unserer Zeit*, Limburg 1952.

ßeres Recht gesucht wird, auch die Chancen für ein Wachstum der sittlichen Kräfte unvergleichlich größer ist als bei denen, die ohne jede eigenen Impulse brav das tun, was ›man‹ bisher eben tat. Wer nicht das Risiko auf Irrtum zugesteht, hebt das Recht auf persönliche Wahrheitssuche auf.

Und man bedenke das weitere: »Nachdem man sich nun tausendmal bei einem Unterfangen verirrt hat, so wird der Gewinn, der hierdurch der Erkenntnis der Wahrheit zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher sein, als wenn man immer nur die Heerstraße gehalten hätte.«²⁹

Den Raum für die Individualität mit ihren Impulsen und Bedürfnissen erweitern, heißt die Entfaltung des Menschlichen begünstigen und den Reichtum seiner schöpferischen Ausgestaltung vergrößern. Deshalb sollte in unserer Welt auch eine Mentalität wachsen, die die Freisetzung des einzelnen in seiner Individualität begünstigt und ihn zur Mobilität sowie zum Vertrauen auf seine eigenen Kräfte und Eingebungen ermuntert, nie bezugslos zur Gemeinschaft, aber doch nicht von ihr diktiert oder reglementiert. Nicht zuletzt liegt im Individuellen der Reichtum unserer Welt, die Ausprägung des Individuellen macht unseren gesellschaftlichen Raum stark und mannigfaltig. Der Freiheitsgewinn, den der einzelne beim Durchbruch der Heerstraße und ihrer Zwänge daher der Gesellschaft selbst einbringt, ist ein so großer Wert, daß er dazu berechtigt, mögliche Irrtümer und Irrwege dafür in Kauf zu nehmen.

Sittliche
Wahrheit
als Verheißung

Von woher erhält der einzelne oder die Menschheit dann aber bei der Wahrheitssuche im Bereich der natürlichen Rechte und der Sittlichkeit die ersehnte Gewißheit? Jedenfalls nicht dadurch, daß sich das Gewissen einfachhin den Weisungen der Autorität, auch nicht der kirchlichen, unterordnet. Die Zukunft gehört nicht einseitig dem Wort der Amtsträger, sie gehört auch nicht einseitig dem Einzelgewissen. Sie gehört vielmehr der größeren Wahrheit, wo immer sie sich zeige.

So enthüllt sich unsere Zukunft nur im Zeichen der Hoffnung, einer Hoffnung, die sich letztlich nicht auf erreichtes Recht oder auf den Besitz von Wahrheiten gründet – der Leidensweg, den die Menschheit aufgrund ihrer Irrtumsbefangenheit in der Vergangenheit gehen mußte, läßt keinen Platz für Illusionen. Vielmehr ist Hoffnung nur kraft der Verheißung eines anderen möglich. Weil er uns trotz aller Fehlbarkeit bei unserer Suche nicht verläßt und nicht aufhört, sich in seiner Wahrheit offenbar zu machen, deshalb und insofern wird uns Gewißheit – eine Gewißheit aus Hoffnung. Das aber ist die bleibende

²⁹ I. KANT, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, a. a. O. 19.

Sendung aller, die glauben: Sie müssen sich in ihrem Verstande stets neu der sich offenbarenden Wahrheit in ihrem Gewissen öffnen und sich von ihr richten lassen: sie müssen dort, wo diese Wahrheit es fordert – in Kirche, in Staat und Gesellschaft – zur größeren Verwirklichung von Freiheit und Recht eintreten. Diese sind uns als reale Möglichkeit unserer Zukunft verheißen. Ihrer Verwirklichung gedient zu haben, wenn es sein muß, bis zur Aussonderung durch den Tod, wird sich denen, die es im Dienst an ihren Brüdern, an ihrem Volk, an ihrer geliebten Kirche taten, als Lohn in sich selbst offenbar machen. Das ist die Verheißung der Bergpredigt.

Alfons Kirchgässner

Kommunion
und
Interkommunion
Sacramentum
unitatis

Communio, sacra synaxis Zusammenführung der Vielen und Ausdruck ihrer Einheit im Glauben ist jede gottesdienstliche Versammlung. Nirgendwo sonst stellt sich die Ecclesia – was ursprünglich ›Versammlung‹ von Herausgerufenen, Eingeladenen bedeutet – in so prägnanter und sinnenfälliger Weise dar. Die Ortsgemeinde wird durch ihre raumzeitliche Zusammenfassung zur Vergewärtigung und Darstellung der Gesamtkirche, mit der sie durch ihr Bekenntnis und ihre Ordnung verbunden ist. Wer sich ein Bild machen möchte von dem, was Kirche ist und will, ist zunächst verwiesen an den Gottesdienst dieser Kirche, der sie ins Bild bringt.

In erster Linie gilt von der eucharistischen Feier, was die Liturgie-Konstitution (v. 4. 12. 63, Nr. 10) von der Liturgie im allgemeinen sagt: sie ist »der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt«. Sie ist in einzigartiger Weise »Kommunion, Sakrament des Friedens und der Liebe«, wie sie der ›Catechismus Romanus‹¹ im Anschluß an Johannes v. Damaskus² nennt. Schon 1 Kor 10, 16 f spricht den Gedanken der Einheit mit Christus und der dadurch begründeten Einheit der Versammelten aus: »Ist der Kelch des Segens, den wir segnen, nicht die Gemeinschaft mit dem Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Leib Christi? Weil es ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib, nehmen wir doch alle an einem Brote teil.«

Im Vollzug

Die liturgische Erneuerung hat, indem sie den Blick wieder auf das Geschehen, den Vollzug der Gedächtnishandlung, auf die Mahlgestalt gelenkt hat, den lange Zeit ver-

¹ II, 4, 4. In der Ausgabe von 1883 S. 161.

² JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orth.* 4, 14; zit. von Thomas.

schobenen Akzent zurechtgerückt. Sie hat den Kult der Anbetung der heiligen Gestalten – genauer müßte man von der Anbetung der Hostie sprechen – zurücktreten lassen und damit auch die nicht unbedenkliche Rede-weise von der Hostie als dem »Allerheiligsten« oder dem »hochwürdigsten Gut« und dem Tabernakel als dem eigentlichen Mittelpunkt des Gotteshauses. Als die genuine Verehrung der Eucharistie wird auch vom theologisch nicht geschulten Christen wieder vor allem der Mitvollzug der Messe und nicht das stille Gebet vor der Monstranz oder die Fronleichnamsprozession gesehen. Die »Meßfrömmigkeit« hat ganz von selbst zur »Kommunionfrömmigkeit« geführt. Mehr und mehr wird es von allen empfunden, daß bloßes Dabeisein, Zuhören und Zuschauen dem Sinn der Feier nicht gerecht wird. Während das Mittelalter die Konsekration bzw. die Erhebung der heiligen Gestalten für den Höhepunkt der Feier gehalten hatte, nach dem länger zu verweilen für diejenigen überflüssig schien, die nicht kommunizieren wollten oder durften, wird nun der Empfang der Speise als sakramentaler Vollzug der Communio und demnach als Kulminationspunkt gesehen. Hier darf in einer unnachahmlichen und nicht überbietbaren Weise der einzelne Gläubige erfahren, daß er zu Christus gehört, daß er aus der Gnade Christi lebt, daß er einbezogen ist in Christi eucharistia und daß ihn dieses mit den andern Gläubigen verbindet.

Toter Punkt des Ökumenismus

Um so schmerzlicher wird empfunden, daß wir mit den von uns getrennten Christen keine gemeinsame Abendmahlsfeier halten und halten dürfen. Wir beten zwar gemeinsam, wir hören und studieren gemeinsam Gottes Wort, wir arbeiten an einem gemeinsamen Gesangbuch, einem gemeinsamen Schrifttext, aber wir gehen an verschiedene Tische, jeder sein Abendmahl zu halten und schließen den Bruder der andern Konfession von unserer Kommunion aus. Der Beschluß, im Jahr 1971 einen evangelisch-katholischen Kirchentag (neuerdings wird betont, es sei »nur« eine Arbeitstagung!) in Frankfurt/M. zu halten, scheint uns zu einem Durchdenken dieser Situation zu nötigen. Daß wir hier an einem »toten Punkt« stehen, kann nicht der einen oder der andern Konfession angerechnet werden, denn beide Kirchenleitungen vertreten den Standpunkt, daß die Zeit der Interkommunion noch nicht gekommen ist. Es ist die Frage, ob wir nicht ein wenig mehr zu tun haben, als diese Folge unseres Getrenntseins, diese noch bestehende Not in Disziplin auf uns zu nehmen.

Ein »Fall«

Im August v. J. hatte ein »Fall« Schlagzeilen gemacht, der sich bei der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín zugetragen hatte: fünf der nichtkatholischen Beobachter hatten um Zulassung zur Kommunion wäh-

rend der Messe gebeten, und das war ihnen gewährt worden. Kurz danach erschien eine ›Nota‹ von Kardinal Bea im ›Osservatore Romano‹, in der es hieß, eine Zustimmung der zuständigen Autorität habe nicht vorgelegen, und weiterhin blieben zwei Bedingungen für die Zulassung eines nichtkatholischen Christen: erstens daß er »bezüglich der Eucharistie denselben Glauben bekennt wie die katholische Kirche«, zweitens »daß kein anderer Geistlicher seiner Konfession zugegen sei«. Wenige Tage später hat der Direktor des Evangelischen Bundes, Joachim Lell, auf einer Tagung in Worms scharf reagiert, indem er von einer »lästerlichen«, durch die Bibel nicht begründeten Auffassung und von einem »Konfessions-Exklusivismus« sprach; er polemisierte gegen die katholische Lehre, die sakramentale Vergegenwärtigung Christi sei nur dann möglich, wenn ein rite geweihter Priester der Feier vorstehe. Zweifellos ist dies der wichtigste Streitpunkt, und es darf uns nicht verwundern, daß er sofort benannt wurde, obgleich es im ›Fall Medellín‹ sich gar nicht darum gehandelt hatte.

Die Bestimmungen

a) Dekret

Er wird auch offen im Dekret des Konzils über den Ökumenismus (v. 21. 11. 64) behandelt: hier heißt es in Nr. 22: »Obgleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt haben...« Dies kann nichts anderes heißen, als daß einer evangelischen Abendmahlsfeier die volle Würde und Wirkung abgesprochen werden. Weiterhin warnt das Dekret vor »jeder Leichtfertigkeit und jedem unklugen Eifer...«, die dem wahren Fortschritt der Einheit nur schaden können« (Nr. 22). Das steht im Zusammenhang mit der Mahnung, »die Treue zur Wahrheit« und »die Übereinstimmung mit dem Glauben, den die katholische Kirche immer bekannt hat«, zu wahren. Scheint hier unübersehbar eine Schranke errichtet, über die man nicht weiterkommt, also bereits der ›tote Punkt‹ erreicht, den man neuerdings wieder bei allem ökumenischen Optimismus zitiert, so gibt eine andere Stelle des Dekrets doch den Mut, die Frage der Interkommunion als nicht endgültig erledigt zu betrachten: In Nr. 8 heißt es: »Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die communicatio in sacris (d. h. gemeinsame kultische Handlungen, also vor allem die Eucharistie), die Sorge um die Gnade empfiehlt sie jedoch manchmal«; die Entscheidung in einzelnen Fällen wird der örtlichen, bischöflichen Autorität vorbehalten. Wenn man sich vor Augen hält, daß auch ein gemeinsamer Gebets- und Wortgottesdienst eine ›commu-

nicatio in sacris³ ist, wenn man weiter bedenkt, daß ein solcher inzwischen längst nicht mehr zu den Ausnahmefällen gehört und praktisch nicht einmal mehr von einer bischöflichen Erlaubnis abhängig gemacht wird, wenn man inzwischen erlebt hat, daß gerade gemeinsame Gottesdienste die Einheit im Glauben über alles Trennende hinweg kraftvoll bezeugen und ein mindestens ebenso wirksamer Dienst am Fortschritt der Einung sind wie Diskussionen oder Bibelstudien, dann ist man versucht, sich vorzustellen, daß in nicht allzu ferner Zeit der Satz mit umgekehrten Vorzeichen gelesen werden könnte: »Die Bezeugung der Einheit empfiehlt die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade verbietet sie manchmal«, wobei zu fragen ist, was »Gnade« in dem Satz des Dekrets bedeutet; es scheint sich um den einzelnen Teilnehmer zu handeln, ob er nämlich ein Verlangen nach voller Teilnahme am Gottesdienst der andern Konfession hat oder ob einem Teilnehmer auf diese Weise ein Schaden erwüchse.

b) Directorium

Das am 14. 5. 67, also drei Jahre später, herausgegebene »Directorium«, das Richtlinien zur Durchführung der Beschlüsse über die Ökumenische Arbeit enthält, sagt freilich in Anlehnung an den zitierten Satz: »Wo die Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente fehlt, soll die Mitfeier der getrennten Brüder mit den Katholiken, besonders bei den Sakramenten des Altares, der Buße und der Krankensalbung, untersagt sein« (Nr. 55). Daß hier lediglich von der Zulassung zu unseren Sakramenten, nicht aber von einer gemeinsamen Feier, u. U. unter Mitwirkung eines Geistlichen der andern Konfession, die Rede ist, wird bestätigt durch den unmittelbar folgenden Satz: »Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind (hier haben wir Begriffe des aus dem Dekret zitierten Satzes wieder, d. V.), kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten.« Um jeden Zweifel darüber auszuschließen, daß die Frage allein auf diesen Punkt eingegrenzt ist, heißt es dann: »Ein Katholik aber . . . darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.« Damit ist noch einmal klargestellt, daß die Frage des Priestertums entscheidend ist; von der Möglichkeit, sich wechselseitig gewisse Rechte einzuräumen in bezug auf die Teilnahme am Abendmahl, ist keine Rede; erst recht nicht wird die Frage erwogen, ob eine gemeinsame Abendmahlsfeier unter Beteiligung geweihter und nichtgeweihter Amtsträger möglich sei.³

³ Vgl. die Ansprache Pauls VI. v. 13. 11. 68 in der Audienz für die Mitglieder des Sekretariats für die Einheit der Christen (Mahnungen zum Gehorsam).

1. Selbstdarstellung einer Gemeinschaft

Aber damit ist nicht untersagt weiterzudenken, also auch katholische Überlieferungen, aus denen das strenge Nein zur Interkommunion gefolgert wird, zu überprüfen und auch unaufgebar scheinende Positionen der Dogmatik in die Diskussion einzubeziehen. Ich möchte hier einige Gedanken vorlegen, die auf einer ökumenischen Tagung zweier benachbarter Gemeinden in Frankfurt zur Sprache gekommen sind.

Zunächst müssen wir unterstreichen, daß es einen schwerwiegenden *Grund gegen eine Interkommunion* gibt; das »*Directorium*« formuliert: »Die Feier der Sakramente ist eine heilige Handlung der feiernden Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft selber vollzogen wird und deren Einheit im Glauben, Gottesdienst (cultu) und Leben zum Ausdruck bringt (significat)« (Nr. 55). Eine kultische Handlung ist *Selbstdarstellung* einer religiösen Gemeinschaft. Diese bezeugt dabei die Einheit ihres Bekenntnisses wie auch ihrer Bemühung, entsprechend diesem Bekenntnis »draußen« zu leben (wir beten darum, »ut vita teneant, quod fide perceperunt«). Zu den Bedingungen der Existenz einer Gemeinschaft gehört ihre Geschlossenheit, d. h. ihre Abgeschlossenheit und Unterschiedenheit gegenüber anderen Gemeinschaften. Sobald im Bekenntnis und infolgedessen in der Verfassung und Führung die Einheit verloren ist, kommt es auch zu einer Trennung im kultischen Vollzug. Durch einen Übergang zu gemeinsamem Kult, auch wenn dies nur selten geschähe, würden die Scheidelinien ignoriert oder sogar verwischt. Schon die alte Kirche hat Arkandisziplin gewahrt und durch Türhüter dafür Sorge getragen, daß kein »Fremder«, Ungetaufter, Ungläubiger am Gottesdienst teilnehmen konnte (vgl. Did 14, 2). Sie hat darüber hinaus sich von denjenigen getrennt, die durch ihr unchristliches Leben (Mt 18, 17; 1 Kor 5, 9 ff; Apk 22, 15) oder ihren nachweislichen Irrglauben (Tit 3, 10; 2 Jo 10) die Gemeinschaft in Gefahr brachten; Exkommunikation ist in erster Linie Aufhebung der kultischen Tischgemeinschaft. Ist es nicht vermessen, an einer solchen Tradition, die viel älter ist als die abendländische Kirchenspaltung, zu rütteln und damit einer unabsehbaren Verwirrung und Nivellierung im Grundsätzlichen Vor-schub zu leisten? Dazu ist freilich zu sagen:

Erstens gibt es keine Türhüter und keine Arkandisziplin mehr; sie wäre auch nicht mehr durchzuführen; das bedeutet: unkontrolliert und unkontrollierbar hat an sich jedweder zu unserm Gottesdienst und sogar zum Tisch des Herrn Zutritt.

Zweitens handelt es sich bei Christen eines andern Bekenntnisses nicht um Ungetaufte und Ungläubige, sondern um Glieder am Leib Christi und anerkannte »Brü-

der im Herrn« (Nr. 3); und was ihren Irrglauben angeht, so ist im Blick auf die vom Konzil proklamierte »Hierarchie der Wahrheiten« (Ökumenismus-Dekret Nr. 11) zu fragen, ob Lehرداریenzen im Zentrum oder an der Peripherie des Glaubens liegen; es ist denkbar, jemanden dem rechten Glauben zuzurechnen, der in weniger bedeutsamen Punkten von der katholischen Lehre abweicht oder sie mit anderen Worten auslegt.

Drittens scheint mir der Vorwurf, eine *communicatio in sacris* fingiere eine Einheit, die gar nicht besteht, sei also besonders gefährlich, ebenso die gemeinsamen Wortgottesdienste zu treffen; man muß noch mehr sagen: während ein Abendmahlsgottesdienst gebunden ist an den Text des neutestamentlichen Berichts sowie an die Struktur (danksagende Mahlgemeinschaft; Elemente Brot und Wein), also in besonderer Weise fixiert ist, haben wir es beim Wortgottesdienst, sowohl seiner Ordnung als auch seinem Inhalt nach, mit einer offenen Form zu tun; er enthält, denken wir nur an Textauslegung oder Predigt, bei weitem mehr Risiken als die festgefügte Eucharistie, er kann viel eher Verwirrung anrichten und Schaden stiften, etwa in dem Fall, daß einseitig apologetisch oder in einer anstößigen Terminologie gesprochen würde; dies kann auch durch vorherige Absprachen nicht ausgeschlossen werden. Selbstverständlich liegt eine ähnliche Gefahr sogar beim geschlossenen konfessionellen Gottesdienst vor: immer da, wo ohne textliche Bindung gesprochen wird. Die Frage stellt sich also, ob nicht die Erlaubnis und Förderung ökumenischer Wortgottesdienste eine Inkonzsequenz darstellt gegenüber dem Prinzip der sich im Kult darstellenden Einheit. Warum soll nur die Eucharistiefeier, die ja nicht die einzige Kultform ist, der Forderung völliger Einheit widersprechen?

Viertens: Warum betonen wir die Beziehung zur kirchlichen Gemeinschaft hier so stark, ignorieren sie dagegen bei der Taufe? Daß diese die Aufnahme in eine konkrete (und konkret verfaßte) Kirche ist, stört uns offenbar nicht, da wir sie seit je als gültig anerkennen; im Gegenteil, wir sagen, die Taufe sei ein Fundament unserer Einheit.

2. Anerkennung der Herrschaft Christi

Der kultische Akt ist aber *nicht nur Selbstdarstellung* und Selbstverwirklichung einer geschlossenen Gemeinschaft; eine solche Definition träfe auf den Gottesdienst jeglicher Religion zu. Der christliche Gottesdienst ist, und das hat große Bedeutung, vor allem *Anerkennung der Herrschaft Christi* in Lobpreis und Anbetung. Dies gilt sowohl vom Wortgottesdienst wie von der Eucharistie. Was die letztere vor dem Wortgottesdienst auszeichnet, ist dies: in ihr wird das Testament des Herrn, sein letzter Wille, vollstreckt (»Tut dies zu meinem Gedächtnis!«). Die zur Abendmahlsfeier Versammelten kommen

nicht nur in seinem Namen zusammen, seiner zu gedenken, sondern sind sich bewußt, seinen Auftrag zu erfüllen. Er hat sie zusammengerufen, er ist der Tischherr, er gewährt sich als Speise und Trank. Christus verfügt über dieses Sakrament. Eine Kirchenleitung hat Recht und Pflicht, über seine Gestalt zu wachen, es auch gesetzlich zu ordnen; das heißt aber nicht verfügen im Sinn von Herrschaft. Christus steht über den Konfessionen. Der tragende Grund ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Hoffnung auf völlige Einheit ist gerade das gemeinsame Bekenntnis zu ihrem Herrn. Dieses wird auf unübertreffliche Weise abgelegt im Vollzug des »Sakraments der Einheit« mit Christus, diese innigste *communio* mit ihm. Was nun das nähere Verständnis der Abendmahlsfeier angeht, so kann nicht a priori behauptet werden, hier bestünden fundamentale Differenzen zwischen uns; das Ökumenismus-Dekret sagt von den getrennten Brüdern: auch »sie bekennen bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird« (Nr. 22). Wer diese Gemeinschaft mit Christus redlich sucht in der Feier des Abendmahls, wird durch ihn über die »Bedingungen der Existenz« (Tillich), nämlich die Gespaltenheit in Konfessionen, herausgehoben. Er bekennt denjenigen, der über allem Trennenden steht und allein mächtig ist, die durch die Schuld der Kirche verursachte Trennung zu beenden. Heißt es also nicht, dem Bekenntnis zur Herrschaft und zum Versöhnungswillen Christi widersprechen und die Sinnrichtung dieses »Sakraments der Einheit« verkehren, und heißt es nicht, sich hinter die nicht von Christus, sondern von Menschen errichtete Mauer flüchten, wenn man Interkommunion a limine ablehnt? Ist das strikte Verbot gemeinsamer Abendmahlsfeier mit Berufung auf die noch nicht vollzogene Einigung vereinbar mit dem Willen des Stifters, daß sich diejenigen, die zu ihm gehören, an *seinem* Tisch, also doch an *einem* Tisch versammeln? Wäre Unnachgiebigkeit in dieser Frage nicht eine Demonstration unserer Uneinigkeit, und zwar dem ins Angesicht, der darum gebetet hat, daß wir eins seien oder werden? »Sich gegenseitig ausschließende Abendmahlsgemeinden sind insofern ein Widerspruch, als sie eben dadurch die Herrschaft Christi in Frage stellen.«⁴ Wie alle Sakramente ist auch die Eucharistie eine *Vorwegnahme* des Künftigen und Endgültigen, »pignus redemptionis aeternae«. Sie ist ein Vorzeichen dessen, was wir erhoffen, was noch nicht ist und was werden soll, nicht eine Feststellung dessen, was ist oder was wir erreicht haben. Dieses Vorgreifen auf die Letzten Dinge

3. Zeichen der Hoffnung

⁴ J. BLANK, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus*, in: *Una sancta* 23 (1968) 175.

stellt sich auch in einem andern Zusammenhang dar, den bereits der biblische Einsetzungsbericht enthält (1 Kor 11, 26c); Eucharistie ist *memoria passionis*, aber auch *resurrectionis*. Wir gedenken nicht nur des Leidens und Sterbens für uns, das als Opfer vergegenwärtigt wird, wir werden uns nicht allein bewußt, daß der erhöhte Herr bei uns ist, wir schauen ebenso voraus auf den Tag, da er kommen wird, um alle zu versammeln zum himmlischen Gastmahl. Hier erhebt sich die Frage, ob wir in der Beurteilung der Legitimität von Interkommunion nicht zu einseitig auf Vergangenheit und Gegenwart fixiert geblieben sind. Eucharistie weist auch in die Zukunft. Sie ist ein Zeichen der Hoffnung und eine Bestärkung der Hoffnung. Dieses Zeichen ist uns geschenkt von Christus selber. In der Weise des Vollzugs haben wir immer zu prüfen, ob wir dabei für oder gegen die Hoffnung plädieren; eine Abriegelung oder Vermauerung der Türen gegen den »Bruder in Christus« entspricht weder seiner noch unserer Hoffnung und ist wahrhaftig nicht ermutigend. Die kirchliche Gemeinschaft ist berechtigt und verpflichtet, auch einer »Hoffnung wider die Hoffnung« (Röm 4, 18) Ausdruck zu geben. Die Abendmahlshandlung weist in die Richtung unserer Hoffnung. Dieses Sakrament soll uns stärken auf dem Weg unserer Pilgerschaft; nicht auch auf dem Weg zu unserer Einheit? Damit, daß wir warten, bis die Union institutionalisiert sein wird, damit, daß wir einstweilen nur reden und beten miteinander, tun wir zu wenig. Nicht als ob die Interkommunion der Zauberschlüssel wäre, der unser Gefängnis öffnete. Aber sie wäre zum mindesten, gerade als gemeinsames Tun, eine wichtige Parallele zum gemeinsamen Tun auf sozialem und caritativem Gebiet, zu dem wir längst entschlossen sind und zusammengefunden haben.

4. Priester als Amtsträger

Es hilft nichts, einen wichtigen Punkt, eine schneidende Differenz zu verschweigen, die, wie schon angedeutet, im Hintergrund unseres Problems steht: nämlich die *Lehre vom Ordo*, vom Weihepriestertum. Sie kann hier natürlich nicht entwickelt werden. Es genüge zu sagen, daß der katholische Priester nicht Nachfolger oder »Kollege« israelischer oder gar heidnischer Priester ist. So hilfreich die Unterscheidung zwischen *sacerdotium internum*, zu dem alle Gläubigen gehören, und *sacerdotium externum* ist, den Hinweis des »*Catechismus Romanus*« (II, VII, 24) auf den Stamm Levi sehen wir nicht als überzeugend an. Wir sind uns bewußt, daß der Titel »Priester« vom NT nur Christus zuerkannt und relativ spät auf Kleriker angewendet wird. Der Priester als Amtsträger, als ausdrücklich vom Bischof im Namen der Kirche und damit im Namen Christi Beauftragter, ist zweifellos ein Bevollmächtigter, mit den Rechten aus-

gestattet, die in den Formeln der Priesterweihe aufgeführt werden (»offerendi sacrificium Deo missasque celebrandi...«). Er ist dies alles, wie das Konzil hervorgehoben hat, nur als Diener Christi und der Gemeinde, damit Wort und Sakrament in ihr präsent bleiben. Er ist nicht Inhaber geheimnisvoller Kräfte, Bewahrer wirkmächtiger Formeln, also der Gemeinde der Laien schlechthin überlegen. Seine Überlegenheit, wenn wir einmal diesen Ausdruck wählen dürfen, besteht darin, daß er der Gemeinde in einem besonderen Sinn verpflichtet ist. Zu seinen vornehmsten Obliegenheiten gehört die Eucharistiefeier zu leiten. Sehen wir jetzt von der Frage ab, ob in Ausnahmesituationen, z. B. Zeiten der Verfolgung, wo auf lange Zeit ein Priester nicht erreicht werden kann, auch ein Laie würdig und gültig einer Eucharistiefeier vorstehen könnte oder nicht – kraft eines »Notstandsgesetzes«, wenn wir so wollen. Sehen wir auch einmal ab von der Frage, ob es nicht eine Parallele gäbe bezüglich des für die Taufe entwickelten Grundsatzes, daß gültig jeder tauft, der den Willen hat, das zu tun, was die Kirche tut; das hieße, einen »außerordentlichen« minister sacramenti, also Vorsteher des eucharistischen Mahles zu akzeptieren, wo außerordentliche Gründe vorliegen. Wenden wir uns einer viel einfacheren, aber wohl eher noch bedrängenderen Frage zu, der wir im Ökumenischen Gespräch aus menschlicher Rücksicht gern ausweichen: Was geschieht denn beim evangelischen Abendmahl? Handelt es sich dabei lediglich um einen gutgläubig vollzogenen Ritus, der keine Effizienz hat, es sei denn eine gewisse Wirkung auf das Gemüt? Sprechen wir den evangelischen Christen bzw. Pfarrern das Recht ab, Abendmahl zu feiern? Wohl kaum! Wenn sie sich versammeln im Namen des Herrn, gilt nicht auch ihnen die Verheißung: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich unter ihnen« (Mt 18, 20)? Wenn sie willens sind, den Auftrag des Herrn zu erfüllen, erfüllen sie ihn? Weiter: ist die eucharistische Gegenwart Christi eine stärkere, sozusagen wirklichere und bessere als die Gegenwart des Erhöhten im gemeinsamen Gebet, im heiligen Wort, in der gottgefälligen Tat, in der Seele des Getauften? Oder ist der Unterschied nur in der *Art und Weise* der Gegenwart zu sehen, ist also nicht zu messen?⁵ Zum Sakrament gehören nach klassischer Lehre die Einsetzung durch Christus, die gnadenhafte Wirkung und die Zeichenhaftigkeit (*signum visibile*), die Sinnhaftigkeit, die Bildhaftigkeit mit ihrer Bedeutung. Sind diese drei Elemente im evangelischen Abendmahl gegeben oder nicht? Auch die Lutheraner glauben an eine »wahrhafte«

⁵ Die Lehre, daß es sich um die leibliche Gegenwart handelt, ist bezogen auf den auferstandenen, verklärten Leib. Wie verhält sich dieser zu den übrigen »Weisen der Gegenwart«?

Gegenwart, daß hier nichts vorgetäuscht oder vorgespielt wird, – eine ›wirkliche‹, daß Christus nicht nur in den Vorstellungen der Feiernden, sozusagen nur als Idee, zugegen ist, – und eine ›wesentliche‹ (substantialiter), daß Christus nicht in der raumzeitlichen Gebundenheit seiner materiellen Existenz, sondern ›im Geist‹, in vollkommener Unabhängigkeit und Aktivität, in der keinerlei Erleiden mehr möglich ist, da ist; nicht also, wie die Hostienlegenden und Hostienwunder im Mittelalter nahelegten, mit einem sozusagen verkleinerten Körper, der sich hinter den Akzidentien von Brot und Wein versteckt hält.⁶ Zum Begriff Transsubstantiation wird neuerdings darauf aufmerksam gemacht, daß »das Eigentliche, das Wesentliche der Dinge das für uns ist, was sie... für den Menschen sind und bedeuten«⁷. Dieses Verständnis trägt dazu bei, daß die Konfessionen sich in der Deutung der Gegenwart Christi im Altarsakrament leichter verständigen. Schließlich gibt es im Traktat über die Eucharistie Diskussionspunkte, die dem nichtgeschulten Theologen unverständlich sind und bleiben müssen, subtile Fragen, neugierige Fragen, die der Würde des Mysteriums vielleicht nicht einmal angemessen sind. Wenn wir uns einig wissen mit dem Christen der anderen Konfession, daß wir beim Abendmahl Christi Willen tun und von der Kraft seines Opfertodes gestärkt werden, daß wir seinen geopfert Leib empfangen als geistliche Speise in der Sichtbarkeit des Brotes, gibt es dann noch einen Grund zu sagen, er glaube nicht so wie wir, und deshalb dürften wir ihn zu unserm Tisch nicht zulassen? Fallen Nuancen in der Auffassung vom Opfercharakter der Messe, vom Priestertum und von der Dauer der Gegenwart Christi dann entscheidend ins Gewicht?

5. Vorbedingung einer gemeinsamen Feier

Unbestritten und unbestreitbar ist *unerläßliche Vorbedingung* einer gemeinsamen Eucharistiefeier die Basis eines Verständnisses, das nicht in wesentlichen Punkten auseinanderklafft. Wenn jemand bezweifelt, daß es überhaupt eine Einsetzung durch Christus gibt oder daß die Eucharistie eine sakramentale Handlung ist oder daß Christus Sohn Gottes und für uns gestorben ist oder daß das Neue Testament eine verbindliche heilige Schrift ist, dann ist es nicht möglich, mit ihm zusammen Abendmahl zu halten. Oder wenn Skepsis bestünde demgegenüber, daß man überhaupt Gottesdienst hält und überlieferte kultische Formen und Texte dabei maßgebend sein läßt, dann ließe sich wiederum keine Abendmahls-gemeinschaft vorstellen. Wenn wir nicht eins sind in der

⁶ Sogar Thomas sagt: »tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia ejus« (S. Th. III, 76, 4); jedoch: »nullo modo... localiter« (ibid. 5).

⁷ *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Nijmegen 1968, 385.

Vorstellung von dem, was wir zu tun unternehmen, wenn wir den beim Abendmahl zum Ausdruck kommenden Wahrheiten über Gott, Christus und Kirche nicht voll zustimmen können, hat das bestehende Verbot seinen vollen Sinn. »Man prüfe sich, und dann erst esse man von dem Brot!« (1 Kor 11, 28). Derjenige, der bei der zitierten Ökumenischen Tagung während der Diskussion die Meinung vertreten hatte, Jesus habe mit diesem letzten Mahl nichts anderes gewollt als mit den andern Mählern, die er mit Freunden und Sündern gehalten hatte, und mit seinem Auftrag nichts anderes, als daß wir mitmenschlich leben sollten, war bei der abschließenden Feier nicht zugegen; das war ehrlich und konsequent und hat den Teilnehmern ein ungutes Gefühl erspart. So weit muß auch heute noch Arkandisziplin bestehenbleiben, daß wir demjenigen, der sich nicht zur Wahrheit des Abendmahls bekennt, offen sagen, er möge fernbleiben.

Doch sei hinzugefügt, daß wir nicht Richter des Nächsten, auch nicht seines Glaubens sind und sein dürfen. Auch die katholischen Teilnehmer an einer heiligen Messe werden nicht auf ihren Glauben geprüft; wahrscheinlich gibt es sowohl hinsichtlich der Orthodoxie wie auch der Festigkeit und Intensität des Glaubens beachtliche Unterschiede. Es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß mancher Protestant unserer Kirche innerlich näher steht als dieser und jener Katholik. Warum also im einen Fall ein striktes Verbot, im andern Fall eine bedenkenlose Erlaubnis der Kommunion? Die vom Apostel geforderte Selbstprüfung gilt in jedem Fall; sollte sie durch obrigkeitlichen Spruch ersetzt werden? Solange nicht das Gegenteil erwiesen ist, dürfen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß evangelische Christen unseren Glauben an die Eucharistie teilen, und wir sollten diesem Glauben so gut trauen wie dem Apostolicum, das sie mit uns beten, und ihrer Taufe.

Noch ein ›Kasus‹

Wie also entscheiden, wenn nach einer Ökumenischen Tagung, die sich mit der Theologie des Abendmahls befaßt hat, vom weit überwiegenden Teil des Kreises der Wunsch nach einer gemeinsamen Abendmahlsfeier laut wird? also nach dem Vollzug dessen, was in theoretischen Erörterungen als gemeinsamer Glaubensbesitz erkannt worden ist, nach der Bezeugung der Gemeinschaft in Christus? Genügt es zu sagen: die Zeit ist nicht reif, denn die kirchliche Obrigkeit hat Verbote erlassen, also trennen wir uns und feiern jeder ›seine‹ Eucharistie?

Aber weiter: auf welche Weise sollten die Geistlichen der beiden Konfessionen teilnehmen? Müßte man darauf bestehen, daß unter allen Umständen der katholische Priester den Vorsitz, zum mindesten nach dem Wort-

gottesdienst, übernimmt? Oder könnte man einräumen, daß aus triftigem Grund der evangelische Pfarrer das Dankgebet über Brot und Wein und den Einsetzungsbericht spricht?

Lösungsversuche

Dieser Kasus dürfte sich in Zukunft des öfteren ereignen, und man sollte an seiner Lösung arbeiten, damit nicht in Überraschung und vielleicht bloß aus Opportunität gehandelt wird. Mit einem schlichten »Unmöglich!« ist wohl nicht das letzte Wort gesagt. Rein menschlich würden wohl die meisten dazu neigen, den evangelischen Mitbruder als Partner anzusehen und nicht durch Aberkennung seiner Vollmacht zu degradieren. Allein uns hindert die katholische *Dogmatik*.⁸

a. Dürfen wir sie *neu interpretieren*? Dabei mag vor allem helfen die Rückbesinnung darauf, daß die *Konsekration* nicht mittels einer *Formel* geschieht, die auszusprechen nur einer bestimmten Klasse innerhalb der Christenheit vorbehalten ist. Thomas: »Minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit nisi quod proferat verba Christi« (*S. Th.* III, 78, 1). Die »Konsekrationsformel« ist eingebaut in die eucharistia, die konsekrierende Danksagung; sie ist ein Stück Evangelium. Dieses vortragen heißt, das Wort Gottes verkündigen, nicht aber: mit einem Formular umgehen, um einen wunderbaren Effekt hervorzu-
bringen. Das ist das eine.

b. Ein zweites: Paulus hat der eucharistischen Tischgemeinschaft präsiert wie auch wohl *Presbyter* oder *Episkopen*, ohne in unserem Sinn ordiniert gewesen zu sein. Bei Paulus, der uns den ältesten Bericht überliefert hat (in 1 Kor 11), wird nicht einmal vom Vorsteher des Mahles gesprochen, so sehr liegt der Nachdruck darauf, daß der Herr selbst handelt. Ordination durch Handauflegung wurde zunächst wohl nur in judenchristlichen Gemeinden geübt.⁹ Presbyter gibt es in hellenistischen Gemeinden zunächst nicht.

c. Was die *Bevollmächtigung der Apostel* (von ihnen spricht allein der Lk-Bericht!) angeht – Markus spricht von den Zwölfen, Mt 26, 17 ersetzt ebenso wie V. 26 die Zwölf durch »Jünger« – so muß beachtet werden, daß die Zwölf zunächst das neue Israel repräsentieren sollen, sie sind »Volk Gottes« in nuce, der innere Kreis der Jüngerschaft. Ist mit dem Auftrag Jesu »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« nicht in erster Linie die gesamte Kirche angeredet, die dann den Auftrag vollführt durch den je von ihr bestellten Amtsträger? Daß (Mt 28, 16 ff) auch der Taufbefehl nur an die Apostel ergeht, hat die Dogmatik nie gestört! Wenn wir eine spezielle Bevollmächtigung der Apostel als Klasse aus den Texten lesen,

⁸ Vgl. Trid. sess. XXII; *Catech. Rom.* und *CIC*, c. 802.

⁹ Vgl. H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 478 ff.

dann müssen wir auch zugeben, daß ihre Nachfolger im strengen Sinn nicht die Priester, sondern die Bischöfe sind. Wenn die Bischöfe an diesem ihrem Amt die Priester durch Ordination teilnehmen lassen, warum könnten sie nicht in Einzelfällen auch andere delegieren? Doch sind wir damit bei juristischen Kategorien der Rechtsbefugnis und Gültigkeit, die wir nicht als die einzigen Maßstäbe an das Mysterium anlegen dürfen. Bezeichnend, daß das Tridentinum von potestas »aliqua« (D961), der »Catechismus Romanus« von »vis et potestas« spricht.

d. Für unser Problem nicht ohne Belang ist der berühmte antiochenische Zwischenfall (Gal 2, 11 ff), bei dem es sich nach neueren Erklärern (Loisy, Cornely, Althaus, Schlier, Blank) nicht um die Trennung Petri von profaner Tischgemeinschaft oder der sogenannten Agape gehandelt hat, sondern um Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft mit den Heidenchristen. Paulus widersteht ihm deshalb »ins Angesicht«, weil er in solchem Verhalten eine äußerste Gefahr für die Kirche sieht, »die Preisgabe der Tatsache, daß die Menschen nicht von der rechtmachenden Leistung, die das Gesetz fordert, leben, sondern von der Selbsthingabe des Kyrios Christus. Es war ein fundamentaler Angriff auf die Gnadenordnung, in der die Kirche lebt...«¹⁰ Diese Briefstelle ist von überraschender Aktualität. Allen, die ökumenische Kontakte pflegen mit dem Ziel, den Prozeß der Einigung voranzutreiben, drängt sich auf: »Wie hat überhaupt gerade das Abendmahl absurderweise zum Schibboleth der Trennung statt zum Vereinigungsmahl von Getrennten werden können?«¹¹ Jeder Bruder, der aus irgendeinem Grund außerhalb der Tischgemeinschaft steht, ist eine beunruhigende Frage, die es nicht zur Selbstzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen kommen lassen darf.«¹²

Schlußbemerkung

Nicht mit Sprüngen, sondern nur mit Schritten kommen wir auf diesem schwierigen Terrain weiter. Niemand wird jetzt schon befürworten, man könne oder solle Großgemeinden zu gemeinsamen Abendmahlsgottesdiensten, vielleicht sogar regelmäßigen, zusammenführen. Ein besonderer Fall aber ist ein gemeinsamer Kirchentag, vorausgesetzt, daß auf ihm das Abendmahl erörtert und Übereinstimmung in fundamentalen Aussagen festgestellt werden kann. Ein besonderer Fall ist die Zusammenkunft von ernsthaft um Schrift und Dogma bemühten Christen, die den Wunsch haben, die Einheit ihres Abendmahlsverständnisses auch im Tun zu bezeugen.

¹⁰ H. SCHLIER, zur Stelle, zit. bei J. BLANK, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus*, in: *Una sancta* 23 (1968) 181.

¹¹ H. CRÖNERT, *Für eine katholisch-evangelische Abendmahlsgemeinschaft*, in: *Una sancta* 23 (1968) 56.

¹² J. BLANK, a. a. O. 182.

Und ›last not least‹ der wahrhaftig nicht seltene Fall konfessionsverschiedener Ehen, deren Partner an die eigene Kirche gebunden sind und bisher sich von der vollen Teilnahme am Gottesdienst des andern ausgeschlossen wissen. Wenn man ihnen schon zubilligt, daß sie gemeinsam beten und gemeinsam den Gottesdienst besuchen und so ihre eheliche Gemeinschaft auch religiös bekunden, warum sollen sie gerade durch das ›Sakrament der Einheit, der Liebe und des Friedens‹ voneinander geschieden bleiben? Zwar halten auch nichtkatholische Gemeinschaften untereinander keine Abendmahlsgemeinschaft, aber die Situation hat sich durch Uppsala 1968 verändert; nur wenige haben sich von der gemeinsamen Feier ausgeschlossen, wohl vor allem aus dem Zweifel, ob sie im Verständnis des Sakraments übereinstimmen. Der Satz »Primum in intentione ultimum in executione« scheint mir auf die Interkommunion nicht anwendbar. So bestechend der Gedanke ist, das Abendmahl sei gerade darum, weil es die Herzmitte der kirchlichen Gemeinschaft ist, das erst am Ende stehende Ziel und sozusagen der Lohn für unsere Mühen, so irreführend ist er: wir müßten uns dann folgerichtig auch innerhalb der Konfession auf echt jansenistische Weise so lange von diesem Sakrament fernhalten, bis wir uns würdig fühlten. *Dieses Brot ist für die Hungernden da, nicht für die Gesättigten.* Die Eucharistie ist zwar eine Gipfelung (culmen), aber auch eine wirksame Hilfe für den Anstieg. Sie enthält einen Appell zum Frieden und zur Einheit, den nur derjenige voll aufnimmt, der, statt nachzudenken und zu disputieren, die geforderte Einheit im Rahmen des irgend Möglichen vollzieht und tut. Der Vollzug schenkt Erfahrungen und Erkenntnisse, die anders überhaupt nicht zugänglich werden.

H. Gollwitzer schrieb bereits 1957: »Die vielfältigen Weisen überkonfessioneller Zusammenarbeit und die gegenseitige Anerkennung als christliche Gemeinschaften im Ökumenischen Rat bedeuten eine unaufhaltsame Relativierung der Konfessionsgrenzen und stellen die Verantwortbarkeit der bisherigen gegenseitigen Exkommunikation in Frage.«¹³

Roberto Tucci, der römische Jesuit, hat in Uppsala gesagt: »Wie sich die Institutionen, die die gemeinsame Suche nach der Einheit fördern sollen, auch entwickeln mögen, es kommt in erster Linie darauf an, daß das vereinte Bemühen fortgeführt wird und wir *gemeinsam all das tun*, was wir nicht aus Gewissensgründen getrennt tun müssen.«

Gregor Siefer

Der Priester –
ein geweihter Mann?
(2. Teil)*

III. Welche

Konsequenzen lassen
sich daraus für die
Ordination ziehen?

Tradition im Ritus

›Weihe‹ ist nach der Definition des ›Lexikon für Theologie und Kirche‹ ein »Ritus, mit dem eine Person oder eine Sache in den Dienst Gottes gestellt wird.«²⁹ Wenn man bedenkt, welche Assoziationen Begriffe wie Weihrauch, Weihwasser usw. in der Öffentlichkeit heute wecken, dann ist es nicht unverständlich, daß mancher Priester selbst heute lieber von ›Ordination‹ als von ›Priesterweihe‹ redet. Die – in bezug auf einige christliche Kirchen – durchaus richtige Formaldefinition verdeckt in ihrer Eleganz nämlich eine Besonderheit, die gerade das Priester- und Predigeramt in den christlichen Kirchen auszeichnet. Es ist keineswegs die ›Weihe‹ selbst, Akte dieser Art gibt es auch in der profanen Alltagswelt genug. Aber eine analoge Definition für all die ›Weihen‹, die am neuen Stück Autobahn, bei der Taufe (!) eines Schiffes oder bei der Eröffnung eines neuen Kaufhauses zelebriert werden, müßte lauten: »ein Ritus, mit dem eine Sache in Dienst gestellt wird«. Der entscheidende Unterschied: immer und ausschließlich sind diese Akte auf Sachen bezogen. Nirgendwo sonst aber in unserem Kulturkreis gibt es eine Weihe junger Erwachsener in einem der Ordination vergleichbaren Sinn, da auch die Vereidigung von Staatsbeamten, Soldaten oder Sportlern zur Olympiade den Charakter einer Selbstverpflichtung trägt, in keinem Fall aber diesen Grad von passiver Hinnahme erreicht, wie er etwa in der Zeremonie der Handauflegung zum Ausdruck kommt. Das Problem, das sich damit stellt, ist die Frage, bis zu welchem Ausmaß Tradition im Ritus ein Selbstwert sein darf und soll, wieweit man das Symbol für Kontinuität und Identität der Kirche mit sich selbst überziehen kann, ohne zu bedenken, daß man diese Tradition u. U. teuer bezahlen muß, wenn z. B. diejenigen wegbleiben und sich andere Berufschancen suchen, die bei sinnvoller Anpassung der Ordinationsriten durchaus zum Priesteramt bereit wären. Es scheint so, daß man häufig noch übersieht, daß Traditionen eben nicht nur auf die Dauer positive Erfahrungen kumulieren, sondern in einer sich wandelnden Gesellschaft auch Hindernis für die Verwirklichung eben dessen sein können, was sie symbolisch zum Ausdruck bringen wollen. Die Herausstellung der Tatsache, daß die Handauflegung ein – im wörtlichsten Sinn – Unikum in unserem Kulturkreis ist oder der Hinweis, daß – auch im neuen Ritus – die Beziehung des Priesters zu seinem Oberen auf das Gelöbnis von ›Ehrerbietung und Gehorsam‹ reduziert bleibt, laufen nicht unbedingt auf ein Plädoyer für einen eifertigen Verzicht auf derartige Gesten und Texte hinaus, um durch viel-

* Der 1. Teil (Kapitel I und II) des Beitrags ist in Heft 1 dieses Jahrgangs erschienen.

²⁹ LThK X, 980.

leicht attraktivere Zeremonien die Priesterseminare wieder zu füllen. So simpel und leicht zu steuern sind die Zusammenhänge sicher nicht. Wenn man unterstellen darf, daß das geltende Verständnis vom Priesteramt eine brennpunktartige Konkretion in den Texten und Zeremonien des Ordinationsritus erfährt, dann lassen sich von hier aus gewisse Rückschlüsse auf die Art und Weise der Situationsbeurteilung durch den Kirchenapparat, aber auch – angesichts des Rückgangs der Meldungen zum Priesteramt – auf die Beurteilung durch die potentiell dazu Berufenen ziehen. Trotz einiger Kürzungen, Glättungen und Anpassungen des neuen Ritus gegenüber dem alten läßt sich insgesamt wohl ohne Widerspruch sagen, daß der Akt der Priesterweihe – in der Intention wie in der Sache selbst – heute um einige Grade mehr den Leitlinien des Zeitbewußtseins zuwiderläuft als irgendwann seit den Tagen Konstantins. Die Folgen davon – das Sinken der Nachwuchszahlen – haben jenen Trott von guten Sitten und alten Gewohnheiten abrupt unterbrochen, nach denen in manchen Familien und einigen Berufen zweite oder dritte Söhne zum Priesteramt einfach bestimmt waren, wodurch in einem eingespielten ›do-ut-des-Mechanismus‹ der Apparat mit Klerikern versorgt wurde, die eben dadurch auch selber versorgt wurden. Der Zerfall dieser Gewohnheiten isoliert das Amt in doppelter Weise: es wird weniger Priester geben, und die Wahl dieses Weges wird als noch absonderlicher gelten bei der großen Mehrheit jener, die sich für ›richtige‹ Berufe entscheiden.

Selbstverständnis der Kirche

Diese Entklerikalisierung der Kirche – weniger aus Einsicht, sondern weil die Kleriker aussterben – stellt und beantwortet zugleich jene entscheidende, seit Jahrzehnten schon in der Kirche diskutierte Frage nach ihrem Selbstverständnis in der Gegenwart: Volkskirche und Ordnungsmacht, assoziiert den Spitzen von Staat, Parteien und wirtschaftlichem Management, oder aber Kirche in der Vielfalt individueller Ausprägungen, mitten in der Welt ohnehin, sichtbar repräsentiert in der Glaubwürdigkeit einzelner Menschen.³⁰

Von hier aus ist dann auch zu fragen, ob die Riten der Ordination (und damit das geltende Verständnis des

³⁰ Bei der Beschreibung dieses anderen Verständnisses von Kirche, das man einer etablierten Institution Kirche gegenüberstellen müßte, fehlen logischerweise die Begriffe, da es sich ja eben nicht um konkurrierende Apparate, Gruppen oder ›Lager‹ handelt, die kontradiktorisch beanspruchen, ›die‹ Kirche zu repräsentieren. Darum sind auch Begriffe wie ›Kirche der Armen‹ oder ›Kirche der Revolution‹ nur zeitbedingte Spiegelungen des status quo, vielleicht notwendig, um durch eine extreme Konfrontation den status quo überhaupt erst einmal ins Bewußtsein zu bringen, von dessen Änderung man dann die Änderung der Verhältnisse selber erwartet.

Das Charisma in der Kirche

Ordination der Frau

Amt) derart an die Kodifikation bestimmter historischer Entwicklungszustände gebunden bleiben müssen, daß es geradezu zu Überlagerungen von funktional divergierenden Traditionsformen kommt, die eben dadurch – durch das strikte Festhalten wider alle Einsicht – ex post quasidogmatischen Charakter bekommen.³¹ Das gilt nicht nur für die Ordines minores als Bedingung für den Empfang des Sakraments der Priesterweihe, sondern noch viel mehr für die Definition der Sakramentalität der Priesterweihe selbst.³²

Für die Zukunft aktuell werden dürfte immer mehr die Frage, ob überhaupt und wenn, unter welchen Bedingungen, Charismatiker, die also nur qua Person in der Gemeinde wichtige Funktionen erfüllen – und damit schon realisiert und bewährt haben, wofür der junge Amtskandidat eigens »geweiht« wird – ob diese Menschen dann eben nachträglich zum Priesteramt zugelassen werden sollen.

Überlegungen und Forderungen dieser Art setzen eine ganze Flut neuer Fragen frei, unter denen die Tatsache, daß das Charisma nicht nur bei Männern und schon gar nicht nur bei unverheirateten Männern aufbricht, gar keine Frage mehr ist. Aber auch die Ordination selbst würde in bezug auf das, wofür ordiniert wird, entscheidend verändert. Denn die Befähigung zum Dienst, ja die Leistung der Aufgabe selbst, läge bereits vor, und damit gewänne die Ordination mehr den Charakter einer »Belohnung« und verlöre den der fast magischen Beschwörung, mit der die notwendige »Amtsgnade« herabgefleht wird, ein Bemühen, das ja nicht immer vom erhofften Erfolg gekrönt ist. Die sich abzeichnende Praxis, hierfür das Amt des Diakons zu reservieren, dürfte auf jeden Fall ein sehr fragwürdiger Kompromiß gegenüber dieser Situation sein, zumal wenn es sich einbürgern sollte, als »Charisma« die Besetzung irgendwelcher Positionen in der kirchlichen Beamtenschaft zu definieren. Die Frage nach der Ordination der Frau würde dadurch nur verschärft, denn Elisabeth Gössmann fragt in dieser Hinsicht sicher zu Recht, »ob etwa die

³¹ Vgl. H. KÜNG, *Thesen zur apostolischen Sukzession*, in: *Concilium* 4 (1968) 248–251, bes. 249.

³² Das ist hier nicht Thema und im übrigen läßt sich von der Soziologie her dazu auch wirklich nichts sagen. Es läßt sich nur feststellen, wie mühselig und verquält – und dennoch kaum überzeugend – die theologischen Argumentationen in dieser Hinsicht sind (vgl. *LThK* VII, 1216–1217). In diesem Zusammenhang sind allerdings die Überlegungen zur möglichen Umstufung in der Rangordnung der Sakramente von einer über die Theologie hinausgehenden Bedeutung, da mit einer – exegetisch gerechtfertigten – Heraushebung von Taufe und Eucharistie eine sehr entscheidende Annäherung an die reformatorischen Kirchen erfolgt. – Vgl. Y. CONGAR, *Die Idee der sacramenta maiora*, in: *Concilium* 4 (1968) 9–15, bes. 13.

Männer eine besondere Amtsgnade für diejenigen Dienste in der Kirche brauchen, welche die Frauen aufgrund ihres Menschseins und Christseins ebensogut verrichten können!«³³

Im Zuge der erzwungenen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern dürfte sich dies Problem im Maße des Ausbleibens männlichen Priesternachwuchses in einer sich weiterhin versachlichenden Leistungsgesellschaft ähnlich pragmatisch lösen wie im Bereich der Krankenversorgung, wo immer mehr Funktionen, die einst eifersüchtig als Privilegien dem Arzt reserviert waren, in den Aufgabenbereich der Schwester abwandern. Das Standardbeispiel aus dem Bereich der Liturgie selbst ist der Akt der Taufspendung, der – im Notfall – von jedem Menschen, also auch von Frauen, geleistet werden kann. Gegenüber einer sich allzustark an historische Tradition und juristische Kodifikation bindenden Liturgie wird dann freilich die Normalität des Alltags in einer dynamischen Gegenwart zu einer Kette von Notsituationen und Ausnahmefällen. Ob es allerdings noch sehr sinnvoll ist, sich auf dieser umwegigen Argumentation des Erlaubt-seins seines Handelns zu versichern, bleibe dahingestellt.

Das dahinterliegende Problem zeigt sich allerdings nur selten am einzelnen, gerade debattierten Sachverhalt, denn es liegt in der an die Art der Autoritätsbegründung reichenden Frage, ob es sich die jeweils herrschende Gruppe (in diesem Fall die Männer) glaubt leisten zu können, innerhalb ihrer Argumentation zuzugeben, daß sie in der Sache unrecht gehabt hat. Hier zeigt sich die ganze Schwäche dieser Autoritätsstruktur, die sich selbst weit über alle dogmatischen Definitionen hinaus an die Illusion der eigenen Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit gebunden hat, eine Illusion, die durch die Wirklichkeit des Alltags immer deutlicher und immer sichtbarer für alle zerstört wird.

Zusammenfassung:

1. Der Ordinationsritus (und der sich daran anschließende Lebensstil) müßte in Beziehung zu den realen und erfüllbaren Funktionen des Priesters stehen. Das heißt nicht nur Abbau und Reduktion, aber Hinauswurf der ›falschen Würden‹ (zu denen sicher der Titel ›Hochwürden‹ gehört).
2. Das Besondere an der Ordination ist es in unserem Kulturkreis, daß nicht eine Sache, sondern erwachsene

³³ *Concilium* 4 (1968) 292. Neben dem hier zitierten Aufsatz ›Die Frau als Priester‹ (S. 288–293) vgl. auch die Stellungnahme derselben Verfasserin in: *Wort und Wahrheit* 23 (1967) 358 f. Eine konträr entgegengesetzte Ansicht vertritt I. F. GÖRRES, *Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen*, in: *Christlicher Sonntag* 17 (1965) 197–199.

Menschen geweiht *werden*, und zwar zu einem Amt ausdrücklich zweiter Ordnung.

3. Es ist von daher zu fragen, ob man dann nicht lieber die Ordination zu einem Sakrament ›zweiter Ordnung‹ machen sollte, was einerseits an die reine Installation erinnert, anderseits die Situation in den anderen christlichen Kirchen berücksichtigt und obendrein exegetisch eher zu belegen ist.

4. Ungelöst bleibt zumindest bisher das Problem des Charismatikers, und zwar in mehrfacher Hinsicht: zunächst, ob eine Ordination überhaupt sinnvoll oder gar erforderlich wäre, sodann, unter welchen Bedingungen ›Charisma‹ erkannt, definiert und anerkannt würde, und schließlich, wie anders dann der Ritus der Ordination aussehen müßte. Denn nur dies scheint klar zu sein, daß der Charismatiker nicht unter der Rubrik ›Spätberufener‹ einzuordnen ist. Ebenso fragwürdig ist schließlich die nachträgliche Diakonatsweihe.

5. Mit der Betonung der realen Funktion des Priesteramtes wäre auch die Frage der ›praktischen Berufsausbildung‹ der Theologen zu bedenken. Das würde einerseits die tragischen Konsequenzen eines Berufungsirrtums besser lösen können (durch Entlassung in den gelernten Beruf), anderseits die charismatische Berufung ›eines Berufstätigen‹ nicht in das etwas sensationelle Licht des Weekendpriesters bringen, weil dann Normalfall wäre, was heute die Ausnahme ist.

6. Notwendig erscheint (auch im Ordinationsritus) die Berücksichtigung des Wandels der traditionellen Autorität (Befehl – Gehorsam) zur funktionalen Autorität, die sich durch Leistung ausweist (und nicht durch die Behauptung, man habe immer recht gehabt). Denn real wird die Hierarchie zunehmend zu einer Illusion. Soziologisch ist der Bischof nicht mehr als der Vorgesetzte seiner Priesterschaft mit – wie man hinzufügen darf – auch dort abnehmender Chance, bei ihr Gehorsam zu finden.

7. Der verheiratete Mann übernimmt unter immer häufiger eintretenden Notsituationen Funktionen, für die von der Ordination her an sich nur der Priester bestimmt ist. Damit kommt es zu einer unmittelbar liturgischen Relativierung des Priesteramtes.

8. Ähnliches gilt auch für die Frau, die als Priesterin dem Ethnologen und Anthropologen durchaus geläufig ist. Anderseits ist zu beobachten, daß in unserem Kulturkreis auch dort, wo Frauen ordiniert sind (in einzelnen evangelischen Kirchen Nordeuropas), ihre faktische Tätigkeit mit ähnlichen Hemmnissen belastet ist wie dort, wo sie gar nicht erst ordiniert werden. Das hat eine Reihe sozialhistorischer Gründe, die durchaus aus der Geschichte der christlichen Kirchen bekannt sind. Die Ar-

gumente in diesem Bereich sind meistens ebenso emotional wie irrational und deuten nur an, daß wir auch heute unsere patriarchalistisch-manichäische Vergangenheit noch nicht überwunden haben.

Vorschläge

Je nach eigener Position und Intention wird man die mit dem neuen Ordinationsritus durchgeführten Änderungen als zu weitgehend, genügend oder noch nicht genügend beurteilen. Unabhängig von der Frage, ob und in welchem Ausmaß eine Anpassung überhaupt gut und notwendig sei, und ebenso unabhängig von der Frage, wie weit soziologische Erkenntnisse sich überhaupt unmittelbar in liturgische Riten und Kulte übertragen lassen, möchte ich in Konsequenz der dargestellten Überlegungen nur sechs Vorschläge machen.

1. Die Kirchenoberen sollten noch mehr als bisher zurückhaltend sein bei der Zulassung zur Ordination und sich auch nicht durch den zunehmenden Priestermangel dazu verleiten lassen, Kandidaten zu früh zu weihen und damit nach wie vor auf ein Leben und einen Lebensstil zu verpflichten, den die Betroffenen im Alter der Weihe meist nicht übersehen können, zumal das Priesteramt heute nicht mehr den traditionellen Schutz und die psychologischen Stützen hat, die es noch vor einer Generation gegen einen Großteil der heute offen geäußerten Kritik abschirmten.

2. Zu fördern wäre deshalb vor der Ordination die Ermöglichung eines freien Zusatzstudiums in verwandten Fächern (Pädagogik, Psychologie usw.), wenn möglich mit Abschluß. Das würde die Fachqualifikation der zu Ordinierenden zumindest in *einem* nicht-theologischen Bereich verbessern, vor allem aber dem Kandidaten die wirkliche Freiheit in der Wahl seines Weges geben (abgesehen davon, daß er dann zwei Jahre älter ist).

3. Nicht nur heute, sondern in Zukunft immer wird es notwendig sein, auf eine sinnvolle Realitätsbindung der Weihetexte zu achten, was in einer sich wandelnden Gesellschaft die Konsequenz einer ständigen Kontrolle, Überprüfung und zumindest häufigeren Textänderung als bisher einschließt. Die Sicherheit und Stabilität des Priesteramts werden zu allerletzt durch die starre Tradierung seines Ordinationstextes und seiner Installationsregeln garantiert.

4. Man sollte sich in einem sicher sehr langwierigen Prozeß der Bewußtseinsveränderung zu einer deutlichen Korrektur der Priesteramtsvorstellung, des Priesterbildes entschließen. Dabei dürften natürlich auch die Fragen, ob nur der Mann oder nur der Mann ohne Frau zum Priesteramt zugelassen werden sollte, nicht ausgeschlossen werden. Gerade für den Problemkreis des Frauenpriesteramts und des Zölibats gibt es nicht nur theologi-

sche Argumentationen, die man sich bei einer Korrektur der gegenwärtigen Praxis durchaus zumuten könnte, zumal sie keineswegs alle für das Frauenpriestertum und gegen den Zölibat sprechen.

5. Man sollte sich, besonders unter den Lehrenden und Predigenden, zu einer ebenso langwierigen Korrektur des allgemeinen Sprachgebrauchs entschließen und vor allem auf die Begriffspaare verzichten, die den Priester dem ›Gläubigen‹ oder den Priester dem ›Laien‹ und den ›Geistlichen‹, ja wem denn (dem Fleischlichen?) gegenüberstellen. Die Beschränkung auf Name und Funktion bei der Beschreibung eines Individuums (Pfarrer Meier oder Lehrer Müller) würde sicherlich in manchen Fällen das Amtspriestertum des einzelnen nicht erkennen lassen (denn Lehrer Müller könnte ein ›geistlicher Religionslehrer‹ sein), aber gerade dieser Verzicht auf die Heraushebung des geweihten Amtspriesters in jeder Situation würde etwas vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen real werden lassen, abgesehen davon, daß derselbe Prozeß sich in der Angleichung der Kleidung, der Sprache und der Umgangsformen bereits vollzieht.

6. Man sollte sich nicht scheuen, einer allmählichen Umwandlung der Autoritätsstruktur auch innerhalb der Kirche Raum zu geben und diesen Wandel auch im Ordinationsritus noch stärker sichtbar werden zu lassen. Der gute Glaube, daß die Kirche auseinanderbräche, wenn das praktizierte Schema der hierarchischen Bevormundung aufgegeben würde, ist letzten Endes nur eine Folge von Wirklichkeitsblindheit.

Damit stehen wir letzten Endes wiederum vor der zentralen Frage, ob in der Gegenwart Priester überhaupt noch nötig sind, also vor jener Frage, die über die Existenz oder Nichtexistenz der etablierten Kirche selber entscheidet. Doch die Würdenträger unserer Amtskirchen dürfen beruhigt sein. Denn nach einer zunächst sehr zynisch klingenden, aber die soziale Verflechtung der religiösen Systeme sehr sachlich und treffend kennzeichnenden Bemerkung des Tübinger Soziologen Günter Kehr sind »die Überlebenschancen von Religion und Kirche in unserer Gesellschaft . . . gesichert, solange jeder glaubt, daß der andere sie benötige«³⁴.

Sucht man nach etwas trostvolleren Formulierungen, dann findet man unter der recht zahlreichen Literatur zu diesem Thema nur wenige Texte, die einerseits realitätsnah genug sind und andererseits diejenigen Elemente enthalten, die meiner Meinung nach für die Zukunft des Priesteramtes lebensnotwendig sind: Vernunft und

Existenzfrage
der etablierten
Kirche

³⁴ *Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters*, München 1967, 192.

Glaubwürdigkeit. Kardinal Suhard, in den ersten Nachkriegsjahren Erzbischof von Paris, beschrieb das Wesen des Priestertums in der Welt von heute als den Auftrag, »zu leben in einer Weise, die unverständlich wäre, wenn Gott nicht existierte«³⁵.

Ein Hauch dieses Geistes ist auch im neuen Ordinationsritus zu entdecken, in dem nicht nur gekürzt und abgebaut wurde, sondern auch phantasielose durch sinnvollere Texte ersetzt worden sind. Einer davon lautet – bei der Übergabe von Patene und Kelch an den Weihesakandidaten: »Erkenne, was Du tust, ahme nach, was Du vollziehst. Laß Dein Leben geprägt sein vom Geheimnis des Kreuzes des Herrn.«³⁶

Das klingt nach einem schönen Schlußwort. An der Tatsache, daß der Priester – *der* (bislang) repräsentative Amtsträger in der Kirche – in der modernen Gesellschaft ein Fremdling ist und bleibt, wird auch eine solche Verdeutlichung im liturgischen Ritual nichts ändern, im Gegenteil. Doch wenn dieser Appell nicht nur von denen, an die er gerichtet ist, sondern auch von denen, die ihn aussprechen, wirklich ernst genommen und auch in ungewohnten Situationen selbst realisiert wird, dann allerdings besteht die Chance, daß der Sinn einer derartigen Berufswahl auch denen einsehbar und – im Zeugnis eines einfachen aber wahrhaftigen Lebens – vielleicht sogar verständlich wird, die sich selbst ganz anders entscheiden. Dann – und nur dann – wäre die Reform auch der Ordinationsliturgie nicht nur ein Ventil zur Beschwichtigung unruhig gewordener Seminaristen, sondern ein kleines Wegstück zur bitter notwendigen Erneuerung der Kirche.

³⁵ *Les Prêtres dans la Cité*, Paris 1949, 49.

³⁶ Der Gesamttext bei der Überreichung von Kelch und Patene lautet: »Nimm hin die Gaben des heiligen Volkes als Opfergabe für Gott. Erkenne, was du tust; ahme nach, was du vollziehst. Laß dein Leben geprägt sein vom Geheimnis des Kreuzes des Herrn.« – Im alten Ritus stand an dieser Stelle: »Accipe potestatem offerre Sacrificium Deo Missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis. In nomine Domini.« (Empfange die Gewalt, Gott das Opfer darzubringen und Messen zu feiern für die Lebenden wie für die Verstorbenen, im Namen des Herrn.) Übrigens stand der wichtige mittlere Satz des neuen Textes (Erkenne, was du tust; ahme nach, was du vollziehst!) bereits im alten Ritus, allerdings in einem den Sinnbezug völlig verändernden, anderen Zusammenhang: bei der – im neuen Ritus ganz weggefallenen – »Belehrung der Weihesakandidaten«, und zwar bei der Einschärfung des Keuschheitsgelübes.

Die Kirche und ihre Probleme*

Das große Problem der Theologie der letzten Jahre liegt primär in der nüchternen Feststellung der Unverständlichkeit des Glaubens, vor allem des überlieferten Glaubensinhalts, für die Menschen von heute. Das gilt nicht nur für die katholische Glaubensverkündigung, sondern ganz allgemein für alle christlichen Kirchen. Sie alle ringen mit demselben Problem: dem Problem der Hermeneutik, der dem Evangelium treu bleibenden, aber dem 20. Jahrhundert verständlichen Übersetzung des Wortes Gottes.

Das große Problem ist nicht das der strukturellen Entwicklung der Kirche, sondern die Tatsache, daß – der christlichen Botschaft zufolge – Gott, Christus, die Kirche den Anspruch haben, das Heil der Menschen zu sein, während die Welt, gebückt unter großen Sorgen, immer mehr an der Kirche, an Christus und Gott vorbeigeht. Die introvertierte Haltung der Kirche, die sich jahrhundertlang gegenüber einer zunehmend »Welt-werdenden« Welt verteidigte, hat zur Folge, daß die Kirche und die Religion für die heutigen Menschen irrelevant geworden sind. Das neue Modewort »relevant« oder »nicht relevant« mag einem Slogan gleichen, es drückt auf jeden Fall sehr gut aus, wie die Menschen von heute die Kirche und die Religion beurteilen: Was habe ich davon? Was sagt sie mir? Und damit ist keineswegs gemeint, daß etwas nur von Wert sei, soweit es uns nützt. Hier wird vielmehr angesichts der wachsenden Sorge der Menschheit für den Menschen selbst die Frage nach dem Sinnvollen, nach dem Verstehbaren der christlichen Religion gestellt.

Weil von eben dieser Problematik alle christlichen Kirchen gleicherweise betroffen sind, bekommt auch das Gespräch zwischen den Christen der verschiedenen Kirchen einen anderen Schwerpunkt: Der Dialog bleibt nicht länger ökumenisch-introvertiert. Die Kirchen sprechen untereinander nicht mehr über sich selbst und ihre gegenseitigen Probleme, sondern gemeinsam beginnen sie über »den Dritten« zu sprechen, über die Welt mit ihren Freuden und ihrem Kummer, ihrer Hoffnung und ihrer Verzweiflung. Vielleicht wird diese veränderte Aufmerksamkeit die Kirchen näher zueinander bringen, als wenn sie – die Welt vergessend – allein über sich und ihre Streitigkeiten sprechen. Die Hinwendung zur Welt macht freilich das zwischenkirchliche Gespräch nicht überflüssig. Es bleibt

nämlich für die Kirchen schwierig, gemeinsam über die Welt zu sprechen, solange sie über die theologische Interpretation von Gottes Heilserscheinung in Jesus Christus innerlich noch uneins sind.

Darum bleiben die Bemühungen vieler Theologen, die sogenannten traditionellen Streitfragen zwischen den Kirchen von ihren Scheingegensätzen zu befreien, nicht nur wertvoll, sondern notwendig. Und aus demselben Grund bleibt beispielsweise eine katholische Zeitschrift für Theologie (natürlich in aller ökumenischen Offenheit) auch heute eine Notwendigkeit, weil die Welt Klarheit fordert: Sie fordert von allen den Mut, das eigene Gesicht sehen zu lassen und dies nicht zu verwischen durch einen freibleibenden Dialog, der den Dialog selbst einfriert.

Welches ist die Aufgabe des Theologen in dieser nachkonziliaren Zeit? Ganz allgemein müssen wir vorausschicken, daß der Theologe nicht unmittelbar durch sich selbst die Glaubensaussagen wiedergibt: Er empfängt sie von der bezeugenden Kirchengemeinschaft, in der der christliche Glaube geschichtlich überliefert wird. In diesem Sinn ist die Theologie eine Wissenschaft, die sich wesentlich innerhalb des kirchlichen Raumes vollzieht. Sie ist kirchliche Theologie. Die Kirche, die der Verstehenshorizont der Theologie ist, ist ein Strukturelement jedes theologischen Bewußtseins: Worüber der Theologe nachdenkt, ist ihm in der Weise eines zwischenmenschlichen, geschichtlichen Zeugnisses gegeben. Wenn ich sage, daß die Theologie eine kirchliche Wissenschaft ist, meine ich damit nicht, daß sie die gefestigten Positionen der Kirche ideologisch zu unterbauen trachtet, wie das in der Vergangenheit so oft geschah. Wir müssen uns dessen bewußt bleiben, daß die Kirche als Organisation, verglichen mit der evangelischen Brüderlichkeit, die sie verkündet und in der Geschichte sichtbar gegenwärtig setzt, einen vorläufigen Charakter hat. Ohne die kritische Funktion der Theologie droht die Kirche eine Ideologie oder eine Bürokratie zu werden. Jede Institution zeigt die Neigung, das Bestehende zu verhärten und unverletzlich zu machen. Die Theologie ist erst echte Theologie, wenn sie alle neuen und als tauglich befundenen Ansichten des zeitgenössischen Bewußtseins auf die gegenwärtige Kirche anwendet. Die Theologie hat wesentlich eine kirchenkritische Funktion.

Die Theologie darf nicht die bestehende Kirche »nachdenken«, sie muß die Kirche »vorausdenken«. Überall, innerhalb und außerhalb der Kirche, wächst darum die Einsicht von der Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen »Institution« und »Reflexion«: zwischen »Verfügung« und »Besinnung«. Das Zweite Vatikanische Konzil ist in seinen großen Linien gelungen, weil es damals zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Institution und Reflexion, d. h. zwischen Bischöfen und Theologen kam. Man muß sich fragen, ob der Alarmzustand im kirch-

* Vortrag von EDWARD SCHILLEBEECKX auf einer Pressekonferenz der Zeitschrift »Concilium« am 6. 6. 68 in Madrid.

lichen Leben vieler Kirchenprovinzen, sei er latent oder unterdrückt, sei er offenbar, nicht die Folge davon ist, daß nach dem Konzil diese Zusammenarbeit zwischen Institution und Reflexion, zwischen Bischöfen und Theologen plötzlich abgebrochen ist! Die Bischöfe handeln anders mit ihren Theologen als ohne ihre Theologen. Persönlich meine ich, daß dies nicht vom Wohlwollen der Bischöfe gegenüber den Theologen abhängen darf. Es ist eine Pflicht und eine Notwendigkeit, die mit dem Wesen der Kirche zusammenhängt. Das Fehlen eines kritischen Dialogs zwischen den Bischöfen und den Theologen scheint mir eine der Ursachen für die Unruhe und das Unbehagen in der nachkonziliaren Kirche zu sein. Das Problem der »Nachhut«, die Mühe hat, der Bewegung der Kirche zu folgen, würde augenblicklich anders liegen, wenn die auf dem Konzil begonnene Zusammenarbeit zwischen Institution und Reflexion systematisch fortgesetzt würde. Meines Erachtens kennzeichnet der Bruch zwischen Institution und Reflexion deutlich die nachkonziliare Periode der katholischen Kirche in vielen Ländern. Diese Situation halte ich für gefährlich, sowohl für die Institution als auch für die Theologen, von denen sich einige zurückziehen beginnen in die sogenannten »églishes parallèles«, die Schattenkirchen, die »underground churches«, die Untergrundkirchen. Holland kann wohl durch sein Pastoralkonzil eine glückliche Ausnahme genannt werden.

Gäbe es eine größere Zusammenarbeit zwischen Institution und Reflexion, würde einerseits die Erneuerung der kirchlichen Strukturen nicht so zögernd fortschreiten, und andererseits wäre – innerhalb eines berechtigten theologischen Pluralismus – bereits eine größere Einigkeit unter den Theologen über die religiöse Problematik unserer Tage entstanden. Das Problem der Säkularisierung, das Problem der Entsakralisierung und die wachsende Einsicht, daß die Sorge für den Mitmenschen in der Welt ein vertieftes und gereiftes Erkennen der christlichen Erlösung sein kann, hätten die Kirche zu klareren Entscheidungen führen können, während wir sehen, wie die Kirche zwischen zwei Zukunftsentwürfen hin und her schwankt: entschieden »sacramentum mundi« (Zeichen des Heils für die Welt) zu sein oder sich von neuem in Selbstverteidigung gegen diese Welt abzuschließen.

Ohne Zweifel! Nicht alles ist human in unserer säkularisierten Welt, und die Kirche darf dieser Welt ihren kritischen Protest und ihre prophetische Stimme nicht vorenthalten; aber das Zusammenbestehen von Heil und Unheil in dieser Welt ist kein unüberwindlicher Zwiespalt, den wir als Schicksal anzunehmen haben, sondern ist Folge menschlicher Freiheit. Darum muß der Theologe fortwährend darauf hinweisen, daß der ewig-gegenwärtige Gott für eine auf die Zukunft gerichtete Menschheit vor allem die Gestalt des kommenden Gottes annimmt, des Got-

tes als des Menschen Zukunft, des Gottes, der in Jesus Christus als Heil für den Menschen in seine Geschichtlichkeit eintritt. Das will sagen, daß das Heil nicht erst am Ende der Zeiten an uns vollzogen werden wird, während die Geschichte eine Unheilsgeschichte bleibt, sondern ganz im Gegenteil, daß wir aus unserer Hoffnung auf Gott als unserer Zukunft bereits in unserer irdischen Geschichte das Heil bringen müssen, das nicht rein geistig ist, sondern Form annimmt in menschenwürdigeren sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, so daß die Erde eine menschenwürdigere Wohnstatt für alle Menschen wird.

Ohne ihr eigenes Gesicht als Kirche zu verlieren, soll sie nicht allein »sacramentum mundi« sein, sondern ein für alle Menschen *glaubwürdiges* Zeichen. Ich denke, daß die konsequente christliche Praxis der Kirche noch bedeutsamer ist als das theoretische Problem der Verstehbarkeit des Glaubens. Der gesuchte Zusammenhang zwischen der historischen Vergangenheit – dem Wort der Schrift – und dem Heute scheint mir mehr das Problem einer christlichen Praxis zu sein, in der so gehandelt wird, daß die Übereinstimmung mit der Botschaft der Schrift deutlich wird.

(Übersetzt von Josef Wagner)

Zum Beitrag: Pfingstkirchen in Chile

Gibt es in der Kirche heute in legitimer Weise Prophetie und Enthusiasmus? Der prophetische Enthusiasmus ist in der Urkirche ein recht vielschichtiges Phänomen. Das Ereignis der Auferstehung Jesu rief den Enthusiasmus hervor, die frühesten ntl. Auferstehungsbekenntnisse haben in ihm ihren Ursprung.¹ Diese christlichen Enthusiasten beantworteten Jesu Auferstehung mit Homologie, Doxologie und Exhomologese, sie wußten sich mit Gottes Geist getauft und in Christi Auferstehungswelt hineinversetzt. Weil es für sie aber bald zukünftige Auferstehung der Toten nicht mehr gibt, weil sie sich durch die Taufe als schon mit Christus auferstanden wähen, werden sie zur Gefahr für das apostolische Bekenntnis. Paulus muß sich erbittert mit ihnen auseinandersetzen (z. B. 1 Kor 15). So werden sie schon früh in die Rolle der Häretiker abgedrängt und aus der apostolischen Kirche verbannt. Ähnlich ist es mit der christlichen Prophetie: Paulus fordert noch *jeden* Christen auf, nach der Gnadengabe der Prophetie zu streben, sie ist die höchste der Geistesgaben (1 Kor 14,1.

¹ H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 7 ff.

4 ff), sie baut Kirche auf. Sie hat nichts mit Voraussage der Zukunft zu tun, sie durchschaut und deutet die Gegenwart, erfaßt die Zeichen der Zeit und sagt dem Christen konkret, was zu tun sei. Schon in der nachapostolischen Zeit wird sie als Falschprophetie verdächtigt, und langsam, aber endgültig aus der sich institutionalisierenden Kirche verdrängt.

Seither sind enthusiastische oder prophetische Phänomene immer nur am Rande oder außerhalb der Kirche aufgetaucht. Heute, wo sich die Kirche auf ihren Ursprung besinnen möchte, ist es hoch an der Zeit, dem Prophetischen und wohl auch dem Enthusiastischen wieder im Herzen der Kirche selbst Raum zu gewähren – freilich mit der gebotenen Wachsamkeit und kritischen Unterscheidung der Geister. Erst wenn es in der Kirche wieder legitime Prophetie gibt, wird jene einen Schritt nach vorne tun und zugleich auch die Fremdprophetie der Zeit besser verstehen.

A. Grabner-Haider

Walter Reppes

Die Pfingstkirchen in Chile

I

Es ist schwer, auch nur einige Monate in Chile zu weilen, ohne in irgendeiner Weise den Pfingstkirchen zu begegnen.

In den Zeitungen liest man von ihnen, etwa von einem Kongreß der »Pentecostales«, an dem auch Delegationen aus den benachbarten südamerikanischen Ländern teilnehmen. In Gesprächen hört man von ihnen, z. B. daß sie im Begriffe sind, die numerisch stärkste religiöse Gruppe in Chile zu werden, stärker noch als die katholische Kirche – wenn sie es nicht gar schon geworden sind.

Der lutherische Propst beklagt sich über das Stagnieren der traditionellen Kirchen, während die »Sekten«, insbesondere die Pfingstkirchen, so rapide anwachsen. Katholische Geistliche sehen voller Staunen, wie bei den Pfingstkirchen zwanzig Familien genügen, um ihren Pastor »standesgemäß« (d. h. auf demselben Stand wie diese Familien) zu unterhalten, während sie selbst sich mit einem Hungerlohn begnügen müssen oder in einigen Diözesen Chiles sogar überhaupt kein Gehalt bekommen (und darauf angewiesen sind, für die Sakramentenspendung Geld zu verlangen oder – falls vorhanden – von den Erträgen ihres Gartens zu leben oder aber einen Schlafsack zu nehmen und sich jede Woche bei einer anderen Familie einzuquartieren).

Es kann sein, daß man bei einer ökumenischen Veranstaltung einem Pastor der Pfingstbewegung begegnet. Sonst erblickt man ihn vielleicht eines Tages in einem der Vororte der großen Städte inmitten einer Gruppe von Männern und Frauen, die singend und Gitarre spielend an der Straße stehen oder in einer Prozession vorüber-

ziehen. Oder am Abend sieht man ihn zur Kirche eilen: stets dunkel gekleidet und die Bibel in der Hand.

Die Gotteshäuser der Pfingstler findet man vor allem dort, wo die Ärmsten der Armen wohnen, die von der Gesellschaft gemieden werden und um die sich kaum einer kümmert. Und wenn man in den Süden des Landes reist, so erfährt man, daß es »irgendwelche Sekten« sind, die unter den Indianern wirken, jenen Indianern, von denen man zunächst meinen sollte, daß sie längst von den Katholiken missioniert seien.

Ihre Erfolge werden allgemein anerkannt, auch von den »guten Bürgern«: sie machen aus Leuten, die vorher der Trunksucht ergeben waren und vom Diebstahl lebten, fleißige und ehrbare Arbeiter, die man schätzt.

II

Wie entstanden nun diese Pfingstkirchen? Wer sind ihre Anhänger? Wie konnten sie sich so rasch verbreiten? Was lehren sie? Was tun sie? Wie haben sie sich organisiert?

1. a) Die ersten Pfingstkirchen entstanden in den Jahren 1909 und 1910, und zwar fast gleichzeitig in der Hauptstadt Santiago und in der Hafenstadt Valparaiso. Sie gingen hervor aus der Methodistischen Kirche Chiles, von der sie sich lösten, indem sie eine unabhängige »Iglesia Metodista Pentecostal« gründeten. Zu ihrem Superintendenden wählten sie den Pastor Dr. W. C. Hoover, der 1902 nach Valparaiso gekommen war, um die Leitung der dortigen »Iglesia Metodista Episcopal« zu übernehmen.

Einige merkwürdige Begebenheiten waren diesem Schisma in der Methodistischen Kirche, die es seit 1877 in Chile gab, vorausgegangen. Man sprach von wunderbaren Ereignissen, von Entdeckungen, von mystischen Erfahrungen, die sich in Tränen und Seufzern und Reden in fremden Zungen kundtaten. Die Gemeinden verharteten nächtelang im Gebet und glaubten zu erfahren, daß der Pfingstgeist über sie ausgegossen werde, so wie es die Apostelgeschichte von den ersten Christengemeinden berichtet und wie es der Prophet Joel weissagt hatte.

Es ist verständlich, daß die offizielle Kirchenleitung das, was die Pfingstkirchler selbst die »Taufe des Geistes« nennen sollten, mit Argwohn betrachtete, auch wenn die davon ausgehende Bewegung der Methodistischen Kirche zahlreiche neue Mitglieder zuführte. Hoover sollte sich wegen der Unterstützung dieser offensichtlichen Störungen des Gottesdienstes und antimethodistischen, schrift- und vernunftwidrigen Umtriebe verantworten. Er erklärte sich damit einverstanden, nach New York zu reisen und sich vor der Missionsgesellschaft der Methodistischen Kirche der Vereinigten Staaten, von der die Methodistische Kirche in Chile abhing, zu rechtfertigen. Doch bevor es dazu kam, war durch die Bildung der »Iglesia Metodista Pente-

costal« die Trennung von der Mutterkirche endgültig und unwiderruflich geworden, und auf Bitten der Gläubigen war Hoover an ihre Spitze getreten.

Wie der Name der neuen Kirche besagte, wollte man »methodistisch« bleiben, d. h. Anhänger von John Wesley, der sich im 18. Jahrhundert durch »methodische« Hingabe an Gebet und Schriftstudium um eine Erneuerung der Anglikanischen Kirche bemüht hatte, dabei aber von der anglikanischen Hierarchie genauso angefeindet wurde wie Hoover jetzt von der methodistischen und so zum Gründer einer selbständigen Methodistischen Kirche geworden war, die vor allem unter den vom offiziellen Klerus vernachlässigten Massen – besonders in den Vereinigten Staaten – Verbreitung finden sollte.

Darüber hinaus aber wollte man – und das war der eigentliche Grund der Spaltung – »Iglesia Pentecostal«, »Pfingstkirche«, sein, d. h. dem Wirken des Pfingstgeistes sich öffnen, ohne sich durch eine kleinliche kirchliche Hierarchie und überholte Schablonen an dem unmittelbaren Geführtwerden durch den alle Normen sprengenden Gottesgeist hindern zu lassen.

Die Trennung von der Mutterkirche bedeutete nicht nur Befreiung von kirchlichem Zwang. Sie bedeutete auch das völlige Versiegen der finanziellen und personellen Unterstützung aus dem Ausland. Hoover war und blieb der einzige Nicht-Chilene in der Pfingstkirche, die nunmehr ganz auf sich allein gestellt blieb – und so zur ersten eigentlichen Volkskirche in Chile wurde, der nicht der Charakter des Fremden anhaftete, den die traditionellen Kirchen – mit Einschluß der katholischen – so viele Mühe haben loszuwerden – wenn sie sich nicht überhaupt darauf beschränken, den Glauben unter den Nicht-Chilenen (etwa den lutherischen Glauben unter den Deutschstämmigen) zu bewahren. Hier aber entstand eine Kirche, die ganz und gar chilenisch war und immer chilenischer wurde, je mehr sie sich ausbreitete.

b) Die Pfingstkirchler wandten sich, wie einst die Apostel, an die einfachen Schichten der Bevölkerung, an die Armen und Verlassenen, an die, die für die herrschenden Kreise überhaupt nicht zählten, einfach nicht da waren. Was Paulus seinen Korinthern schrieb (1 Kor 1, 26–30), das konnte man auch von denen sagen, die sich den Pfingstkirchen anschlossen: »Seht nur auf eure Berufung, Brüder! Es sind nicht viele Gebildete im Sinne der Welt, nicht viele Einflußreiche, nicht viele aus vornehmen Familien, sondern, was die Welt töricht nennt, das hat Gott auserwählt, um die Gebildeten zu beschämen; was die Welt schwach nennt, das hat Gott sich erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Was die Welt für niedrig hält, was sie verachtet, ja, was keine »Existenz« hat, das hat Gott sich erwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen, damit kein Sterblicher sich vor Gott rühme.«

Bei den Pfingstkirchen fanden diese »Ungebildeten«, »Einflußlosen«, »Schwachen« und »Verachteten« eine religiöse Heimat. Denn die Pfingstkirchler und ihre Pastoren waren ihnen weder fremd ihrer Herkunft nach (wie die übrigen Kirchen mit ihren ausländischen Missionaren und ihren auf fremdem Boden gewachsenen Kultformen) noch ihrer Bildung und gesellschaftlichen Stellung nach (wie die katholischen Priester und die protestantischen Pfarrer, die ein Gymnasial- und Hochschulstudium hinter sich haben). Hier fühlten sie sich geborgen. Hier fanden sie ihre »Zuflucht«.¹

c) Es ist gewiß nicht zufällig, daß die Ausbreitung der Pfingstbewegung zeitlich zusammenfällt mit dem Anwachsen der völlig entwurzelten Marginalbevölkerung, die sich um die großen Städte anzusiedeln begann. Und es ist bezeichnend, daß gerade in dieser Zeit die sich um die gleichen Massen mühenden marxistischen Parteien in Chile entstanden: 1922 wurde die kommunistische, 1933 die sozialistische Partei Chiles gegründet. Aber während die Marxisten den Hungernden das Paradies auf Erden versprachen, verkündeten die Pfingstler das Gegenteil, nämlich das Heil, das nur von oben kommt und ausschließlich von Gott zu erwarten ist.

Ein weiteres Ereignis fiel in diese Zeit und erleichterte die Ausbreitung der Pfingstbewegung. Im Jahre 1925 erhielt Chile eine neue Verfassung, die die Trennung von Staat und Kirche brachte und damit den nichtkatholischen Religionsgemeinschaften die Freiheit garantierte, auch in der Öffentlichkeit ihren Glauben zu verkünden. Niemand hinderte nunmehr die Pfingstkirchler daran, auf die Straßen und Plätze zu gehen und unter der Devise »Chile für Christus« ihre Heilsbotschaft zu verkünden.

Mit dem Anwachsen der Pfingstbewegung mehrten sich auch die inneren Spannungen. Sie führten zu einem ersten Bruch im Jahre 1932, als sich von der »Iglesia Metodista Pentecostal« die »Iglesia Evangélica Pentecostal« abgespaltete. Weitere Neugründungen folgten, so 1946 die der »Iglesia Pentecostal de Chile«. Und inzwischen sind es – die Splittergruppen mitgerechnet – gar an die hundert Kirchengemeinschaften, die sich Pfingstkirchen nennen und voneinander völlig unabhängig sind.

Da aber die Pfingstkirchen nicht primär ihre Institutionen und darum auch nicht ihre institu-

¹ »Die Zuflucht der Massen« (*El Refugio de las Masas*) heißt der Titel einer soziologischen Untersuchung über den chilenischen Protestantismus von CHRISTIAN LALIVE d'EPINAY, die (als Übersetzung aus dem französischen Original) 1968 bei Editorial del Pacífico in Santiago de Chile erschien und der auch dieser Aufsatz mehr als jeder anderen Publikation wertvolle Hinweise verdankt. (Eine englische Fassung erschien unter dem Titel *Refuge of the Masses: Pentecostal Churches in Chilean Society* bei Lutterworth Press in London 1968.)

tionelle Einheit betonen, sondern die Geist-erfülltheit der einzelnen lebendigen Gemeinde und ihrer Mitglieder, braucht man auch die fortgesetzten Spaltungen nicht als Zeichen der Schwäche zu werten, sondern darf darin eher ein Zeichen der Lebendigkeit und einen Beweis für das Fortbestehen des ursprünglichen religiösen Elans sehen.

Das wird bestätigt durch die wachsende Zahl der Anhänger, die sich jedes Jahrzehnt verdoppelt. Machte die Zahl der Protestanten insgesamt im Jahre 1920 noch 1,4 Prozent der Gesamtbevölkerung aus, so belief sie sich im Jahre 1960 bereits auf 5,6 Prozent und damit auf rund eine halbe Million Menschen (– davon nur 13 Prozent Angehörige der traditionellen protestantischen Kirchen –), so daß der katholische Autor H. Muñoz schon 1956 bemerkte: »Wenn die Zahl der Protestanten weiter in demselben Tempo zunimmt, so wird in fünfzig Jahren das ganze Land evangelisch sein.«

2. a) Wenn man nun die Pfingstkirchler nach dem Besonderen ihrer Lehre fragen wollte, so würden sie antworten, daß sie gar keine Lehre verkünden wollen, erst recht keine besondere. Sie wollen lediglich – wie alle Erneuerer und wie auch John Wesley – zu den Ursprüngen der Kirche zurückkehren und Christen sein, so wie es die Christen der Urkirche waren. Und das, was ihrer Meinung nach die ursprüngliche Kirche charakterisierte, ist eben das, was sie auch für ihre Bewegung als typisch bezeichnen: auf der einen Seite die Taufe durch den Heiligen Geist, das Erfülltwerden mit dem Feuer des Geistes, der von oben kommt und sie wie in einem neuen Pfingsten mit seiner Kraft erfüllt, so daß sich in den Pfingstkirchen ereignet, was nur mit dem zu vergleichen ist, was die Apostelgeschichte von der ersten Kirche, die zu einer Pfingstkirche wurde, schreibt (Apg 2,1–4) – und auf der anderen Seite das Verlassen dieser Welt entsprechend der Mahnung des Apostels: »Machtet euch dieser Welt nicht gleichförmig« (Röm 12, 2), sondern »suchet, was droben ist« (Kol 3, 1), denn »wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist« (1 Kor 2, 12).

Der Pfingstgeist äußere sein Vorhandensein und seine Wirkkraft damals wie heute auf vielfältige Weise, vor allem aber in der Gabe, in Sprachen zu reden, in der Gabe der Weissagung und in der Gabe, die Kranken zu heilen (vgl. 1 Kor 12, 28–30).

Das Reden in Zungen sei nicht jedem gegeben, aber fast in jeder gottesdienstlichen Versammlung fühlten sich einer oder mehrere getrieben, in verständlichen oder auch unverständlichen Worten, durch Seufzen, durch Stöhnen, durch Stammeln, durch Gestikulieren, ja auch durch Tanzen ihre Geisterfülltheit zu bezeugen.

Manchen – den »Propheten« – sei die Gabe der Weissagung gegeben, kraft derer sie künden, was die Gemeinde tun solle, um Gottes Wohl-

gefallen zu finden oder zu erhalten oder um der Kirche neue Mitglieder zuzuführen. In erster Linie seien diese Propheten die Boten Gottes, derer er sich bediene, um der Gemeinde seinen Willen kundzutun. Das schließe aber nicht aus, daß sie auch künftige Ereignisse, etwa ein Erdbeben, voraussagen, wenn Gott wolle, daß die Gemeinde sich darauf vorbereitet oder daß sie sich bemüht, durch Wachen und Beten eine derartige Katastrophe abzuwenden.

Mehr aber als alle anderen Gaben ist den Pfingstkirchlern die Gabe der Krankenheilung ein Zeichen für die Macht und die Gegenwart Gottes, und viele sind eben deswegen gläubig geworden, weil sie durch Gebet und Handauflegung aus schwerer und unheilbar scheinender Krankheit errettet wurden. Darum gehört auch das Gebet für die Kranken zu den wichtigsten Teilen des Gottesdienstes, und nicht wenige Kranke nehmen am Gottesdienste teil, damit man für sie bete und ihnen die Hand auflege.

Das uneingeschränkte Vertrauen auf die Macht des Pfingstgeistes findet seine Entsprechung in der negativen Haltung gegenüber dieser Welt. Die Pfingstkirchler, die alles Heil von Gott erwarten, erhoffen nichts von dieser vergänglichen Welt und meiden den Kontakt mit ihr so weit wie möglich. Sie begründen ihre Haltung damit, daß die Gestalt dieser Welt vergehen und das Reich Gottes vom Himmel herniedersteigen werde. Und sie ziehen daraus die Folgerung, daß es sich nicht lohne, ja daß es für das Heil der Seele gefährlich sei, sich in dieser Welt zu engagieren. Darum lehnen sie auch eine Mitarbeit in den politischen Parteien ab, und wenn einige Pastoren die Mitgliedschaft in einer Gewerkschaft zögernd gestatten, dann nur in der Erwartung, daß man auf diese Weise vielleicht zur Linderung von Not und Elend beitragen und somit etwas Gutes tun könne. Grundsätzlich ist und bleibt ihre Haltung gegenüber Staat und Gesellschaft die völlige Passivität. Wenn man der Welt gegenübertritt, dann nur, um ihr das Kommen des Reiches Gottes anzukündigen und um ihr möglichst viele Menschen zu entreißen und diese des Heiles teilhaftig werden zu lassen.

b) Wichtiger als die Lehre ist den Pfingstkirchlern ihr Tun. Sie wollen keine systematische Lehre vorlegen, sondern sie wollen die Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes bezeugen durch die Verkündigung, durch das Gebet und durch ihre Lebensführung.

Die Verkündigung ist Aufgabe aller Gläubigen, nicht nur des Pastors. Sie meinen, dieser Aufgabe nachzukommen, indem sie das sagen, was ihre eigene, unmittelbare Erfahrung ihnen eingibt, oder indem sie einfach berichten, was Gott Großes und Wunderbares an ihnen getan habe. Wichtig ist ihnen dabei die Spontaneität der Verkündigung. Sie wollen nur Mund sein für das, was der Geist jetzt und hier der Gemeinde zu sagen habe. Selbst viele Pastoren gehen so

weit, daß sie jede Vorbereitung auf die Predigt bewußt ablehnen, um nur nicht das zu sagen, was sie selbst sagen wollten oder zuvor in Büchern gelesen haben, sondern um sich – wie sie glauben – bereit zu halten für den Geist, der aus ihnen sprechen soll.

Der Verkündigung zur Seite tritt das Gebet, vor allem das Gebet während des Gottesdienstes, der meist mehr als zwei Stunden dauert und in manchen Gemeinden täglich gefeiert wird. Alle nehmen daran teil, nicht nur Frauen, Kinder und Greise, wie vielfach bei den traditionellen Kirchen, sondern auch Männer und junge Bur-schen, und jeder singt und betet mit und hat das Recht, mit lauter Stimme selbst ein Gebet zu improvisieren.

Zusätzlich zu dem Gebet während des Gemeindegottesdienstes werden häufig besondere Nachtwachen oder »Gebetsketten« eingelegt, wobei man tagelang ununterbrochen etwa um die Herabkunft des Geistes oder um die Genesung eines Kranken betet, indem die eine Gruppe die andere ablöst.

c) Auch wenn die Pfingstkirchen seit ihrem Entstehen Ausdruck überschäumender und den institutionellen Rahmen der vorgegebenen Kirche sprengender Lebendigkeit sind, so kommen sie doch ohne ein Minimum an innerer Organisation nicht aus.

Den Kern der Kirche bildet jeweils die Gemeinde, der jeder sich ganz verschreibt, die aber auch jeden ganz mit Beschlag belegt. Der einzelne Gläubige opfert ihr nicht nur – wenn er eben kann – den Zehnten von seinem Verdienst, sondern er opfert ihr jede freie Minute und richtet sein ganzes übriges Leben – in seinem Beruf und in seiner Familie – nach seiner Zugehörigkeit zu dieser Gemeinde ein.

Er wird dafür belohnt durch das Bewußtsein, hier endlich – vielleicht zum erstenmal in seinem Leben – für voll genommen zu werden, gleiche Rechte wie die anderen zu haben, Bruder unter Brüdern zu sein, mitreden und mithandeln zu dürfen – und ebenso wie jeder andere die Chance zu haben, eines Tages Pastor der Gemeinde zu werden. Denn der Pastor wird aus der Mitte der Gemeinde »erweckt«, sei es durch einen, der die Gabe der Weissagung hat, sei es dadurch, daß er sich selbst seiner Berufung inner-wird, sei es durch aufsehenerregende Erfolge bei der Evangelisation.

Ist dann einer mit Zustimmung der Gemeinde und der Oberen – die ihn formal ernennen – Pastor, so gibt er seinen bisherigen Beruf auf, um sich ganz und ungeteilt seinem Amte widmen zu können. Zu seinen Aufgaben gehört es nunmehr, den Gottesdienst zu leiten, das Evangelium zu verkünden (und zwar nicht nur im Gotteshaus!), die Kranken und Gefangenen zu besuchen, für die Arbeitslosen seiner Gemeinde Arbeit zu beschaffen und eben in allem der väterliche Hirte und Schutzherr seiner Gemeinde zu sein.

Alle Pastoren einer Kirche treffen sich einmal im Jahr zur Jahreskonferenz, um über wichtige Fragen, die die Kirche in ihrer Gesamtheit betreffen, zu beraten.

Zu diesen wichtigen Fragen gehört auch die Regelung der Nachfolge eines Bischofs oder – je nach Kirche – eines Superintendenten. Seine Wahl muß stets einstimmig erfolgen, damit nicht der zum Bischof gewählt werde, dem eine zufällige Mehrheit von Pastoren den Vorzug gibt, sondern damit der gefunden werde, den Gott zum Leiter seiner Kirche vorherbestimmt habe und der sich dann auch als der Gesalbte des Herrn und Vollstrecker seines Willens fühlen könne.

Der Bischof (oder Superintendent) behält, von verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, sein Amt als Pastor einer bestimmten Gemeinde bei. Denn er soll nie vergessen, daß sein Amt der Oberaufsicht über die Kirche nicht Selbstzweck ist, sondern ein Dienst, und daß seine erste und wichtigste und bleibendste Aufgabe die ist, die alle Pfingstkirchler als die ihre ansehen: Chile für Christus zu gewinnen.

III

Das erstaunliche Phänomen der Pfingstkirchen gibt dem Katholiken eine Reihe von Fragen auf.

Da gibt es also in dem angeblich katholischen Chile in ständig wachsender Zahl Menschen, die zu Gott beten, die auf ihn vertrauen und von ihm das Heil erwarten, die ihr Leben nach seinen Geboten einrichten und gute Christen sein wollen – und die dieses alles bewußt außerhalb der katholischen Kirche tun, ja sogar der festen Überzeugung sind, daß sie in der katholischen Kirche nicht das finden können, was sie suchen und worauf sie warten: die Geborgenheit einer brüderlichen Gemeinschaft, die Anerkennung als vollwertige Kinder Gottes und gleichberechtigte Erben seines Reiches und die Freiheit, Gott in ihrer eigenen Sprache und in ihren eigenen Kultformen anzurufen und zu preisen!

Statt dessen glauben sie nicht nur (wie viele Protestanten), daß die katholische Kirche in ihrer Missionstätigkeit erfolglos und Südamerika ein heidnischer Kontinent geblieben sei, sondern sie halten die katholische Kirche selbst für heidnisch!

Sie sehen in ihr nur den äußeren Aspekt und identifizieren diesen mit der ganzen Kirche, die ihr auf diese Weise als eine rein weltliche Institution erscheint, die weder Gott noch den Menschen diene, sondern ihre Finalität in sich selbst habe und darum machtgierig und unduldsam sei und nur auf den Tag warte, wo sie erneut mit Hilfe des staatlichen Armes alle religiöse Freiheit unterdrücken könne. Und die Haltung gegenüber einer solchen Einrichtung ist verständlicherweise Ablehnung, ja Angst, nicht jedoch Liebe und Vertrauen.

Auf der anderen Seite sind viele Katholiken

geneigt, die Pfingstkirchen ebenfalls nur negativ zu sehen. Sie bemängeln an ihnen das angebliche Fehlen jener Ordnung, die von Paulus ausdrücklich für das Gemeindeleben gefordert wird (1 Kor 13, 33.40). Und sie sagen, daß eine Darstellung des Christlichen, die rein charismatischen Charakter hat und deshalb auf die Dauer ohne Bestand ist, lediglich dazu diene, den religiösen Frieden im Lande zu untergraben und Unruhe und Verwirrung im Volke zu stiften.

Es gibt jedoch auch Zeichen eines gegenseitigen Sich-verstehen-Wollens. Es konnte geschehen, daß ein Bischof der Pfingstkirche öffentlich eine Entscheidung des Papstes wie die, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, begrüßte und daß ein anderer angesehener Führer der Pfingstkirche dem Erzbischof von Santiago einen Besuch machte, so wie auch auf katholischer Seite Stimmen sich vernehmen ließen wie die von H. Muñoz, der sich nicht scheute, »in aller Demut zuzugeben, daß sie (die Protestanten) in vielen Dingen, die sie bei uns kritisieren, recht haben«.

Und ist es nicht tatsächlich besser für den Katholiken, wie überhaupt, so auch angesichts der Existenz und der Ausbreitung der Pfingstkirchen, zu bekennen daß »die auf dem Wege ihrer Pilgerschaft befindliche Kirche von Christus zu jener dauernden Reformation gerufen wird, deren sie stets als menschliche und irdische Einrichtung bedarf«² – als die Augen zu verschließen vor der schmerzlichen Tatsache, daß Rom zwar der Intention, nicht aber der Tatsächlichkeit nach die Mutter aller Kirchen, d. h. »katholisch« ist!?

Hans Wittmer

Die Kirche in den USA nach dem Konzil

Schon immer hat man von Amerika als dem Land unbegrenzter Möglichkeiten gesprochen; Großzügigkeit und Weite im Denken und Tun findet man allgemein in diesem Land, gleichzeitig jedoch gibt es Ausnahmen. Eine große Ausnahme war bisher auch die in sich abgeschlossene katholische Kirche. Nun aber scheint die allgemeine Großzügigkeit dieses Landes mit Kraft auch die Kirche zu erfassen. Man stellt eine neue Offenheit fest, die sich nicht so sehr bei den Bischöfen, sondern zuerst bei den fast 200 000 amerikanischen Ordensfrauen zeigt, die oft an staatlichen Universitäten ausgebildet wurden,

dann auch bei vielen, oft theologisch vorgebildeten Laien und ebenso bei manchen Priestern. Bisweilen hat man den Eindruck, daß hier ähnliche Vorträge stattfinden wie in Holland. Ein Ringen für eine Kirche, lebendig auch für die Millionen von Menschen, die diese Kirche nicht mehr verstehen. Im Gegensatz zu Holland scheinen aber manche Hirten der Kirche Amerikas dieser notwendigen Umformung nicht gewachsen. So hat sich der Kardinal von Washington mit großer Autorität gegen teils gute Versuche, die Liturgie zu verlebendigen, ausgesprochen, obwohl diese Versuche im Sinn des Konzils waren und in Europa teils schon seit vielen Jahren üblich sind. In Los Angeles will der Kardinal eine große Schwesternkongregation aus seiner Diözese weisen, weil er in keiner Weise bereit ist, die von den Schwestern im Geist des Konzils geforderten unerläßlichen Neuerungen anzunehmen. Man kann verstehen, daß manche Bischöfe infolge ihres hohen Alters die Beschlüsse des Konzils nicht verwirklichen können; man wünschte jedoch, daß sie wenigstens der Einladung des Papstes, zu demissionieren, nachkämen.

Amerika ist groß und es ist unmöglich, ein vollständiges Bild der Situation zu bieten. Die folgenden Ausführungen möchten nun auf einige sehr wertvolle Bemühungen unter den Ordensfrauen, Laien und Priestern hinweisen.

Ordensfrauen

Ein wirklich interessiertes Suchen nach neuen Formen und Wegen geht durch die vielen hundert Schwesterngemeinschaften von Amerika. Wenn man hört, daß in der letzten Zeit einige Tausend Schwestern ausgetreten sind, kann man verstehen, daß hier für eine recht schmerzliche Wunde nach wirksamen Heilmitteln gesucht wird. In Wirklichkeit dürften dies bloß ein bis höchstens drei Prozent aller Schwestern sein.

Eine Gruppe ausgetretener Schwestern erklärte mir: »Das Konzil hat neue Wege aufgezeigt, aber es geschah fast nichts, und auf unsere Bitten hin wies man uns immer wieder nur an, Geduld zu haben und zu warten. Das führte mit der Zeit dazu, daß wir nicht länger bleiben konnten. Jetzt bilden wir eine neue Gemeinschaft, leben weiterhin als Schwestern, aber nun mitten in der Welt, ohne Ordenskleid, und wir hoffen, so der Kirche mehr zu dienen. Anfangs war es sehr schwer, dann aber fanden wir reichlich Hilfe und Verständnis.«

Es gibt keine Kirche in der übrigen Welt mit einer solch zahlreichen Schar von Schwestern, die zudem besser ausgebildet sind als alle andern Glieder dieser Kirche, Priester und Bischöfe oft nicht ausgenommen.

Immer neu werden sehr zahlreiche ernsthafte Versuche unternommen, um für die notwendige Erneuerung Erfahrungen zu sammeln. Diese Versuche gehen oft parallel mit einem Einsatz zur Überwindung sozialer Not. So fand ich in

² So das vom Zweiten Vatikanischen Konzil angenommene Dekret über den Ökumenismus »*Unitatis redintegratio*«, Nr. 6.

St. Louis das vortreffliche *Chocolate House* inmitten von zehntausend in jeder Hinsicht armer Menschen. Hier wollen einige lebendige Glieder der Kirche versuchen, dem wirklich armen und verachteten schwarzen Bevölkerungsteil der Stadt Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Obwohl diese neuen weißen Nachbarn beim ersten Erscheinen mit Mißtrauen beachtet wurden, ist heute das *Chocolate House* nicht mehr wegzudenken. Die Leute selbst haben dann mitgeholfen, ein altes, unbewohntes Haus, dem Verfall nahe, für diese neuen Nachbarn herzurichten. Manche Jugendliche, die vorher die Fensterscheiben mit Steinen zertrümmert hatten, erfuhren nun, daß es ein noch befriedigenderes Werk ist, Scheiben einzusetzen. Das Haus leitet eine Vorschule für Kleinkinder, ladet alle ein zu Spiel-, Arbeits- und Aussprache-Gruppen. Es will Vertrauen, Freude und neue Zuversicht schenken. Es will zeigen, wie man mit armen Mitteln gut wohnen kann. Getragen wird es vom bedeutenden *Webster College* dieser Stadt. Es dient Lehrern und Studenten dieses Colleges auch als Experiment. Die Lehrerinnen des *Webster College* sind vor allem die *Loretto Sisters*, die ebenfalls durch eigene schmerzliche Erfahrungen die Dringlichkeit neuer heutiger Wege für ihre Gemeinschaft spüren und auch erfolgreich dafür arbeiten, was sich in ihrer Welt-offenheit, in ihrer äußeren Erscheinung und in ihrem unermüdlichen Suchen für tiefere, neuzeitlichere Formung im geistlichen Leben zeigt. In Atlanta fand ich eine »Experimental«-Gruppe von Franziskanerinnen; eine von ihnen leitet ein Haus zur Erziehung und Bildung von Negerkindern. Es war beeindruckend, wie von der nahe liegenden öffentlichen Schule auch größere Negerkinder mit restlosem Vertrauen zu Sr. Barbara kamen und von ihr auch als ihre Freunde vorgestellt und behandelt wurden. Diese Kontakte sind heilsam für diese oft in Slums wohnenden Kinder.

Eine andere Gruppe eines *Internationalen Laien-instituts (IMS)* lebt in einem sehr bescheidenen Haus, Weiße inmitten eines armen Negerviertels in South Bend (N. Walnut). Als die großen blutigen Rassenunruhen in ihrer Straße selbst waren, blieben sie trotz telefonischer Einladungen von befreundeten Familien dort. Sie helfen den Armen in verschiedenster Hinsicht. Es ist erfreulich, daß in der anscheinend reichen Kirche Amerikas diese lebendigen Beweise der Gegenwart unter den Armen und Verachteten überall aufzubrechen beginnt. Ebenso leben, nur noch ärmer, in Chicago die Kleinen Schwestern Jesu als einzige Weiße inmitten der schwarzen Bevölkerung.

Armut, Rassenproblem und Krieg sind die großen und blutenden Wunden Amerikas. In vielen Gesprächen und Kontakten mit Gliedern großer religiöser Gemeinschaften konnte ich die Bereitschaft spüren, auszuziehen aus den großen Gemeinschaftsbauten, um in kleinen Gruppen unter

den Menschen, auch unter den ärmsten, zu leben. In San José, Kalifornien, leben sechs Schwestern, alle Lehrerinnen, in einer neuen Wohnsiedlung der Stadt zusammen. Sie arbeiten alle und kleiden sich nach Belieben. Sr. Francis Loretto, für diese Schwesterngemeinschaft verantwortlich, schließt eben an einer Universität ihr Theologiestudium ab. Früher waren sie alle Glieder einer großen religiösen Gemeinschaft und unterrichtet in einer katholischen Schule. Heute wollen sie gemeinsam neue Wege gehen: *Schulung der Erwachsenen*. Sie hatten bei ihrer Arbeit in ihrer früheren katholischen Schule erkannt, wie dringend es ist, daß die Eltern in Glaubensfragen so geschult sind, daß sie mit ihren Kindern Glaubensgespräche erfolgreich führen können. Sie hoffen, daß dieses überall aufbrechende Anliegen Eltern und Kindern zum Segen und auch der Kirche allgemein zu einer Verlebendigung verhelfen wird. Innerhalb ihrer Gemeinschaft wurde ihnen der Einsatz für diese Aufgabe nicht gestattet, und so haben sie um Dispens nachgesucht. Sie wollen, wie viele der ausgetretenen Schwestern, weiterhin Schwestern bleiben, um der Kirche auf eine neue Art zu helfen.

Eine sehr bedeutende Schwesterngemeinschaft, die allein in Chicago über 1000 Schwestern in Schulen im Einsatz hat, beauftragt eine kleine Gruppe von Schwestern aus verschiedenen Berufen und Landesteilen, nach Formen der Erneuerung zu suchen. Die ersten Ergebnisse dieser Studiengruppe: Möglichkeiten schaffen, daß die in einem großen Ordenshaus zusammenwohnenden Schwestern in kleinen Gruppen in Appartements in der Stadt wohnen und zeitweise auch einer andern Lebensweise folgen können. Dabei scheinen ihnen vier Grundsätze wesentlich: 1. Jeder braucht die Geborgenheit einer Gruppe, einer geistigen Familie. 2. Immer wieder muß er aus diesem Kreis hinausgehen, um mit andern Menschen zusammenzutreffen. 3. Jeder braucht regelmäßig Zeit zur Stille. 4. Von Zeit zu Zeit ist eine längere Zeit der Stille nötig.

Manche der ausgetretenen Schwestern dürften vorerst nicht leicht einen neuen Weg finden. Ein für die Bedürfnisse der Kirche sehr feinhöriger Bischof hat einer solchen Schwester ein Haus übergeben, wo sie andern, die ihre bisherige Gemeinschaft aufgegeben haben, Heim und Geborgenheit bieten soll. Sie selber ist fest entschlossen, ihre einmal eingegangenen Bindungen gegenüber Gott zu halten, als Schwester ohne Ordenskleid in einer modernen Aufgabe in der Welt.

All diese Versuchs- und Studien-Gruppen, Kongresse und Generalkapitel, sind sie nicht ein Ausdruck eines wirklich ernstgemeinten Ringens um eine wesentliche Erneuerung?

Laien

Hier geschieht ebenfalls weit mehr, als man bei einem kurzen Aufenthalt feststellen kann, so

etwa im Bereich lebendiger Liturgie, religiöser Erwachsenenbildung, ökumenischer Kontakte und sozialer Einsätze.

Die Arbeit zur Formung der Familien ist sehr umfangreich, vor allem durch das überall verbreitete ›christian family movement‹ (CFM), wo etwa sechs Ehepaare sich jede Woche während eines Abends treffen, um zusammen Probleme der Familie, der Erziehung, der Kirche usw. zu besprechen. Es wurden ausgezeichnete Hilfsmittel für diese einzelnen Abende vorbereitet. Ich habe bisher kaum einmal so sehr wie in Amerika die Frage lebendig gespürt, ob man nicht auch als Laie für ein oder einige Jahre im Dienst der Seelsorge stehen könnte, dem Leben einer Schwester oder eines Priesters nahe? In Amerika heiratet man sehr jung, und es ist oft so, daß in einer Familie, wenn die Eltern 45 oder 50 Jahre alt sind, bereits alle Kinder ihre eigene Familie haben. Da werden neue Lebensaufgaben gesucht. Ein zeitweiliger Einsatz für die Kirche könnte diesen schwierigen Beginn des Lebensabends reicher werden lassen.

In der *liturgischen Erneuerung* spielen die Laien oft eine aktive Rolle. Sie drängen den Priester zu lebendiger und wesentlicher Gestaltung der Eucharistiefeier. An der Universität, wo ich studierte, war täglich nach den Morgenvorlesungen eine Studentenmesse mit einer *Diskussionspredigt*. Manche Laien finden sich in kleinen Gruppen zu Gebet und Glaubensgesprächen zusammen. Gelegentlich werden sogar *Hausmessen* gefeiert, bei denen der Priester sich in Gebet und Form auf das Wesentliche beschränkt. Wenn man sich so radikal auf das Wesentliche konzentriert, ist man zuerst erstaunt, dann aber fragt man sich, ob da nicht ein Weg beschritten wird, den die Liturgie nötig hat, um von den durch die Technik geprägten heutigen Menschen verstanden zu werden.

Ebenfalls von Laien ausgegangen und getragen ist die inzwischen ja schon etwas berühmte gewordene ›Gemeinschaft Johannes‹ XXIII. in Oklahoma. Es ist ein Versuch, eine neue Pfarrei-Form (*experimental parish*) zu entwickeln; die Anregungen zu diesem Experiment entstanden vor zwei Jahren (Sommer 1966) bei Gesprächen einzelner Ehepaare in Oklahoma-City. Diese fühlten, daß so manches in der jetzigen Form der Pfarrei infolge ihrer Größe, ihrer Kompliziertheit und ihrer großen Schwierigkeit, zu einem besseren christlichen Leben anzuregen, unmöglich ist. Nach regelmäßigen Gesprächen während einiger Monate mit immer mehr interessierten Laien erkannte man den Wert eines Experiments für eine neuartige Pfarrei, und man war inzwischen auch bereit, sich dafür zu engagieren. So legte man die Ergebnisse dieser Aussprachen und den Wunsch, einen solchen Versuch zu starten, dem Bischof vor (Victor J. Reed). Dieser war von der Bedeutung des Anliegens überzeugt und gab eigene wertvolle Anregungen. Nach weiteren Gesprächen

untereinander und mit dem Bischof beauftragte dieser Father William F. Nerin als Pfarrer dieser Versuchspfarrei. Am 6. November 1966 begann die Gruppe von Laien mit ihm ihr Experiment, nämlich auf mannigfachen Wegen für ein tieferes christliches Gemeinschaftsleben zu wirken. Die beachtenswerten Erfolge haben dazu geführt, daß nun in verschiedenen anderen amerikanischen Städten entsprechende Versuche gestartet werden, z. B. in Tulsa, Atlanta usw. Das Gebiet einer solchen Pfarrei ist nicht begrenzt. Jedermann aus den verschiedenen andern Pfarreien der Stadt kann in diese neue Pfarrei hinüberwechseln. Dies hatte natürlich unter den bisherigen Pfarrei-Seelsorgern verständliche Reaktionen ausgelöst, die nur beschwichtigt werden konnten durch die inständige Bitte des Bischofs, diesen Versuch anzunehmen im Interesse eines Studiums zur Verlebendigung der Seelsorge. Die neue Pfarr-Gemeinschaft will und hat keine eigenen Besitztümer. Für den Sonntagsgottesdienst und die diesem vorausgehende etwa zweistündige Studienzzeit in gemeinsamen Gesprächen wird eine Schule gemietet. Während der Gespräche der Erwachsenen über aktuelle christliche Zeitfragen werden die Kinder in andern Räumen der gleichen Schule in Religion unterrichtet. In diesem Unterricht werden sie auch in die darauffolgende Messe eingestimmt, die sie mit den Eltern zusammen feiern, sofern nicht eine eigene Kindermesse gestaltet wird.

Ferner wurde im Zentrum der Stadt eine Wohnung gemietet, die als kleines Zentrum der Pfarrei dient. Der Pfarrer selbst hat anderswo seine private Wohnung. Ein vortrefflich organisierter Telefondienst ermöglicht stets, mit dem Priester in Kontakt zu kommen. Die Glieder der Gemeinschaft setzen sich aus allen Schichten zusammen und man freut sich, auch Neger aufzunehmen. Alle verpflichten sich, für zwei Jahre an diesem Versuch mitzuwirken, und helfen in verschiedenen pastoralen und sozialen Aufgaben. Für die einzelnen Aufgaben-Bereiche wird eine Gruppe mit einem Verantwortlichen bestimmt. So gibt es ein leitendes Team von neun Mitgliedern, fünf von der Gemeinschaft gewählt, drei weitere von diesen fünf ernannt. Der Pfarrer ist ein ständiges Mitglied dieser Führungsgruppe, die ein Jahr im Amt bleibt. Ferner sind einige verantwortlich für die Liturgie, andere für Veranstaltungen, wieder andere für die Erziehung und einige auch für die Beziehungen zur Umwelt. Es wird großer Wert auf verantwortliche Mithilfe bei wichtigen Aufgaben der Stadt gelegt, so z. B. bei der Errichtung von Kinderhorten, der Eingliederung neuer Familien in der Stadt, bei einem Kinder-Betreuungsdienst für Eltern, die Abendkurse besuchen, ferner auch bei einer Art Telefon-Sozialdienst zur Hilfe in verschiedensten Schwierigkeiten. Bisweilen sind die Teilnehmer früher aktive Glieder in einer andern Pfarrei gewesen. Im Interesse der Kirche, in einem wichtigen neuen Ver-

such zu dienen, wird die frühere Arbeit andern überlassen. Alle Glieder sind zu größerem, persönlicherem Einsatz in der eigenen Familie, bei der Arbeit und in sozialen Werken (wie Bekämpfung der Armut) aufgerufen. Jeder soll beim Aufbau der Gemeinschaft mithelfen und soll darum auch mitreden können. Mit 17 Jahren hat jeder Stimmrecht. Ein bewußtes und lebensmäßiges Verstehen des Heilsplans Gottes wird gefördert durch sehr lebendige, freie Gestaltung der Messe mit Diskussionspredigt. Der religiösen und allgemeinen Erziehung und Weiterbildung wird viel Wert beigemessen. Der Priester soll sein wie alle. Er soll z. B. in Gesprächsrunden keine Vorrangstellung haben. In Amerika ist der Priester sowieso beliebter und geachteter als in Europa, was in gewissen Fällen zu einer ungünstigen klerikalen Haltung geführt hat, die teils noch anhält und von manchen Kreisen, Priestern und Laien, korrigiert werden möchte. Pfarrer Nerin sagte mir am Schluß des Zusammenseins mit ihm und seiner Gemeinschaft: »Ich habe nie zuvor so reich und lebendig die Glaubenslehre erfahren wie in dieser letzten Zeit des Gesprächs mit den Laien in unserer Versuchspfarrrei.«

Priester

Der Bischof von Oklahoma hat seinen Priestern erklärt, daß jeder, der noch weiter studieren möchte, dazu die Erlaubnis bekomme und daß die Diözese dafür die Kosten übernehme. So hat diese Diözese heute schon eine Reihe vorzüglich ausgebildeter Priester in verschiedenen Spezialgebieten. Also sonst finden sich hervorragend geschulte Priester, doch dürfte im allgemeinen die Ausbildung der Schwestern und vieler Laien besser sein. Manche Priester leiden an der seelsorglichen und geistigen Interesslosigkeit ihrer Kollegen. Ein junger Pfarrer hat mich bewußt in einen Kreis solcher Priester geführt und mir im Anschluß daran die Frage gestellt: »Kannst du nun ein wenig verstehen, daß uns beste Priester weglaufen?« So ist es erfreulich, immer häufiger von Bischöfen zu hören, die sich für die Weiterbildung der Priester einsetzen.

Es dürfte sich lohnen, hier vom neuen Geist im *Moreau Seminar* in South Bend zu sprechen, ferner von einer der zwei Pfarreien in New York ohne Pfarrer und von den wertvollen Initiativen unter Priestern, sich zu Vereinigungen zusammenzuschließen, um die Seelsorgsprobleme zusammen zu studieren und so dem Bischof in seiner großen Aufgabe zu helfen.

Warum verlassen manche, anscheinend reife und ausgeglichene Priester und Ordensleute ihren Stand, bisweilen sogar kurz nach der Weihe oder Ablegung der ewigen Gelübde? Viele Bischöfe und höhere Ordensobere beschäftigen sich heute eingehend mit diesen Fragen. Father Papan, als Stellvertreter des abwesenden Regens des *Moreau Seminars*, sagte mir dazu: »Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns ge-

lehrt, daß der harte Weg von früher heute nicht mehr erfolgreich ist. Nicht eine autokratische, selbstherrliche Kirche kann weiterleben in unserer modernen Situation einer freien demokratischen Gesellschaft, sondern eine Kirche, die versucht, eine weitgehende individuelle Respektierung zu beachten und die zudem für eine persönliche Wahl und Entscheidung optiert (vgl. Johannes XXIII., »*Pacem in terris*«). Die kommende Zeit wird Männer mit Weitblick, Mut und Tatkraft fordern, solche Menschen müssen aber reif und fähig sein zu klugen und weisen Entscheidungen. In der Seminarausbildung ist neben der fundamentalen Formung im Geist des Evangeliums von erstrangiger Bedeutung, daß ein normaler, ständiger und lebendiger Kontakt mit Studenten und Studentinnen anderer Fakultäten besteht. Der junge Priester muß ja eines Tages mit allen möglichen Leuten zusammenarbeiten. Isolierung von der Gesellschaft kann den Seminaristen niederdrücken, während eine wertvolle Erfahrung mit der Umwelt ihm helfen kann in der Entfaltung seiner Persönlichkeit. Ein Seminar sollte darum nahe einer Universität sein. Der Kontakt mit der Gesellschaft ist so wesentlich, daß die Konfrontation mit dem Alltagsleben schon während des Prozesses der Ausbildung geschehen muß und nicht erst später. Wesentlich ist ferner das Leben in Gemeinschaft, eine lebendige Mitwirkung in Gruppen oder Teams, denn die Kommunikation mit andern ist der Schlüssel zu einem erfolgreichen Gemeinschaftsleben. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß jeder einzelne die Fähigkeit des andern kennt und von seiten der Obern und der Glieder eine Bereitschaft besteht, Initiativen und Anregungen für Entscheidungen sich gegenseitig mitzuteilen. Die Verantwortung für Belange des Hauses soll nicht für die Obern reserviert sein, damit *alle* Verantwortung lernen und mittragen und ebenso mitteilen, was in bezug auf die Formung getan werden muß und schließlich was in ihrer Kompetenz liegt – auch tun. Um diese wertvollen Ideen zur Geltung zu bringen, wird die Seminargemeinschaft in Teams aufgeteilt, in denen jedes Mitglied eine Stimme hat und sich frei aussprechen kann. In einem Team sollen sechs bis zehn Personen mit einem Priester oder Verantwortlichen, der aber mehr die Rolle eines Beraters spielen soll, zusammenarbeiten. Jede Gruppe muß ihren eigenen Leiter wählen. In den regelmäßigen wöchentlichen Treffen sollen spirituelles Wachsen und persönliche Entfaltung besprochen werden. Ferner sollten in individueller und kollektiver Hinsicht Probleme des Gebetslebens, des Zusammenlebens, der Beziehung zur Umwelt, des Apostolats, der Gestaltung der Liturgie, der Freizeit erörtert werden.

Ein fortschrittliches Seminar sollte von unten her Ideen für Leben und Verhalten der ganzen Seminargemeinschaft bekommen, wie etwa zu Fragen der Liturgie oder der Formung. Solche

Ideen werden in den Teams vorbesprochen und dann im wöchentlichen Treffen des ganzen Seminars von entsprechenden Studenten vorge- tragen. Den Studenten sollen Initiativen zuge- standen werden für soziale Aufgaben, für kul- turelle Veranstaltungen, für Ferienprogramme.

Das Vorlegen der Ideen vor der ganzen Ge- meinschaft, das Diskutieren darüber erzieht den Seminaristen zu demokratischem Verhalten. Ein »Hausordnungs-Komitee« soll Leitlinien aufstel- len für das Verhalten untereinander und die Beziehungen zur studentischen Umwelt. Solche Komitees können auch nützlich sein für Sport, Apostolat usw. Hineingenommensein in Aposto- latsaufgaben ist der einzige Weg für den Semi- naristen zu lernen, apostolisch zu leben. Zu ler- nen, sich mit Leuten aller Lebensschichten abzu- geben, ist lebenswichtig für unsere Seminaristen. Das Problem der Zeit- und Kraft-Aufteilung soll durch praktische Erfahrungen zu einer aus- gewogenen Lösung gebracht werden. Wenn der Seminarist keine Erfahrung oder Kenntnisse im Umgang mit sozialen Werken hat, wird er ver- suchen, alles selber zu tun. Wenn er mit Laien zusammenarbeitet, wird er lernen, diese zu schätzen und zu respektieren. Er wird zu flexib- lerem Tätigsein angeregt; viele Möglichkeiten zu spontanem Handeln sollten bestehen.«

In New York wurden wenige Wochen vor dem Tode von Kardinal Spellman zwei *Versuchs- Pfarreien* errichtet mit mehreren Priestern, die nicht einem Pastor unterstellt sind, sondern ein- ander in der Verantwortung ebenbürtig, gleich- sam in »Ko-Pastoration« die Pfarrei leiten. Man möchte damit jüngern Priestern eine größere Möglichkeit zu persönlicher Verantwortung bie- ten und auch die Kollegialität des Konzils auf die Priester ausdehnen. Man hofft, so eine grö- ßere Teilnahme der Laien im Dienst der Kirche zu erreichen, denn, wie mir einer dieser Priester erklärte, möchte man in diesem Priesterteam auch einzelne Laien zur Mitarbeit heranziehen. Der neue Versuch wurde von etwa dreißig Prie- stern von der Lower East Side vorgesehen. In Vertretung des Kardinals erklärte Erzbischof J. Maguire: »Wir wissen nicht, welche Richtung dieser Versuch einschlagen wird, aber dies ist es gerade, was damit auffindig gemacht werden soll.«

Auch unter Priestern bilden sich mehr und mehr Werke von großer nachkonziliärer Bedeutung. So haben sich Priester aus eigener Initiative, durch die Aussagen des Konzils bestärkt, zu Vereinigungen zusammengeschlossen, um dem Bischof in der großen Aufgabe bei der Leitung der Diözese besser zu helfen. Dafür findet sich in Chicago das wohl größte und lebendigste Zentrum.

Ende September 1967 trafen sich in Chicago Vertreter von ca. 40 Diözesen, um in diesen Anliegen einander zu helfen. Die einzelnen Ver- einigungen der verschiedenen Diözesen schließen sich nun auch zusammen, und im Februar dieses

Jahres wurde in Chicago eine »association of catholic Priests« (ACP) auf nationaler Ebene gegründet. Obwohl heute eine lebendig geführte Kirche die verantwortungsbewußte Mithilfe aller Priester erfordert, sind manche Bischöfe über die selbständige Bildung derartiger Prie- ster-Vereinigungen beunruhigt.

Die Priester-Vereinigung von Chicago zählte 1967 1414 Mitglieder. Jeder in der Diözese wir- kende Priester ist zur Mitarbeit eingeladen, ganz unabhängig von seiner Stellung. Die Ziele sind, als Vereinigung mit dem Bischof in seiner heute so schwierig und kompliziert gewordenen Pastoralenaufgabe zusammenzuarbeiten, fer- ner auch eine intensive Zusammenarbeit unter den Priestern selbst zu erwirken, zudem das Ge- spräch auf jeder Basis innerhalb der christlichen Gemeinschaft anzuregen und gemeinsame Lö- sungen anzustreben für Probleme, welche die ganze Gemeinschaft angehen. 24 gewählte Prie- ster bilden den leitenden Rat, sie wählen unter sich den Leiter. Jedes Jahr scheiden zwölf von ihnen aus und zwölf neue werden gewählt. Der Leiter bleibt ein Jahr im Amt, er beruft mit seinen Mitarbeitern allgemeine und Teil-Ver- sammlungen ein. Die Aktivität ist sehr vielfältig und umschließt alle Anliegen der Priester und der Seelsorge, besonders auch die Weiterbildung. Der ACP hat Studiengruppen eingesetzt für die Weiterbildung, für die Koordination der Seelsorge, für die Erforschung künftiger Aufga- ben, für eine bessere Regelung der finanziellen Angelegenheiten, für das Studium der Seminar- frage usw.

Seelsorger verschiedenster Konfessionen haben sich in Chicago zusammengetan, um eine *inter- konfessionelle Schule der Pastoration* zu errich- ten: »The Urban Training Center for Christian Mission«. Es ist eine Schule ganz besonderer Art zur besseren und der Wirklichkeit näheren Aus- bildung der Seelsorger für ihre Arbeit in den schwierigen und komplizierten Verhältnissen der heutigen Umwelt. Es gibt dabei Kurse von verschiedener Dauer, von zehn Wochen, drei, sechs, neun oder vierundzwanzig Monaten. Den Absolventen werden bei der Ankunft alle Güter abgenommen, ihre Kleider in Bettlerkleider um- getauscht und dann werden sie mit einem mini- malen Taschengeld für einige Tage in die Elendsquartiere der Stadt geschickt, wo sie sich ihren Unterhalt verdienen müssen, oft unter er- bärmlichen Umständen, aber in erschütterndem Kontakt mit diesen armen und gestrandeten Menschen. Nur in Notfällen, wie Krankheit, dürfen sie eine Telefonnummer anrufen, die ihnen mitgegeben wird. Chicago gilt als die Stadt in der Welt, die die meisten Seminare oder Schulen zur Ausbildung von Seelsorgern aufweist; so ist es verständlich, daß diese fast radikale Schule der Pastoration dort entstand. Inzwischen wurden weitere derartige Ausbil- dungszentren in andern amerikanischen Städten geplant und teils schon errichtet.

Rudolf Schmid

Psalmen – Preislieder des Gottesvolkes

Im Zuge der liturgischen Reformen wird u. a. auch dem Psalmengebet und -gesang in der betenden christlichen Gemeinde ein erweiterter Raum zugesprochen. Die einen freuen sich, daß die alte kirchliche Tradition neu erwacht; die andern jammern, damit werde das christliche Gebet mit einer fremden Welt belastet. Ohne Zweifel wird man zugeben müssen, daß viele Gläubige für den Vollzug dieser Gebete nicht entsprechend vorbereitet sind. Es wird darum eine wichtige Aufgabe des Seelsorgers sein, von den wesentlichen Grundgedanken der Psalmen her den Zugang zu dieser Gebetsform zu ebnen, wofür von den vielen Aspekten einer hier herausgegriffen sei.

Die moderne Bibelwissenschaft lehrt uns, zum besseren Verständnis des Psalmengebetes auf die verschiedenen Gattungen der Psalmen zu achten. Es soll in keiner Weise die Bedeutung dieser Methode für das bessere Verständnis des einzelnen Psalmes bezweifelt werden. Dennoch dürfte es dem Gläubigen dienen, die Einheit in der Vielfalt zu erkennen, damit er nicht ob der Bäume den Wald nicht mehr sieht. Israel zögert nicht, alle die verschiedenen Formen unter einem einzigen Titel zu vereinigen und die 150 Psalmen kurz und bündig als *tehillim*, als *Preislieder* zu bezeichnen. Damit erhält das Buch nicht eine unverbindliche Etikette, die scheinbar zu einem großen Teil (z. B. die Klagelieder) gar nicht paßt, sondern hier wird eine Optik eingesetzt.

Preisen steht schon wortmäßig mit Preis, Schätzung in engerster Verbindung. Offensichtlich will also die Gemeinde, die vor Gott versammelt ist, zum Ausdruck bringen, daß sie Gott hochschätzt, was in verschiedenster Weise geschehen kann:

1. Ich kann *bekennen*, daß Gott mir viel gilt, daß ich selber Gott als den Großen bekenne und anerkenne. Der Beter wendet sich an Gott und bekennt vor aller Welt, daß ihm Gottes Größe aufleuchtete, daß er diese Offenbarung Gottes dankbar anerkennt und daß er sie durch das dankbare Loben nie vergessen will und darf. So knüpft etwa Ps 8 an Gottes Herrlichkeit und Macht an, die im bezaubernden Sternenhimmel erkennbar wird. Staunend und dankend wird hier auch der heutige Mensch ohne Zögern einstimmen, zumal die Naturwissenschaft ihm Weiten eröffnet, von denen der kühnste Orientale von damals nicht einmal träumen konnte.

2. Wer von dieser Schau der Größe Gottes fasziniert ist, kann diesen Glauben nicht für sich behalten. Den Blick für solch erhabene Dinge

empfangen zu haben, ist heilige Verpflichtung, das Erworbene weiter zu *verkünden*. Ohne sich an Gott selber zu wenden, trägt er Gottes Lob weiter, wenn er diese Botschaft dem Mitmenschen weitergibt. Er muß dem Nächsten – und damit ja auch sich selber – den Blick öffnen oder tiefer öffnen, indem er von den Heilstaten Gottes erzählt, wie sie in der Geschichte (z. B. Ps 78), in der Schöpfung (z. B. Ps 104), in der Kundgabe des göttlichen Willens (z. B. Ps 119) und in seinem eigenen Leben (z. B. Ps 107) so handgreiflich deutlich wurden. Wir haben in so vielen Psalmen gar keine Worte, die der Fromme an Gott richtet, sondern Worte, mit denen er selber über das göttliche Heilswalten nachsinnt und es ins Bewußtsein eines jeden Hörenden ruft. Daß gerade solche Psalmen mit einer Aufforderung zum göttlichen Lob beginnen oder schließen, mit einer Aufforderung an alle ohne Ausnahme (alle Völker, gesamte Erde, Inseln usw.), kann darum in keiner Weise erstaunen.

3. Wer so den Mitmenschen zur Erkenntnis des unfassbar herrlichen Gottes führen will, kann ihm auch nicht verschweigen, wo sein vollendetes Glück, *das Heil* im vollen Sinne des Wortes, *zu finden ist* – ein Gedanke, um den so viele Psalmen kreisen, mit besonderem Nachdruck etwa Ps 1.

4. Schließlich kann aber auch die Hochschätzung des einen wahren Gottes, der sich eh und je als Helfer seines Volkes kundgetan hat, auch in der Form des Bitt- und Klageliedes zum Ausdruck kommen. Nur wer an Gottes Allmacht, Güte und Erbarmen glaubt, wendet sich mit jenem Vertrauen an den Herrn, das so viele Psalmen widerspiegeln. Es liegt dahinter die Bitte, daß *Gottes Herrlichkeit in dieser Welt zum Durchbruch komme*. Unglück des Frommen bedeutet dem alten Orientalen nicht einfach persönliches Mißgeschick. Vielmehr wird darin die Ohnmacht Gottes sichtbar, oder zumindest wird das strahlende Bild des allmächtig Rettenden verdunkelt. Darum geht es letztlich wiederum auch in solchem Bitten und Klagen um die Herrlichkeit Gottes. Sie möge offenkundig werden im Heilshandeln für den Frommen oder im Gerichtswalten an jenem, der sich gegen Gott in dreister Weise erhebt (vgl. etwa Ps 83, 17 ff; 79, 12).

Gerade bei solchen Lobliedern erkennen wir schon in der Bibel die deutliche Tendenz, nicht beim einmaligen Ereignis stehenzubleiben. Der kritische Abendländer mag vielleicht befremdet sein ob der ›unhistorischen‹ Weiterführung des Lobliedes von Ex 15 über das Schilfmeeresgeschehen hinaus bis hinein in die vollendete Landnahme. Doch wo es um das göttliche Lob geht, kann für Israel höchstens die endgültige Offenbarung des Herrn am Ende der Tage unüberschreitbare Grenze bedeuten.

Der Beter, der sich von diesem Grundgedanken des Preisliedes tragen läßt, wird nicht Psalmen fordern, die er Wort für Wort als seinen Gedan-

ken zu Gott sprechen kann. Er wird selber einstimmen, um diese Botschaft *weiterzutragen* als einen Teil der inspirierten Botschaft Gottes an die Menschen. Er wird über Gottes Herrlichkeit *nachsinnen*, die hier verkündet wird, um die Gläubige der vorchristlichen Zeit rangen und um deren Offenbarwerden auch der Christ beten kann und soll. Dies gelingt wohl am leichtesten, wenn das alternierende Gebet ihm Zeit läßt, den Gedanken zumindest während des Betens des anderen Chores nachzugehen. Wo darum das private Gebet diese Form der Pause nicht schafft, zeigen sinnvolle *Antiphonen* (hier könnten die Liturgiker noch manchenorts dem Beten besser an die Hand gehen) einen Leitgedanken oder gestatten *Meditationspausen* ein längeres Verweilen. Allerdings bedeutet dies ein Verzicht auf ein Pensum in quantitativer Bestimmung.

Vor allem dürfte der heutige Gläubige nicht dadurch überfordert werden, daß ihm Psalm-brocken vorgeworfen werden, die in sich zu wenig unmittelbar verständlich sind, deren Zusammenhang er nicht kennt, ja die gelegentlich dem ursprünglichen Zusammenhang derart entfremdet wurden, daß sie nicht bloß vorchristlich, sondern unchristlich werden (vgl. Missa »Intret«). Es ließe sich denken, daß im Gemeindegottesdienst eine Weiterführung bis ins neutestamentliche Heilshandeln Gottes den Gläubigen vorgebetet oder -gesungen wird, damit das Lob der Heilstaten in der Fülle der Zeit nicht zu kurz kommt. So könnten die Psalmen als Ausgangspunkt dienen dafür, daß der christliche Psalmschluß im »Ehre sei dem Vater« einen wirklich bewußten und vollen Klang bekäme.

Laienpredigt

Die kirchliche Verkündigung, besonders auch die Predigt, ist für viele – Prediger und Zuhörer – zu einem Problem geworden. Die fast schon alltägliche Erfahrung, daß die Predigt »nicht ankommt«, bedeutet eine Herausforderung, nach neuen Wegen der Verkündigung, nach einer neuen Sprache der Predigt zu suchen. In dieser Sparte »Laienpredigt« sollen in Zukunft Predigten von Nichttheologen veröffentlicht werden. Dabei können gerade Journalisten wesentlich zu einer Sprache beitragen, die allgemein verstanden werden kann. Der Leser möge sich vor Augen halten, daß es sich hier um Experimente handelt, ohne die heutige Verkündigung wohl nicht auskommt.

Vilma Sturm

Ansprache in einer Votivmesse für den Frieden (vor Priestern)

In dieser Messe, so haben wir uns vorgenommen, wollen wir mit Gott über den Frieden sprechen. Mit Gott über den Frieden sprechen – wie sollen wir das tun? Gewohnheitsmäßig legt sich uns die alte Übung nahe, ihn ganz einfach zu bitten, er möge uns seinen Frieden schenken. Wir bitten dann gern um »jenen Frieden, den die Welt nicht geben kann«, wie wir Johannes 14, 27 bisher so schlecht übersetzten. In neuen Bibelausgaben heißt es, sicherlich besser und richtiger: »Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch.« – Wir bitten auch gern um den inneren Herzensfrieden, der zwar nicht unwichtig ist, der aber womöglich die Welt im argen läßt wie eh und je. – Und dann bitten wir schließlich auch um den Völkerfrieden, worunter wir aber oft nichts als Ruhe und Sicherheit für uns selber verstehen. Ich glaube daher, diese Gewohnheit ist, wie alles, was wir aus Gewohnheit tun, aufmerksam zu überprüfen und womöglich durch ein neues Tun zu ersetzen.

Der Verdacht liegt nahe, daß es mit allgemeinen Anrufungen des Herrn, uns Frieden zu schenken, nicht mehr getan ist. Können wir verlangen, daß er Frieden sozusagen wie einen fliegenden Teppich vom Himmel sich herniedersinken läßt – ohne daß wir selbst alle unsere Kräfte angestrengt und alles unternommen haben, was in unserem Vermögen stand, um aus Streit Frieden zu machen? Nur die Bitte um das Geschenk des Friedens wäre bequem und billig, wäre Kinderart und entspräche nicht der Tatsache, daß wir Gottes Partner, seine Mitarbeiter sind bei dem großen Werk, die Welt zu ordnen und auf sein Kommen vorzubereiten.

Allzulange haben wir geglaubt, es sei seine Sache allein, Frieden zu erhalten oder herbeizuführen. Die Kriege waren uns eine Art Naturereignis, das wir über uns ergehen ließen, unabwendbare Katastrophen, entsprechend dem erb-sündlichen Zustand der Welt. Noch ziemlich neu ist die Erkenntnis, daß Kriege vermieden werden müssen und vermieden werden können, daß der Friede machbar ist – nach einem Wort Pauls VI.: »Der Friede ist immer möglich.« Er ist möglich und machbar – wir müssen ihn machen. Wir müssen diese Aufgabe, den Frieden zu machen, ebenso erfüllen, wie unsere anderen Aufgaben: einen Beruf ergreifen, einen Lebenspartner suchen, ein Heim gründen, Kinder aufziehen, das tägliche Brot erwerben. Kein Mensch käme auf den Gedanken, angesichts jener Verpflichtungen die Hände in den Schoß zu legen und den Herrn anzurufen, er möge dies für ihn besorgen. Gott nimmt uns dies Geschäft ebensowenig ab wie unsere anderen Geschäfte. Im Gegenteil. Es ist zu befürchten, daß es ihn erzürnt, wenn wir es

hier beim Gebet bewenden lassen, anstatt Phantasie und Intelligenz und die Kräfte unseres Willens einzusetzen.

Es ist nicht allzuschwer sich vorzustellen, was er denn von uns erwartet. Man muß das so konkret wie möglich sehen, mit allen Details – denn nicht nur der Teufel, auch Gott ist im Detail. Sich um Frieden mühen, das heißt etwa, sich im Geist an die Orte der großen kriegerischen Auseinandersetzungen zu begeben und die gegnerischen Positionen vorurteilslos zu erkennen trachten. Sich immer wieder informieren – wenn es möglich ist durch Material von beiden Seiten, um sich ein Urteil bilden zu können: Saigon hören und Hanoi, Israel und Ägypten, Nigeria und Biafra. Mit unermüdlicher Bereitwilligkeit die verschiedenen Nachrichten miteinander vergleichen, Zeitungen und Bücher lesen, Gespräche führen, niemals im Urteil sich verfestigen, sondern immer bereit sein, sich zu berichtigen, schon erhärtete Tatbestände wieder in Frage zu stellen. Das wäre übrigens auch das wenigste, was wir denen, die blutig leiden, an Solidarität schuldig sind: uns leidenschaftlich bemühen, die Ursachen und Hintergründe der Konflikte zu erkennen, in denen sie leben und sterben müssen.

Information und Urteil sind aber erst der Anfang. Es müssen auch alle Möglichkeiten des Eingreifens wahrgenommen werden. Es gilt, die Umwelt zu alarmieren, immer wieder das Gespräch auf jene Orte zu lenken, an denen Blut vergossen wird, Teilnahme und tätiges Interesse dafür zu wecken. Es gilt, Gleichgesinnte zu sammeln und sie zu gezielten Aktionen zu veranlassen, zu Bitten, Vorschlägen, Resolutionen und Protesten an die Adresse der Mächtigen, um mit solchen Willenskundgebungen deren Handeln zu beeinflussen. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt würde das etwa bedeuten, jene Nationen, die nach Nigeria Waffen liefern, zu einem Verzicht auf solche Waffenlieferungen aufzufordern.

Sich um den Frieden mühen bedeutet heute auch, zu spürbaren materiellen Opfern bereit sein für die Armut in der Dritten Welt, in der wir die allergefährlichste Bedrohung des Weltfriedens erblicken müssen. Es bedeutet, bei jeder Geldausgabe zu überlegen, wie vielen indischen Waisenkindern, wie vielen Napalmverbrannten aus Vietnam, wie vielen jordanischen und biafranischen Flüchtlingen, wie vielen Asozialen in Lateinamerika mit Geld zu helfen wäre.

Sich um den Frieden mühen heißt aber nicht bloß, sich für die Verhinderung und Beendigung von Kriegen einsetzen. Friede ist ja nicht nur die Abwesenheit von Krieg. Friede ist die Möglichkeit, Konflikte gewaltlos auszutragen. Wir müssen also nicht nur mit unseren Gedanken und unserer Bereitwilligkeit zu helfen an die Kriegsschauplätze eilen, wir müssen auch bereit sein, in *allen* uns zugänglichen Konflikten auf eine Lösung, eine Entspannung hinzuarbeiten –

ob es sich dabei um die Konflikte zwischen verschiedenen Völkern oder die zwischen Establishment und Revolution handelt. Wie können wir, wir Christen, Gott um Frieden bitten in dem heftigen Streit, den unsere jungen Revolutionäre vom Zaun gebrochen haben, wenn wir es nicht für der Mühe wert halten, sie anzuhören, wenn wir uns nicht bemühen, uns ihnen verständlich zu machen? Ist es nicht vermessen zu denken, Gott werde die Gefahren abwenden, die uns von der Unruhe und Unzufriedenheit der jungen Generation drohen, wenn wir sie nicht an ihren Orten aufsuchen, uns dort mit ihnen zusammensetzen und ihre Probleme mit ihnen besprechen, ja versuchen, diese zu den unsrigen zu machen, wenn wir sie nicht auch in unsere Kirchen und Gottesdienste, an denen ihnen anscheinend so viel gelegen ist, einladen? Wären nicht gerade sie es, mit denen Jesus sich zu Tische setzte, wenn er heute unter uns wäre?

Erst wenn dies alles geschehen ist, erst wenn wir selbst als unsere Kräfte aufs äußerste angespannt haben, dürfen wir den Herrn bitten, diesen unseren Kräften zu Hilfe zu kommen mit seiner Kraft und uns Frieden zu gewähren. Frieden nicht als Abwesenheit von feindlicher Bedrohung; dies zu wünschen wäre utopisch. Sondern Frieden als die Möglichkeit, auch mit dem Gegner gewaltlos umzugehen und selbst einander entgegengesetzte Absichten in eine Richtung zu bringen – in die Richtung des neuen Himmels und der neuen Erde, wo der Löwe und das Lamm miteinander versöhnt sind.

Literaturbericht

J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München 1968.

Titel und Untertitel drücken das Anliegen dieses Buches aus. R. versucht einerseits, die Gefahr abzuwehren, das Glaubensbekenntnis zu einer starren Formel werden zu lassen, andererseits es in einer stufenweise erfolgten Interpretation aufzulösen. Somit will das Buch helfen, den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen, ohne ihn aber dabei in leeres Gerede interpretieren zu müssen.

Dieses Buch umfaßt Vorlesungen, die Prof. Ratzinger im Sommersemester 1967 an der Universität Tübingen für Hörer aller Fakultäten ge-

halten hat. Bei voller Einsicht in die Probleme eines inhaltlichen und persönlichen Glaubens kann das Buch den Leser, auch den Nichttheologen, in und zu seiner Entscheidung für das Christentum stärken und ermutigen und ihm ein Verständnis für das Glaubensbekenntnis geben.

R. beginnt seine Ausführungen mit der Beschreibung jenes das ›Ich‹ umwandelnden Ereignisses, in das hinein sich der Mensch begibt, wenn er spricht: »Ich glaube – Amen.« Mit der Darstellung des Problems des Glaubens in der Welt von heute, das besonders durch das naturwissenschaftliche Denken zur Kluft von ›Sichtbar‹ und ›Unsichtbar‹ und durch das Fortschrittsdenken zur Unüberwindbarkeit des ›Damals‹ und des ›Heute‹ zu führen scheint, versucht R., seine Hörer auf den eigentlichen Skandal des Glaubens aufmerksam zu machen. Dabei führt er jene Skandale auf den christlichen Skandal zurück, auf die unaufhebbare Positivität Gottes in der Geschichte (30). Damit hat R. die Problematik ganz aufgerollt und kann so zeigen, daß der Glaube nicht erst durch das moderne Denken eine Überwindung abfordert, sondern schon immer eine Wende der ganzen menschlichen Existenz bedeutete und in jeder Zeit ein Wagnis war, das nicht zu Sehende, aber dennoch Wirkliche anzuerkennen (28), und immer um das zweifelnde ›Vielleicht‹ der Frage ›Bist du es wirklich?‹ kreist (53).

Von dieser Frage ausgehend, die das ganze Buch bestimmt, legt R. zwei Stränge frei, die das Glaubensbekenntnis bilden: Zunächst das Credo als Antwort im Rahmen des Taufgeschehens und dann den Gebrauch des Credo als Symbol. Symbol ist dabei das gemeinsame Bekenntnis der Kirche. »Es bedeutet, daß jeder Mensch den Glauben nur als ›Symbolon‹, als unvollkommenes und gebrochenes Stück, in Händen hat, das seine Einheit und Ganzheit nur finden kann im Zusammenlegen mit den andern: Nur im Ineinanderfallen (Symballein) mit ihnen, kann sich auch das Ineinanderfallen mit Gott ereignen.« (68) Das Symbolum ist die Urform, in der die Kirche ihren Glauben verbindlich aussagt. Von daher ist »das Dogma als Einzelsatz, den der Papst »ex cathedra« verkündigt, die letzte und unterste Form der Dogmenbildung« (229, Anm. 52). Von Bedeutung hinsichtlich der Stellung des einzelnen zur Gemeinde erscheint auch der von R. aufgezeigte Unterschied zwischen dem Ich- und dem Wir-Bekenntnis (credo – credimus) (60).

Der Dreiteilung des Symbolums folgend, behandelt R. in einem immer treuen Rückbezug zum Neuen Testament die Themen ›Gott‹, ›Jesus Christus‹ und ›Der Geist und die Kirche‹. Besonders hingewiesen sei dabei auf den Exkurs ›Strukturen des Christlichen‹ (197–221), innerhalb des Teiles ›Jesus Christus‹. R. versucht hier an Hand von sechs Grundprinzipien eine Art Bauformel christlicher Existenz zu erarbeiten.

Nicht nur um theologische Einzelfragen geht es hier, sondern um die Frage, die sich jeder Christ stellen muß oder um deren Antwort er selbst gefragt wird: was das eigentlich ist, ›Christsein‹, warum er glaubt und welches die einfache Richtung, der Kern der Entscheidung des Glaubens ist.

Eine Bemerkung, die auch als offen gebliebene Frage zu gelten hat: Bestimmte Interpretationstendenzen theologischer Richtungen oder der ›modernen Theologie‹ mit der Gestalt des ›Hans im Glück‹ zu vergleichen, der seinen Goldklumpen aus Bequemlichkeit solange eintauscht, bis er einen Schleifstein in der Hand hält, den er schließlich ins Wasser wirft, ist recht treffend. Vielleicht hätte aber R. dennoch näher auf diese theologischen Richtungen eingehen und ihre Vertreter nicht nur in einer Fußnote einsperren sollen (42, Anm. 14).

Alles in allem ist dieses Buch das Bekenntnis des ›Professors‹, der in seinem ständigen Dialog mit seinen Hörern, denen er dieses Buch widmet, den Logos, das eigentliche Wort zum Tönen gebracht hat. So vermag es gerade der kirchlichen Verkündigung neue Impulse zu geben, wie es auch zur kritischen Rückbesinnung herausfordert.

Peter Schleicher

Hinweise

ALTFRID KASSING, geb. 1924. Studium der Philosophie und Theologie in Bonn, Maria Laach, Beuron, Würzburg und Löwen. Priesterweihe 1952, Promotion 1957. Veröffentlichte u. a.: *Glauben in der Welt; Erlösung unter Menschen; Auferstanden für uns.*

STEPHANUS PFÜRTNER OP, geb. 1922. Studium der Medizin, Psychologie, Philosophie und Theologie in Kiel, Breslau, Walberberg, Fribourg und Rom. 1954 Promotion zum Dr. theol., ab 1954 Dozent für Moralthologie an der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg, dort von 1961–1966 Rektor. Seit 1966 Professor für Moralthologie an der Universität von Fribourg. Veröffentlichte u. a.: *Triebleben und sittliche Vollendung; Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Wagnis*; federführender Redakteur bei der internationalen Ökumenischen Bibliographie.

GREGOR SIEFER, s. *Diakonia* Heft 1/1969.

Helen
Schüngel-Straumann

Kritik des
Jahwekultes bei den
Schriftpropheten

1. Die gesellschafts-
politische Rolle des
Kultes in Israel¹

Stämmebund

Bei der Landnahme der verschiedenen Wüstenstämme bildete sich als Zentrum des Stämmebundes eine Kultstätte heraus. Denn nicht ein König oder eine ständige politische Führung, sondern allein die gemeinsame Kultübung hielt den Stämmebund zusammen. Der gemeinsame Kultort war ausgezeichnet durch die Lade Jahwes, hier wurde der jeweilige charismatische Führer, der »Richter« berufen, und hier war er tätig. Der Kultort wechselte mehrmals: Zuerst war das Zentralheiligtum in Sichem; Jos 24 berichtet über die Gründung des sakralen Stämmebundes mit einer kultischen Begehung, in der das Gesetz verlesen und Segen und Fluch verkündigt wurden.² Wegen eines Konfliktes mit den Sichemiten wurde das Zentralheiligtum von Sichem nach Bethel verlegt, später finden wir es in Silo (vgl. Ri 21, 19; 1 Sam 1, 3 ff.). In Silo erlitt die Lade und der Kult ein sehr wechselvolles Schicksal, besonders während der Philisterrkriege; Silo und sein Heiligtum wurden zerstört.

Königszeit

Die Einführung des Königtums durch Saul und David machte der alten Stämmeordnung ein Ende. David krönte seinen Aufstieg mit der Eroberung des jebusitischen Jerusalem, das dadurch zur »Davidsstadt«, d. h. Krongut wurde. In dieser Stadt »völlig außerhalb jeder Jahweüberlieferung«³ richtete David den königlichen Hauskult ein, den er dann durch Einholung der Lade zum Staatskult ausweitete. Doch blieben die privaten Kulte an lokalen Stätten bestehen. Jerusalem hatte nur, allen sichtbar durch den Tempelbau, den Vorrang als königliches Heiligtum und als Staatstempel. So war auch zur Königszeit der Kult und die Wallfahrt zur Kultstätte ein staatsbildendes Element, deshalb sahen sich nach der Reichsteilung (926) alle Könige des Nordreiches gezwungen, eigene Staatsheiligtümer (in Samaria und Bethel) einzurichten.

2. Kampf der Schrift-
propheten gegen
den Staatskult

a) Amos⁴
Politische Situation

Amos wirkt im Nordreich unter der Regierung Jeroboams II. (783–743), in einer Zeit relativen wirtschaftlichen Wohlstandes und politischer Sicherheit. Allerdings ist die assyrische Gefahr aus dem Osten für einen scharfsichtigen Mann schon deutlich spürbar. Vom wirtschaftlichen Wohlstand profitierend, lebt vor allem ein

¹ Vgl. dazu M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen ⁵1963, bes. 83 ff.

² Sicheres über den Kult am Zentralheiligtum wissen wir nicht, vermutlich fand jährlich dorthin eine Wallfahrt aller israelitischen Stämme statt.

³ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München ⁴1962, 57.

⁴ Vgl. F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten*, in: *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung* (Echter-Bibel), Würzburg ²1954, 51 ff., und E. Würthwein, *Amosstudien*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 62 (1950) 10–52.

großer Teil der städtischen Bevölkerung in Wohlstand und Luxus, und dies auf Kosten der kleinen Leute, besonders auf dem Lande. Gleichwohl stehen private Opferfrömmigkeit und der Kult an den königlichen Reichsheiligtümern in hoher Blüte: es ist ein eifriges Treiben mit Wallfahrten und Festen. Das Hauptheiligtum des Nordreiches ist Bethel. Gegen das fromme Treiben an diesen Stätten richtet sich mit bitterem Spott Am 4, 4. 5:

Warnung vor dem Kult

»4 Kommt nach Bethel und frevelt! nach Gilgal und frevelt noch mehr! Bringt am Morgen eure Schlachtopfer, und eure Zehnten am dritten Tag! 5 Verbrennet als Dankopfer gesäuerte Brote und kündigt laut freiwillige Gaben an! So liebt ihr es ja, ihr Israeliten, spricht Gott der Herr.«

Hier wird der prophetische Gottesspruch, der zum Gottesdienst ruft, zur beißenden Ironie: der Kult Jahwes ist zum Frevel, zur Gotteslästerung geworden. Die Begründung dafür, die Vorwürfe, die Amos gegen die offizielle Frömmigkeit erhebt, finden sich im Kapitel 5: »4 Denn so spricht der Herr zum Haus Israel: Suchet mich, auf daß ihr lebet, 5 und suchet nicht Bethel! Nach Gilgal sollt ihr nicht gehen [und nicht hinüberziehen nach Beerseba]! Denn Gilgal muß in die Verbannung, und Bethel wird zunichte. 6 Suchet den Herrn, auf daß ihr lebet, daß er nicht sein Feuer sende wider das Haus Joseph, es zu verzehren mit unauslöschlicher Glut – 7 die ihr das Recht in Wermut verkehrt und die Gerechtigkeit zu Boden werft!«

Perversion des Kults

Hier werden das »Suchen Jahwes« und das »Suchen der Heiligtümer« einander entgegengesetzt: Jahwe allein gibt »Leben«, die Heiligtümer aber bringen das Gericht (»Feuer«), nämlich politische Vernichtung und Verbannung. »Leben« bezeichnet das Heil, das man durch kultischen Eifer und Betriebsamkeit erwerben will, statt dessen aber wird man Verbannung und Vernichtung, also den Tod gewinnen. Der Kult hat seine Wirkung verkehrt, statt Leben schafft er Tod. Der Grund dafür liegt in einer anderen Verkehrung: die Menschen haben »das Recht in Wermut verkehrt und die Gerechtigkeit zu Boden geworfen«. Nicht am Kult – etwa seiner Illegitimität oder Profanität – liegt seine böse Wirkung, sondern an den Kultausübenden, die »Recht« und »Gerechtigkeit« mißachten. Die vv. 10. 11a. 12b nennen dann präzise, was gemeint ist:

»10 Sie hassen den, der im Tor für das Recht eintritt, und verabscheuen den, der die Wahrheit redet. 11 Darum, weil ihr den Geringen zertretet und Abgaben von Korn von ihm nehmt ... 12 ... die ihr den Unschuldigen bedrängt und Bestechung nehmt und den Armen im Gericht unterdrückt.«

Am Tore, wo man im alten Israel Recht spricht, wird nicht mehr der Wahrheit Recht gesprochen. Zwar gibt es noch die alten Rechtsverfahren, aber sie sind in den Händen der Reichen und Mächtigen zu Mitteln der Ausbeutung, Unterdrückung und Liquidierung unliebsamer Gegner geworden. Nur die israelitischen Vollbürger haben Sitz und Stimme am Tore, und nur dann wird das Recht gewahrt, wenn diese sich zum Anwalt und Beschützer der Armen, Witwen und Waisen – jener also, die keinen Rechtsvertreter am Tore haben – machen. Tun sie dies nicht, sondern handeln sie für sich, werden sie zu einer »Interessengemeinschaft« und zu »Richtern in eigener Sache«.⁵ Der Arme wird unterdrückt und durch Abgaben noch ärmer, der Reiche noch reicher. Oft kommt Bestechung dazu, d. h. die Rechtsprechenden schenken sich gegenseitig Geld oder Vorteile zu, damit die Wahrheit zugunsten der Armen und Schwachen nicht ans Licht kommt und ihre eigenen Interessen nicht geschmälert werden. Hier kommt die ursprüngliche Bedeutung des 8. Gebotes des Dekalogs zum Ausdruck, nämlich das falsche Zeugnis vor Gericht.⁶ Amos vertritt hier keineswegs zeitlos-humanitäre Grundsätze, sondern er zitiert altes Jahwerecht, wie es schon im Bundesbuch formuliert ist:

»Du sollst einen Unschuldigen nicht umbringen« (Ex 23, 7b) und »Du sollst nicht Bestechung annehmen« (Ex 23, 8a).

In der Fluchreihe von Dt 27 werden diese beiden Vergehen in *einem* Satz zusammengezogen:

»Verflucht ist, wer sich bestechen läßt, einen unschuldigen Menschen zu töten ...« (v. 25).

Das Annehmen von Bestechung ist nicht etwa harmlos, sondern kann, wenn es sich um die Anklage in einem Kapitalverbrechen handelt, zum ungerechten Töten des Unschuldigen führen, in anderen Fällen bedeutet es »wirtschaftlich um die Existenz bringen«.

Die Beispiele zeigen, daß Amos altes Jahwerecht konsequent auf seine Zeit anwendet. Jahwe ist nicht nur der Schöpfergott, »der das Siebengestirn und den Orion gemacht« (Am 5, 8a), nicht nur der souveräne Gott, »der das Dunkel zum Morgen wandelt und den Tag verfinstert zur Nacht« (Am 5, 8b), sondern er ist vor allem der Gott, der richtet und vernichtet, wo man seine Ordnung umkehrt und sich seinem Recht entzieht (Am 5, 9). Er ist der Gott, der ein Recht zum Wohl seines Eigentumsvolkes gegeben hat und dieses Recht gewahrt wissen will. Wohlfahrt und Bestand des Volkes hängen davon ab, ob dieses Recht ausgeübt wird:

»Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet!

⁵ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* II, München ⁴1965, 142.

⁶ Vgl. den extremen, aber nicht untypischen Fall Naboths 1 Kg 21.

Und der Herr, der Gott der Heerscharen, wird so mit euch sein, wie ihr sagt« (Am 5, 14).

Die rechte Frömmigkeit bedeutet also Wiederherstellung des Jahwerectes im sozialen Bereich, ohne die Erfüllung dieser Forderung ist jeder Kult verkehrt: er bringt Unheil statt Heil, Jahwes Zorn statt Jahwes Huld. Dies fassen die vv. 21–25 in scharfer Weise zusammen:

5, 21 »Ich hasse, ich verschmähe eure Feste und mag nicht riechen eure Feiern. 22 Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt – an euren Gaben habe ich kein Gefallen, und das Opfer eurer Mastkälber sehe ich nicht an. 23 Hinweg von mir mit dem Lärm deiner Lieder! Das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören! 24 Aber es ströme wie Wasser das Recht, und die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach! 25 Habt ihr mir Schlachtopfer und Gaben dargebracht in der Wüste, vierzig Jahre lang, Haus Israel?«

Zum Schluß wird hier auf einen Idealzustand in der Geschichte Israels verwiesen, auf die Wüstenzeit. Dort gab es nach der Meinung des Amos keinen Kult und keine Opfer,⁷ und trotzdem, meint Amos, war Israel damals Jahwe wohlgefälliger als jetzt.

Während Amos eindeutig gegen den *Jahwekult* polemisiert, findet sich bei Hosea über dieses Thema sehr wenig. Der Prophet bekämpft vor allem den falschen Kult, nämlich die Verehrung an kanaänischen Kultstätten, den Vollzug von kanaänischen (vor allem geschlechtlichen) Kultriten. Dieses Hauptthema durchzieht das ganze Buch Hosea (vgl. z. B. die Polemik in Kapitel 8 und 13 gegen die Verehrung von »selbstgemachten Göttern«).

Spricht aber Hosea gegen den Kult an sich, so liegt er ganz auf der Linie des Amos, z. B. in 6, 6:

»Denn an Bundestreue habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, und an Gotteserkenntnis mehr als an Brandopfern.«

Was sagt nun Jesaja, der im Gegensatz zu den beiden älteren Propheten Amos und Hosea im Südreich, in der Hauptstadt Jerusalem wirkt, über den dortigen Kult? Konnte man bei Hosea behaupten, die Kritik des Propheten richte sich nur gegen den *falschen* Kult, also gegen den Götzendienst, so richtet sich die Kritik Jesajas

⁷ Amos folgt einer geschichtlichen Tradition, die sich nicht mit der des Elohisten deckt, denn am Sinai werden Opfer dargebracht (Ex 24, 4 ff.). Vgl. E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, in: *Kommentar zum Alten Testament* 12, Leipzig 1922, 195.

⁸ Vgl. dazu F. NÖTSCHER, *Zwölfprophetenbuch* 5 ff., und H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 1. Hosea*, in: *Biblischer Kommentar XIV/1*, Neukirchen 1961.

⁹ Vgl. dazu J. ZIEGLER, *Isaias*, in: *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung* (Echter-Bibel), Würzburg ³1954; und H. WILDBERGER, *Jesaja*, in: *Biblischer Kommentar X*, Neukirchen 1965 ff. (3 Faszikel erschienen).

b) Hosea⁸
Andere Ausrichtung
als Amos

c) Jesaja⁹
Prophet
des Südreiches

gegen den Kult in Jerusalem, der heiligen Stadt Jahwes, gegen den Tempel, der die Lade Jahwes birgt.

Doch ihrem Inhalt nach liegt auch seine Polemik ganz auf der Linie des Amos: Auch in Jerusalem lebt die Oberschicht in Wohlstand und Völlerei, das Gottesrecht aber ist vergessen. Auch dort hält man den Kult, die Festzeiten, die religiösen Veranstaltungen mit großem Aufwand und Eifer. Hiergegen erhebt der Prophet seine Stimme:

1, 10 »Höret das Wort des Herrn, ihr Fürsten von Sodom! Horch auf die Weisung unseres Gottes, du Volk von Gomorra! 11 Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht der Herr. Satt habe ich die Brandopfer von Widdern und das Fett der Mastkälber, und das Blut der Stiere und Lämmer und Böcke mag ich nicht. 12 Wenn ihr kommt, mein Angesicht zu schauen, wer hat das von euch verlangt, daß ihr meine Vorhöfe zertretet? 13 Bringet nicht mehr unnütze Gaben – ein Greuelopfer ist es mir. Neumond und Sabbat, Versammlung berufen – ich mag nicht Frevel und Feiertag. 14 Eure Neumonde und eure Feste haßt meine Seele; sie sind mir zur Last geworden, ich bin's müde, sie zu ertragen. 15 Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch; auch wenn ihr noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voll Blut; 16 waschet, reiniget euch! Tut hinweg eure bösen Taten, mir aus den Augen! Höret auf, Böses zu tun, 17 lernet Gutes tun! Trachtet nach Recht, weiset in Schranken den Gewalttätigen; helfet der Waise zum Rechte, führet die Sache der Witwe!«

Schon die Anrede an Fürsten und Volk ist von beleidigender Schärfe, erst recht die Wendung in v. 12: Friedhofsstille im Tempel wäre Gott angemessener als der beleidigende Betrieb, der jetzt dort herrscht. Die Opfergaben werden als unnütz, ja als Greuel gewertet (v. 13), die Feste als Frevel und Belastung (v. 14). Gott entzieht sich diesem Volk (v. 15). Erst zum Schluß folgt die Begründung für dieses harte Urteil: »Eure Hände sind voll Blut!« Dieser Satz ist wie bei Amos ein terminus technicus der alten Rechtssprache. Was er meint, zeigen die nachfolgenden Imperative, die die Umkehr in Gesinnung und Handeln fordern: das Gottesrecht, das den Mächtigen in seine Schranken weist und den Einflußlosen die Lebensmöglichkeiten sichert, soll geachtet werden (v. 17), denn durch den Mißbrauch des Rechts werden die wirtschaftlich Schwachen um Existenzgrundlage und Leben gebracht.¹⁰ Jahwe aber ist der Herr und Schützer aller, auch gerade der »Witwen und Waisen«, auch für sie ist

Verwerfung des Kults

¹⁰ Vgl. dazu die Anklagen gegen das Bauernlegen bei Is 5,8–10; gegen Vergnügungssucht 5,11–17; gegen Begriffsverdrehung und Sprachmanipulation 5,20; gegen bestechliche Richter 5,22 und umgekehrt das Bild des idealen Königs Is 11,4f.

er Bundesgott. Darum ist Jahwe ein Gott des Rechts, des sozialen Rechts, nicht des Kults:

»Er hoffte auf Guttat, und siehe da Bluttat, er hoffte auf Rechtsspruch, und siehe da Rechtsbruch« (Is 5, 7).

Unter diesen Umständen und bei dieser Gesinnung lehnt Jesaja den Kult ab. Doch verwirft er nicht jeden Jahwekult schlechthin.¹¹

d) Jeremias¹² Politische Situation

Jeremias spricht in einer ganz anderen Zeit und mit einer ganz anderen Theologie als die älteren Schriftpropheten. Seine Stellung zum Kult ist am deutlichsten in der ›Tempelrede‹ zu fassen. Diese scharfe Rede läßt sich genau datieren: wir haben nicht nur die Rede selbst (Jr 7, 1–15), sondern auch noch ein erzählerisches Stück aus der Baruchüberlieferung, die über dieses Ereignis berichtet (Jr 26).¹³ Die Rede fällt in die ersten Regierungsjahre des Königs Jojakim (609–598), wahrscheinlich in das Jahr 608. Sein Vater Josia war kurz vorher (609) gefallen, die Unsicherheit unter dem Volk war groß. Auch der kleine Mann auf der Straße spürte die nahe Gefahr von der babylonischen Großmacht. Tatsächlich wird dann ja auch schon wenige Jahre später Jerusalem von den Babyloniern erobert. In dieser politischen Situation gibt es Priester und Propheten, die das Volk in Sicherheit wiegen damit, daß der Tempel Jahwes unzerstörbar sei, Jerusalem und seinen Bewohnern also nichts passieren könne. Das Schlagwort dieser Politiker der Stärke ist: Dies ist der Tempel Jahwes, er garantiert unseren Bestand. Gegen diese magischen Sicherheitsvorstellungen wendet sich mit scharfer Polemik Jeremias:

Tempelrede

7, 1 »Das Wort, das vom Herrn an Jeremia erging: 2 Tritt ins Tor des Hauses des Herrn und predige dort dieses Wort und sprich: Höret das Wort des Herrn, ihr alle aus Juda, die ihr durch diese Tore hineingeht, den Herrn anzubeten! 3 So spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Bessert euren Wandel und eure Taten, so will ich euch an diesem Orte wohnen lassen. 4 Verlaßt euch nicht auf täuschende Worte wie diese: ›Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier!‹ 5 sondern bessert euren Wandel, bessert eure Taten! Wenn ihr wirklich Recht schafft zwischen den Leuten, 6 wenn ihr Fremdling, Waise und Witwe nicht bedrückt und nicht unschuldiges Blut vergießt an dieser Stätte und nicht andern Göttern nachlaufft, euch selbst zum Unheil, 7 so will ich euch an die-

¹¹ Vgl. dazu WILDBERGER, *Biblischer Kommentar* 38 und 48.

¹² Vgl. dazu F. NÖTSCHER, *Jeremias*, in: *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung* (Echter-Bibel), Würzburg ⁴1954; und W. RUDOLPH, *Jeremia*, in: *Handbuch zum Alten Testament* 12, Tübingen ³1968, bes. 51–54.

¹³ Die Baruchüberlieferung ist eine der vielen Quellen des Buches Jeremias. Sie stammt von seinem Schüler und Begleiter Baruch und erzählt von Jeremias in der dritten Person. Vgl. dazu O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen ³1964, 466 ff.

sem Orte wohnen lassen, in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben habe von Ewigkeit zu Ewigkeit. 8 Seht, ihr verlaßt euch auf die täuschenden Worte, die nichts nützen. 9 Wie?, da stiehlt man und mordet, bricht die Ehe und schwört Meineide, opfert dem Baal und läuft andern Göttern nach, die man nicht kennt – 10 und dann kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Hause, das nach meinem Namen genannt ist, und sprecht: ›Wir sind geborgen!‹ – um all diese Greuel (auch ferner) zu treiben! 11 Ist denn dieses Haus, das nach meinem Namen genannt ist, in euren Augen eine Räuberhöhle geworden? Auch ich, fürwahr, ich sehe es, spricht der Herr. 12 Geht doch einmal zu meiner Stätte in Silo, wo ich meinen Namen zuvor habe wohnen lassen, und seht, was ich ihr um der Bosheit meines Volkes Israel willen getan habe! 13 Und nun, weil ihr alle diese Dinge tut, spricht der Herr, und weil ihr nicht hören wolltet, ob ich auch früh und spät zu euch redete, und nicht antworten wolltet, ob ich auch rief, 14 so werde ich dem Hause, das nach meinem Namen genannt ist und auf das ihr vertraut, und dem Orte, den ich euch und euren Vätern gegeben, ebenso tun, wie ich Silo getan habe. 15 Und ich will euch von meinem Angesichte verstoßen, wie ich all eure Brüder, das ganze Geschlecht Ephraim verstoßen habe.«

Jeremias zitiert ironisch das Schlagwort der Politiker (v. 4) und stellt diesem Wort, das in falscher Sicherheit wiegt, den rechten Wandel entgegen: Soziales Unrecht muß beseitigt, statt dessen Rechtssicherheit geschaffen werden (v. 5b), Fremdling, Witwe und Waise sollen nicht bedrückt und ausgebeutet werden (v. 6a)¹⁴; die Unrechtsjustiz, die Unschuldigen Leben und Existenz nimmt, muß aufhören (v. 6b), schließlich dürfen sie nicht andern Göttern nachlaufen (v. 6c). Nach dem Neueinsatz in v. 8 mit dem erneuten Vorwurf der falschen Sicherheit folgt ein wörtliches Zitat aus dem Dekalog, mit den Verben und Ausdrücken wie dort (vgl. Ex 20, 13–16; Dt 5, 17–20), nur in anderer Reihenfolge, mit den Geboten gegen Diebstahl, Mord, Ehebruch, Meineid; dazu kommt v. 9 noch Götzenopfer und Götzendienst (vgl. Ex 20, 3–5; Dt 5, 7–9). Jeremias zitiert hier aus einer alten Verbotsreihe, evtl. auch aus einer Vorstufe der in Ex 20 und Dt 5 erhaltenen Dekaloge. V. 10 folgt ein neuer beißender Spott über die Meinung des Volkes, nach all diesen Greueln im Tempel ›geborgen‹ und sicher zu sein; nach v. 4 und 8 beruht diese Haltung auf den

¹⁴ Diese letzte Zusammenstellung findet sich auch häufig im Deuteronomium und ist wohl von dort beeinflusst (vgl. Dt 10, 18; 14, 29; 16, 11. 14; 24, 17. 19–21; 26, 12 f), wie denn auch die ganze Tempelrede deuteronomistisch überarbeitet ist, im Kern aber von Jeremias selbst stammt.

Gottes Urteil über den Tempel

»täuschenden Worten« offenbar der Priester und falschen Propheten, die Jeremias bekämpft.

Bis hierhin hat der Prophet gefordertes Gottesrecht und geschehenes Unrecht gegenübergestellt, jetzt greift er das religiöse Selbstbewußtsein seiner Zuhörer direkt an. Der Vergleich mit der Räuberhöhle muß von den Zuhörern als Beleidigung aufgefaßt werden: Wie der Räuber nach seinen Untaten sich in seine Höhle zurückzieht und sicher fühlt, so fühlt sich das Volk bei all seinen Übertretungen des Gottesrechts im Tempel geborgen. Der feierliche Gottesspruch bestätigt die Anklage: der Tempel ist eine Räuberhöhle, und es wird Jerusalem gehen wie einer Räuberhöhle, die man aushebt. Die vv. 12 ff nennen für dieses Gottesurteil ein konkretes Beipiel: So wie Jahwe Silo zerstört hat, das doch einst zentrales Jahweheiligtum war (s. o.), genauso wird er auch Jerusalem mit dem Tempel zerstören, weil seine Bewohner nicht hören und gehorchen. Der Tempel ist ganz und gar nicht unverletzlich. Nach dieser Anklage kann Jeremias nicht weiter sprechen wegen des entstandenen Tumultes (vgl. Kapitel 26). V. 15 ist wohl eine spätere Erklärung dazu, daß nämlich Jahwe dem Südreich genauso tun werde wie dem Nordreich, das schon seit über hundert Jahren nicht mehr besteht.

Jeremias verwirft also das Vertrauen auf den Tempel als Selbsttäuschung. Wenn das Volk das Jahwerecht übertritt, bietet auch das Heiligtum keinen Schutz. Jeremias ist darin radikaler als die älteren Schriftpropheten: Jahwe wird alles zerstören, er hat nicht nur »kein Wohlgefallen« an Kult und Opfer in der beschriebenen Situation, sondern er wird ihnen ein radikales Ende bereiten.¹⁵

3. Theologische Schlußfolgerungen

Frage nach
dem Motiv

Über die Schärfe der Kultkritik bei den Schriftpropheten kann man sich nicht leicht täuschen: die älteren beurteilen den Jahwekult als pervertiert, Jeremias sogar als zum Ende verurteilt. Eher könnte man sich über das Motiv täuschen: Wenn die Propheten auf Recht und Gerechtigkeit bestehen, wenn sie als Beispiele dafür Wahrhaftigkeit vor Gericht, Rechtshilfe für Witwen und Unmündige und soziales Wohlverhalten aufzählen, könnte man meinen, sie hätten bei ihrem Urteil soziale und moralische Motive, sie lehnten den Kult also ab, weil und solange die Kultübenden moralisch falsch handeln. Tatsächlich aber haben die Propheten bei ihrem Urteil ein Glaubensmotiv, und nur dies erklärt ihre rücksichtslose Schärfe: Es geht ihnen um das Gottesbild, um den Glau-

¹⁵ Der Kult, dem hier sein Ende angesagt wird, fand dieses Ende erst viel später, im Jahre 70 n. Chr. Das Totgesagte, ja Tote, »lebte« also noch ein halbes Jahrtausend. Solch grausiges Nebeneinander aktualisiert R. ZERFASS, *Engagement in Babel*, in: *Diakonia* 3 (1968) 329.

ben an die Göttlichkeit Gottes. Dies sehen sie durch den Kult gefährdet.

Denn in dreifacher Weise ist der Kult verführerisch. Der Kultübende glaubt, durch getreue Erfüllung des geforderten Kults, vielleicht sogar durch quantitativ möglichst große Opfer, das Wohlgefallen der Gottheit erwerben und sichern zu können; damit vergeht er sich aber gegen die Souveränität und freie Zuwendung Jahwes. Er meint, Gott bedürfe des Kultes und dieser erfreue ihn, und er macht Gott so von sich abhängig, statt im Kult seine restlose Abhängigkeit von der freien Huld Jahwes zu erfahren.

Eine zweite Verführung des Kults besteht darin, die Zuständigkeit Gottes einzuschränken. Denn es ist ja die Eigenart des Kultes, die heilige Handlung, den heiligen Bezirk vom unheiligen, »profanen« abzugrenzen. Dieser »profane« Bereich scheint dann dem Menschen zur freien Verfügung gestellt. Das aber verstößt grob gegen das alttestamentliche Gottesbild. Jahwe verlangt den *ganzen* Gehorsam, er ist der Herr in *allen* Bereichen, auch das »Profane« ist seine Schöpfung und unterliegt seinem Gebot. Deshalb ist auch das Handeln im Profanen Gottesdienst und unterliegt dem Urteil Gottes: ja, gerade an diesem profanen Handeln entscheidet sich das Gottesverhältnis.

Die dritte, die gefährlichste Verführung des Kults schließlich, die Jeremias bekämpft, ist religiöser Art, sie erwächst aus dem Glauben selbst. Denn sie sieht in Kult und Kultstätte eine göttliche Stiftung, ein von Gott gegebenes Heilmittel – wir würden sagen: ein Sakrament. Aber statt in Dankbarkeit dieses Geschenk wirken zu lassen, nimmt der Mensch es in Besitz und versichert sich damit gegen Gott. »Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier« heißt ja: Jahwes Schutz ist uns schlechthin gewiß, er gehört uns! So wird die gute Gabe Gottes in der Hand des Menschen zu einem Mittel der Selbstsicherung und zum Mittel gegen Gott: eine letzte, sublimste Flucht vor der Souveränität Gottes.

Diese drei Verführungen gehen vom Kult aus, und zwar gleichzeitig und oft nebeneinander her, und sie gehen in die gleiche Richtung: der Einschränkung der Souveränität Gottes, der Verdinglichung Gottes, der Selbstsicherung des Menschen. Damit wird sichtbar, daß der Kampf der Schriftpropheten gegen den Jahwekult notwendige Konsequenz ihres Kampfes gegen die Götzen, gegen die Baale war. Denn das boten ja die Baale und der Götzenkult: Einschränkung des Zuständigkeitsbereichs des Gottes, Verdinglichung des Gottes (man wußte, woran man mit ihm war), vor allem aber Sicherung des Menschen und Bestätigung der jetzigen Verhältnisse. Die Baale heiligen, »sanktionieren« das, was ist; Jahwe aber

richtet das, was ist, geht über das hinaus, was jetzt ist, und zwingt die, die an ihn glauben, darüber hinaus zu gehen.¹⁶ Darum gibt es kein Stehenbleiben: Wenn wir die biblische Offenbarung nicht fahren lassen wollen, müssen wir uns die Kritik der Propheten gefallen lassen und sie auf uns beziehen, sonst ist der Gott Israels nicht der unsrige.

Anton
Grabner-Haider

Zur Kultkritik
im Neuen Testament

1. Jesus steht in der
Tradition alttestament-
lich-prophetischer
Kultkritik

Der Sabbat

Was in der Geschichte der Kirche noch wenig bedacht wurde, ist die Tatsache, daß das ganze Neue Testament ein Zeugnis frühchristlicher Kultkritik ist. Überaus deutlich setzt sich die junge Kirche ab sowohl von jedem heidnischen Kult als auch vom ganzen Kult Israels.¹ Einigen Spuren dieser Kultkritik, die sich in allen Schriftengruppen des Neuen Testaments findet, soll hier kurz nachgegangen werden, und es soll abschließend gefragt werden, was durch diese Kritik als der eigentliche und neue Gottesdienst des Christen in den Blick kommen soll.

Aus der Schriftengruppe der synoptischen Evangelien wird klar, daß Jesus selbst ganz in der Tradition alttestamentlich-prophetischer Kultkritik stand. Dieser Sachverhalt wird durch die Darstellungsweise der Synoptiker eher noch verdeckt als herausgestrichen. Ein Beispiel dafür ist Jesu Einstellung zum Sabbatgebot. Die Ursprünge des alttestamentlichen Sabbatgebotes sind religionsgeschichtlich kaum eindeutig auszumachen. Je-

¹⁶ »Jahwes Offenbarung dient . . . nicht dazu, die bedrohte Gegenwart in Deckung zu bringen mit seiner Ewigkeit, sondern bewirkt vielmehr, daß die Hörer der Verheißung deckungsungleich werden mit der sie umgebenden Wirklichkeit, indem sie sich in Hoffnung und Aufbruch austrecken nach der verheißenen, neuen Zukunft. Nicht die religiöse Sanktionierung der Gegenwart, sondern der Aufbruch aus der Gegenwart zur Zukunft ist die Folge. Haben die mythischen und magischen Kulte der Epiphaniereigion den Sinn, die Schrecken der Geschichte zu vernichten durch Rückbindung an das heilige Urgeschehen, und sind sie in ihrer Tendenz »antihistorisch« (M. Eliade), so eröffnet der verheißende Gott im Verheißungsgeschehen allererst den Sinn für Geschichte in der Kategorie der Zukunft und wirkt infolgedessen »historisierend.« (J. MOLT-MANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1966, 89 f).

¹ »Die Aussagen des NT sind ganz eindeutig: die apostolische Kirche hat sich nicht nur – was verständlich gewesen wäre – von allem heidnischen Kultwesen entschieden distanziert, sie setzte sich auch bewußt ab vom Kult Israels, den sie ja doch grundsätzlich als von Gott gewollt und gestiftet akzeptierte. Erst wenn das gesehen wird, kommt das Eigentliche des ntl. Tatbestandes theologisch in den Blick.« H. SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der »Entsakralisierung«*, in: *Der Seelsorger* 39 (1968) 43.

denfalls wird der Sabbat in den älteren Texten des Alten Testaments in engem Zusammenhang mit dem Bund zwischen Jahwe und Israel gesehen, ja sogar als das Bundeszeichen. In der nachexilischen Zeit werden die Sabbatbestimmungen immer strenger; in der Makkabäerzeit ließen sich Juden eher niedermetzeln, als daß sie die Sabbatruhe durch Verteidigung störten (1 Makk 2, 32–38). In apokalyptischen Kreisen zur Zeit Jesu meinte man, das Reich Gottes durch buchstäbliche Gesetzeserfüllung herbeizwingen zu können; also mußte der Sabbat buchstabengetreu eingehalten werden; so wurden für diesen Tag ehelicher Verkehr und Zubereitung von Speisen verboten (Jub 50, 8–12); die Essener durften keinen Gegenstand von einem Ort an den anderen bewegen (Jos. Flav. Bell. II, 8, 9).² Ähnlich wurde der Sabbat in asidäischen und pharisäischen Kreisen gehandhabt; die Mischna stellt eine Liste von 39 Arbeiten zusammen, die am Sabbat verboten sind. Jesus aber durchbricht die enge und unmenschliche Auslegung des Sabbats, er stellt den Menschen über den Sabbat: »Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mk 2, 27). Oder er heilt am Sabbat einen Menschen, der gar nicht in Todesgefahr ist – und das wird nach der Darstellung des Markus der Anlaß, warum die Pharisäer ihn zu töten versuchen (Mk 3, 6); wer den Sabbat, das wichtigste Gebot, das Bundesgebot, bricht, der hält das Kommen des Reiches Gottes auf.

Das Gesetz

Ähnlich wie mit dem Sabbat geht Jesus mit dem kultisch verstandenen mosaischen Gesetz um. Er korrigiert dieses Gesetz, wo es unmenschlich ist oder wo der Wille Gottes durch es verdeckt wird. (»Den Alten wurde gesagt, . . . ich aber sage euch . . .«, Mt 5, 21 ff.) Er stellt sich selber damit klar über Moses und die Schrift, was in den Ohren der religiösen Zeitgenossen Gotteslästerung war. Er stellt den Menschen über das religiöse Gesetz, denn es geht ihm einzig darum, daß Gottes Wille ermöglicht und getan werde, daß der Mensch zu seinem Schöpfer finde. Jesus interpretiert Moses und die ganze Schrift von der Liebe her, denn allein diese ist die Erfüllung des Gesetzes; eine Frömmigkeit, die sich ihr in den Weg stellt, stellt sich Gott in den Weg.³

Das Fasten

Ein anderes Beispiel ist Jesu Einstellung zum Fastengebot. Das Fasten ist eine alte kultische Forderung, die tief im Glauben des Alten Testaments wurzelt: durch Fasten und Beten soll Jahwe versöhnt und umgestimmt werden, wenn er erzürnt ist. Der Gläubige will Gott beeinflussen, es werden Fasttage und Fastenzeiten vorgeschrieben. Schon die prophetische Kultkritik wendet sich in aller Schärfe gegen ein rein äußerliches Fasten, das

² Vgl. W. KORNFIELD, *Sabbat*, in: J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz ³1968, 1202.

³ Vgl. E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 41–42.

zwar dem Gesetz genügt, aber am Willen Gottes vorbeisieht: »Ist denn das ein Fasten, das mir gefällt, daß einer sich kasteit, den Kopf hängen läßt und in Sack und Asche sitzt!« (Is 58, 5 ff); vielmehr will Jahwe das als Fasten, daß einer ungerechte Fesseln öffnet, Mißhandelte befreit, jedes Joch zerbricht, Armen Brot gibt, Obdachlosen ein Heim und Nackten Bekleidung (v. 5–8). Fasten bedeutet so für die prophetische Kultkritik Dasein-für-den-andern, Engagement für den Entrechteten, Kampf gegen Armut und Unrecht. In dieser prophetischen Tradition steht Jesus: er fastet mit seinen Jüngern nicht an den vorgeschriebenen Fasttagen, was den Johannesjüngern unverständlich und anstößig ist (Mk 2, 18–20). Jesus antwortet den fragenden Johannesjüngern mit dem Bild der Hochzeit. Hochzeit aber bedeutet Erfüllung, mit ihr ist alle Vorbereitung zu Ende.⁴ Andererseits aber will Jesus einen, der fastet, auf sinnvolles Fasten aufmerksam machen (Mt 6, 16–18); es geht diesem Logion aber nicht um Fastenanweisungen und -regeln, sondern um die radikale Forderung, Gott nicht in Äußerlichkeiten und Zurschaustellungen zu dienen, sondern in innerster und freier Überzeugung (v. 18). Nicht in äußerster und traditionellen Kulthandlungen ereignet sich der Gottesdienst des Jüngers Jesu, sondern in innerster Überzeugung und in der engagierten Tat. Wichtiger, aber auch schwerer als das Opfer vor dem Altar, ist die Versöhnung mit dem Bruder (Mt 5, 23–25).

Ein anderes Beispiel gelebter Kultkritik ist Jesu freimütiger Umgang mit Sündern, Zöllnern, Dirnen, mit Heiden und Samaritern, also durchweg mit kultisch unreinen Menschen. Zur Zeit Jesu galt der rabbinische Grundsatz: »Das Volk, das das Gesetz nicht kennt, ist verflucht«.⁵ Wer mit solchen Leuten Umgang pflegt, schließt sich automatisch aus der Kultgemeinde aus, er wird unrein. Jesus rechtfertigt sich so: »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken«, und er weiß sich generell gesandt, um Sünder zu rufen und nicht die Gerechten (Mk 2, 17). Jesus durchbricht überlegen kultisch-religiöse Vorschriften und Tabus, weil es ihm um den heilen Menschen geht, daß dieser zu Gott finde. Dabei darf Jesu Leben aber keineswegs als »unreligiös« angesehen werden; im Gegenteil, er nimmt die Pflichten des frommen Juden ernst, er besucht den Tempel, er betet, er kennt das Alte Testament, er unterzieht sich der Bußtaufe des Johannes, er erwartet die Gottesherrschaft.⁶ Aber er interpretiert Kult und Gesetz einzig

⁴ Vgl. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Meyers Kommentar), Göttingen¹⁵ 1959, 60. V. 20 ist ein späterer Zusatz aus christlich-apokalyptischen Kreisen und begründet kein späteres kirchliches Fastengebot.

⁵ Vgl. KÄSEMANN, *Ruf der Freiheit* 43.

⁶ Vgl. KÄSEMANN, a. a. O. 31.

von der Liebe her. Er erlaubt dem Frommen, vernünftig und menschlich zu bleiben; sowohl vom religiösen (z. B. Pharisäer) wie auch vom nichtreligiösen Menschen (z. B. Zöllner) fordert er den Dienst am Bruder als den wahren Gottesdienst, denn der Mensch ist mehr als Kult und Gesetz, er ist Geschöpf und Partner Gottes.

Auch hinter einzelnen Jesuslogien sind deutlich kultkritische Züge zu sehen. »Was nennt ihr mich Herr, Herr, und tut nicht, was ich sage!« (Lk 6, 46). »Nicht jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird ins Reich Gottes eingehen, sondern der, der den Willen meines Vaters tut!« (Mt 7, 21). Wichtiger als das (vielleicht auch kultische) Herr-Herr-Rufen ist für Jesus, daß seine Forderungen erfüllt werden. Allein daran entscheiden sich Nachfolge Jesu und auch das Reich Gottes. In den Leidensgeschichten der Synoptiker findet sich das frühchristliche Bekenntnis, daß mit dem Tod Jesu der Tempelvorhang in Jerusalem zerriß (Mk 15, 38; Mt 27, 51; Lk 23, 45). Mit dem Vorhang war der heilige Bezirk Gottes von der Welt abgegrenzt, nun aber ist dieser heilige Bezirk ein für allemal gesprengt, allen Menschen geöffnet und zugänglich; allerorts kann in gleicher Weise Gott begegnet werden, seit Jesus für alle starb. Dies ist jedenfalls ein sehr frühes und ursprüngliches Bekenntnis.

2. Der christliche Gottesdienst

In den ältesten schriftlichen Zeugnissen des Neuen Testaments, in den Paulusbriefen, zeigt sich schon deutlicher der theologische Hintergrund dieser Kultkritik, der bei den Synoptikern kaum zutage tritt. Im Römerbrief gilt eine programmatische Überschrift des Apostels dem Gottesdienst der Christen (Röm 12, 1–2). Diese ist zugleich die Überschrift über die ganze folgende »Moral« des Apostels, denn waren die ersten 11 Kapitel des Briefes den wichtigsten »dogmatischen« Fragen in der Verkündigung (des Paulus) gewidmet, so beginnen mit Kapitel 12 die konkreten Anweisungen für die Verwirklichung der christlichen Glaubensbotschaft; war es im ersten Teil um das »Evangelium« gegangen, geht es jetzt um die »Paraklese«.⁷ Dabei ist zu bedenken, daß Paulus im Römerbrief nicht auf Anfragen seiner Gemeinden antworten muß, wie in seinen anderen Briefen – er kennt die römische Gemeinde nämlich noch gar nicht. So entwirft er in diesem Brief tatsächlich so etwas wie ein Programm, genauer, es handelt sich um einen Abriss seiner ganzen Verkündigung.⁸ Diese Paraklese wird überschrieben mit dem Satz: »Stellet euer leibliches Dasein als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer Gott zur

Lebendiges Opfer

⁷ Vgl. A. GRABNER-HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen 4), Münster 1968, 32 ff.

⁸ Vgl. E. KÄSEMANN, *Gottesdienst im Alltag der Welt*, in: *Judentum – Urchristentum – Kirche*, Berlin 1960, 166, und J. CAMBIER, *Vie et doctrine de S. Paul* (SDB 7, 37), Paris 1962, 376.

Neuer Ort des christlichen Gottesdienstes

Kritik am wieder- eingeführten Kult

Verfügung, als den geistlichen Gottesdienst« (v. 1). Dieser Satz, auf seine religionsgeschichtlichen Hintergründe hin befragt, ist nicht mehr bloß Kultkritik, er ist Absage an jede bisherige und zukünftige Form von Kult: nicht mehr tote Opfer werden dem Christen abverlangt, sondern das einzige lebendige ›Opfer‹ des leiblichen Daseins, das schon kein Opfer mehr ist. ›Leib‹ (Soma) meint im jüdisch-apokalyptischen Sprachgebrauch, dessen Paulus sich hier bedient, den ganzen Menschen, insofern er leiblich in einer konkreten Welt und unter Mitmenschen lebt; Leib ist die Bedingung der intersubjektiven Kontaktmöglichkeit, der zwischenmenschlichen Kommunikation.⁹ Das leibliche, weltliche und mitmenschliche Dasein ist der neue und einzige Ort des christlichen Gottesdienstes, und dieses Dasein ist unterwegs, neue Auferstehungswirklichkeit Gottes zu werden (1 Kor 15, 42–44). Der Anspruch des Evangeliums (Paraklese) trifft den Menschen also gerade in seiner leiblichen, weltlichen und mitmenschlichen Existenz; darin geht es um den einzig wahren, ›endzeitlichen‹, ›geistlichen‹ Gottesdienst. Der Begriff ›geistlicher Gottesdienst‹ (logikē latreia) hat eine lange kultkritische Tradition; er stammt aus der liturgischen Sprache des hellenistischen Judentums, später leitet er die Polemik der hellenistischen Aufklärung gegen den unvernünftigen Kult der Volksreligionen ein, wird dann in der hellenistischen Mystik spiritualisiert und meint dann den Lobpreis des geistbegabten Menschen an den Schöpfer, der in Stellvertretung der ganzen Schöpfung als einzig wahrer Gottesdienst geschieht.¹⁰ So greift Paulus diesen Begriff auf.

Gerade auch im Ringen des Apostels mit judenchristlichen Enthusiasten in Galatien wird deutlich, wie Paulus von einem wiedereingeführten Kult denkt: »Ihr gebt ängstlich auf Tage acht, auf Monate, bestimmte Zeiten und Jahre? Ich fürchte, ich habe mich umsonst um euch bemüht« (Gal 4, 10–11). Die Christen in Galatien ließen sich verführen, wieder kultisch-religiöse Zeiten einzuhalten.¹¹ Dies aber ist für Paulus ein Rückfall in die heidnische Vergangenheit und vor allem unter das jüdische Gesetz. Wo das der Fall ist, war seine Verkündigung des Evangeliums umsonst. Tatsächlich muß heute

⁹ Vgl. J. A. T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology* (StBTh 5), London 1962, 31–33; E. SCHWEIZER, *Soma*, in: *ThWb* VII, 1064–91; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* (BHTh 9), Tübingen 1933.

¹⁰ Vgl. dazu H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultbegriffe Tempel und Opfer im NT*, in: *Angelos* 4 (1932) 71–230; H. SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, in: *Geist und Leben* 36 (1963) 327–341; E. KÄSEMANN, *Gottesdienst* 168; P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer* (Röm 12, 1) (Ntl. Abh. 20), Münster 1954.

¹¹ Das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial bietet H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen ¹²1962, 204–206.

ernster als bisher danach zurückgefragt werden, ob die Kirche nicht dort das Evangelium verlassen hat, wo sich Christen wieder auf kultische Zeiten festlegen lassen. Eine kultkritische Spitze liegt auch in der Bekenntnisformel »ein für allemal«, die vor allem dem Hebräerbrief wichtig erscheint: Christus hat sich ein für allemal Gott zum Opfer dargebracht (Hebr 7, 27); er ist ein für allemal ins Heiligtum hineingegangen, ohne das Blut von Böcken und Stieren (Hebr 9, 12); wir Christen sind durch die Hingabe Jesu Christi ein für allemal geheiligt, keine kultische Heiligung ist mehr nötig (Hebr 10, 10). Aber selbst im Römerbrief klingt das an: »Christus ist der Sünde ein für allemal gestorben« (Röm 6, 10). Überaus akut wird die neutestamentliche Kultkritik in der frühchristlichen Auseinandersetzung um die Beschneidung für Heidenchristen: es ging dabei doch um das kultische Bundeszeichen des Volkes Israel. Erst nach hartem Ringen wird dieses Bundeszeichen aufgegeben. Für Paulus steht fest: Im Herrschaftsbereich Christi vermag weder die Beschneidung etwas noch das Unbeschnittensein, sondern allein der Glaube, der sich als Liebe verwirklicht (Gal 5, 6). Mit dieser Feststellung sind kultische und magische Zeichen grundsätzlich abgetan und es ist sehr deutlich gesagt, worin christlicher Gottesdienst besteht.

Entsakralisierung kultischer Begriffe

Zu beachten ist noch, daß Paulus seine endzeitliche Verkündigungstätigkeit als priesterlichen Opferdienst bezeichnen kann; er nennt sich den »Liturgen« Jesu Christi, der den »heiligen Dienst« des Evangeliums verrichtet, damit die Heidenwelt Gottes »wohlgefällige Opfergabe« werde im heiligen Geiste (Röm 15, 15–16). Nun sind aber gerade diese Bezeichnungen der alten Sakralsprache kein Rückfall in die alte Sakralordnung, sondern vielmehr ein Ausbruch aus dieser; es ist damit gesagt, daß der heilige Dienst am Altar zu Ende ist, daß es nur mehr den Dienst am Bruder und am lebendigen Wort des Evangeliums gibt. Es gibt nicht mehr die Liturgen am Opferaltar, sondern nur mehr den »Liturgen« des auferstandenen, lebendigen Christus; die toten Opfergaben sind vorbei, es gibt nur noch das lebendige »Opfer« der ganzen Menschenwelt. Indem Paulus sich kultischer Begriffe bedient (Phil 2, 17; Röm 1, 9; 1 Kor 9, 13; 2 Kor 2, 15), entsakralisiert und beerbt er diese Begriffe, weil er sie nur noch in der neuen Wirklichkeit des Geistes Gottes versteht.¹² Auf das Ganze gesehen, entwindet die apostolische Verkündigung dem Judentum wie dem Hei-

¹² Vgl. H. SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien*, Fußnote 52. Er faßt zusammen: »Die apostolische Kirche vermeidet es geflissentlich und mit Bedacht, Sakralbegriffe für Orte, Zeiten, Riten, Sachen und Personen zu gebrauchen, die den Verdacht eines neuen Kultes neben dem verbindlichen heidnischen und dem jüdischen aufkommen lassen könnten« (45).

dentum die Sakralbegriffe und die kultischen Wirklichkeiten. Alles, was bisher an Sakralem und Kultischem vorhanden war, ist im Christusgeschehen als Götzendienst entlarvt und damit als vorläufig und uneigentlich abgetan. Das hat H. Schürmann unzweideutig und überzeugend dargelegt.¹³ Er spricht von einer »Eschatologisierung«, von einer »Pneumatisierung« und von einer »Christologisierung« der Kultbegriffe und Sakralwirklichkeiten. Diese Chiffren, die er selber nicht näher ausführt, die aber genau dem neutestamentlichen Sachverhalt entsprechen, sollen hier noch etwas bedacht werden.

a) Kult wird in die endzeitliche Wirklichkeit Christi hinein aufgehoben, denn im Christusgeschehen hat sich nach dem gesamt-neutestamentlichen Bekenntnis alle bisherige Erwartung erfüllt. Somit ereignet sich der endzeitliche Gottesdienst nur dort, wo das Christusgeschehen in der Geschichte weitergeht, wo Christus zu neuem Leben kommt.

b) Kult- und Sakralbegriffe werden im Neuen Testament weiter dort gebraucht, wo vom Einbruch des Geistes Gottes in die Schöpfung die Rede ist. Kult und Liturgie sind in die Wirklichkeit des Geistes hinein aufgehoben; wo sich der Geist Gottes ereignet – sei es in der Kirche, in der Welt, in einem Menschenleben –, dort geschieht der »geistliche Kult«.

c) Schließlich ist alle religiöse und kultische Wirklichkeit aufgehoben durch das Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Endzeitlicher, geistlicher und christlicher Gottesdienst geschieht überall dort – aber auch nur dort –, wo das Christusgeschehen in der menschlichen Geschichte weitergeht.

Das Christusgeschehen

Die Frage ist nun: Wo geht dieses Geschehen weiter? Wo kommt Christus zu neuem Leben? Wo einer in Jesu Nachfolge lebt, wo einer versucht zu tun, was Jesus wollte, wo einer für die Macht der Sünde tot ist, dort ist Christus zu neuem Leben gekommen. Oder wo einer in der Nachfolge Jesu unter dem Kreuz steht und leidet, damit anderen Freiheit und Leben ermöglicht werden, dort geht Jesu Kreuzesleiden, Jesu Gottesdienst, weiter. Wo einer, wie Jesus, für andere da sein will, für andere sein Leben einsetzt oder aufs Spiel setzt, dort ereignet sich Jesu Liebe, dort sind das »Reich Gottes« und »neue Schöpfung« im Werden. Christlicher Gottesdienst ist Glaubensvollzug, ist das Tun der Forderung Jesu, ist Praxis des Evangeliums. Jesu Botschaft wird aber nicht von einzelnen, voneinander isolierten Glaubenden verwirklicht, sondern nur in echtem Zueinander und Miteinander der Christen, eigentlich im Füreinander der Menschen. Die älteste christologische Formel, die auf

judenchristlichem Boden entstand, heißt »für uns« (»für die Vielen«); sie ist auch das Zentrum der Eucharistieformeln im Neuen Testament. Diese Formel bekennt: was Jesus lebte und wofür er starb, das war für uns (sühnend) und anstelle von uns (stellvertretend). Christi Auferstehung setzt sich dort fort, wo sein Dasein für andere weitergeht.

3. Eucharistiefeier und Kultkritik

Ursprüngliches Eucharistieverständnis

Hier stellt sich nun dringlich die Frage nach der *Eucharistiefeier* in der Kirche. Wie verhält sie sich zur neutestamentlichen Kultkritik und Entsakralisierung? Ist nicht wenigstens sie legitimer Kult? Hier muß in aller Kürze nach dem ursprünglichen Eucharistieverständnis der Kirche gefragt werden, soweit es sich aus den neutestamentlichen Schriften erheben läßt. Wie angedeutet, lautet die zentrale Formel (in Abwandlung) »für uns«: »Das ist mein Leib für uns« (1 Kor 11, 24); »mein Bundesblut für die Vielen vergossen« (Mk 14, 24); »mein Leib für euch dahingegeben« (Lk 22, 19); »mein Bundesblut für die Vielen vergossen zur Sündenvergebung« (Mt 26, 28). Leib meint in der Sprache der Bibel das ganze Dasein und Leben eines Menschen. Jesu Leben war ein Leben für uns, so bekennt es die erste Formel; dieses Leben wurde für uns und anstelle von uns hingegeben, so die dritte Formel. Das Blut ist in der biblischen Vorstellung der Lebenssaft eines Menschen; sein Blut vergießen bedeutet sterben. Jesu Sterben war ein Sterben für alle (= die Vielen), so sagt es die zweite Bekenntnisformel; ja, es war ein sündentilgendes Sterben in Stellvertretung aller, so die vierte Formel. Wenn Christen zur Eucharistiefeier zusammenkommen, dann feiern sie das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu und übernehmen zugleich Jesu Dasein als Auftrag für ihr Leben. Jesus wird in solcher Feier insofern gegenwärtig, als er im Leben der Feiernden zu neuem Leben kommt. Wo feiernd bekannt wird, daß Jesus für uns alle lebte, litt und starb und uns voraus zu neuem Leben kam, dort wird auch die Verpflichtung übernommen, für andere da zu sein, zu leiden und unter dem Kreuz zu stehen – anders ist das Bekenntnis sinnlos. Im Weg Jesu ist der Gottesdienst des Christen vorgezeichnet; die leibliche Selbstmitteilung Christi in der Eucharistie fordert und ruft die Kirche in den Nachvollzug seiner Daseinsweise.¹⁴ Die Eucharistiefeier ist so je neue Übernahme des Auftrages Jesu, Sendung zum Gottesdienst des Lebens und der Welt, zu jenem endgültigen Gottesdienst, den Jesu Tod ermöglicht hat. Da der Auf-

Sendung zum Gottesdienst des Lebens

¹⁴ Vgl. E. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1960, 34; H. SCHLIER, *Der Christ und die Welt*, in: *Geist und Leben* 38 (1965) 418; J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im NT*, Freiburg 1963.

trag Jesu nur in Gemeinschaft verwirklicht werden kann, wird in der Eucharistiefeier diese Gemeinschaft gestiftet, und der einzelne wird sich seiner Verantwortung sowohl gegenüber der Gemeinschaft als auch gegenüber der Botschaft Jesu bewußt. So bedingen die Eucharistiefeier und der Gottesdienst des Lebens einander, sie sind derart einander zugeordnet, daß es zwischen ihnen keine Alternative gibt.¹⁵ Nur der kann Eucharistie feiern, der bereit ist, Jesu Botschaft in seinem Leben zu verwirklichen. Für die Eucharistiefeier in der Kirche stellt sich heute die dringliche Frage, ob sie so gestaltet werden kann, daß ihr ursprünglicher Sinn wieder klar wird, oder welche Berechtigung hier zeitliche und rubrizistische Institutionalisierung haben. Wird es möglich sein, die Eucharistiefeier in der nächsten Zeit so zu gestalten, daß für konkrete Gemeinden konkrete Aufgaben des christlichen Gottesdienstes im Alltag und in der gesellschaftlichen Praxis des Christen deutlich werden? Oder wird es möglich sein, durch die kirchlichen Sakramente wieder Jesu Botschaft und Anspruch verstehbar lautwerden zu lassen?¹⁶

Liebe ist das Ende des Kultes

Worum also geht es der neutestamentlichen Kultkritik? Darum, daß der einzig wahre Gottesdienst des Christen, der Nachvollzug des Gottesdienstes Jesu im alltäglichen Leben und in der konkret vorgegebenen Welt in den Blick komme und möglich werde; darum, daß das Christusgeschehen in der menschlichen Geschichte, nicht im heiligen Bezirk, weitergehe. Es gibt keine Flucht mehr aus den tatsächlichen Nöten und Aufgaben des Lebens in einen weltlosen und geschichtslosen Kult hinein. Es geht vielmehr und letztlich darum, daß Dasein für andere, Liebe in Jesu Nachfolge, möglich werden. Diese Liebe ist nicht nur das Ende des Gesetzes (Gal 5, 14 und Röm 13, 10), sie ist auch das Ende des Kultes.

¹⁵ Vgl. A. GRABNER-HAIDER, *Der weltliche Gottesdienst des Christen*, in: *Geist und Leben* 40 (1967) 173.

¹⁶ Vgl. A. GRABNER-HAIDER, *Verkündigung als Einladung*, Mainz 1969, 115 ff. Ein jüngerer katholischer Dogmatiker sagte unlängst, wo durch die kirchliche Liturgie nicht tatsächlich verstehbar Jesus verkündet werde, dort werde entweder Götzendienst oder ein schönes Kinderspiel betrieben.

Günter Biemer

Memorandum über die Feier des Herrn- tages am Vorabend¹

I. Der historische bzw. liturgie-historische Aspekt

Größe und Verdienst der liturgiewissenschaftlichen Forschung in der jüngsten Vergangenheit zeigen sich in einer erhellenden Bestandsaufnahme historischer Fakten und Zusammenhänge. Eine solche Übersicht über die geschichtliche Herkunft des Gottesdienstes ist für die Gemeinde Jesu Christi in der Vergangenheit und für ihre Zukunft insofern von normgebender Bedeutung, als darin auf göttlichem Gebot beruhende wesenhafte Strukturen zum Vorschein kommen.

Allerdings ist aus der Praxis in der Geschichte nicht ohne weiteres eine Antwort auf völlig neue Fragestellungen und Probleme zu erwarten. Diese Grenze der bisher üblichen liturgiewissenschaftlichen Forschungsweise für die Gegenwart und Zukunft des Gottesdienstes muß gesehen werden. Wenn diese Grenze übersehen wird, dann bleibt die Entwicklung der gottesdienstlichen Praxis der Kirche für die Zukunft steril.

Das Ergebnis liturgiehistorischer Befragung nach einer Feier des Herrntages am Vorabend erscheint gemäß der erschöpfenden und akriben Darstellung Adolf Knaubers darum folgerichtig negativ. Die Liturgiegeschichte antwortet auf die Frage mit ›Fehlanzeige‹. In bezug auf die heutige Fragestellung war anderes auch nicht zu erwarten.

Der in der einschlägigen Literatur öfter erwähnte Bezug auf die Vigilfeiern (besonders von Ostern) ist zwar formal gesehen von Interesse und von daher auch in formaler Hinsicht anzuziehen, aber die praktisch-theologischen und inhaltlichen Ansatzpunkte erweisen sich doch für den orientierten Liturgiker als deutlich different.

II. Die kirchen- rechtliche Situation

Auch in kirchenrechtlicher Sicht erscheint die Gesamtlage der Regelung für die Feier des Herrntages in der Vergangenheit eindeutig: das Kirchenrecht kennt keine allgemeine Verpflichtung oder Erlaubnis zur Feier am Vorabend, wie Georg May in einer kenntnisreichen Darstellung unter Einbezug rechtsgeschichtlicher Gesichtspunkte nachweist.

Anders ist die rechtliche Situation der Kirche der Gegenwart. Die Gesetzgeber der Kirche der Gegenwart hielten in zweifacher Hinsicht eine Änderung für möglich und notwendig: einmal für die Katholiken der orien-

¹ Literatur: G. MAY, *Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 116 (1968) 148–165; W. KAMPE, *Die Feier der heiligen Messe am Vorabend der Sonn- und Feiertage in pastoraler Hinsicht*, a.a.O. 166–170; P. DELHAYE/J. L. LECAT, *La Messe du samedi soir. La collection des chrétiens éclairés*, Brüssel 1968; A. KNAUBER, *Sonntagabendmesse am Samstagabend?* Sonderdruck des *Oberrheinischen Pastoralblattes* 1966, Heft 5, 7, 8, 9; L. KOEPF/A. STIEGLER/A. DÖRRER, *Sonntag*, in: *LThK* IX, Freiburg ²1964, 878–882; M. REHM, *Tag*, in: *LThK* IX, Freiburg ²1964, 1272–1273.

talischen Riten und zum anderen für die Katholiken des lateinischen Ritus. Im Dekret des Vaticanum II für die katholischen Ostkirchen wird die gottesdienstliche Feier des Herrntages auch für den Vorabend expressis verbis vorgesehen (vgl. Art. 15 und 22), und durch die Instruktion »*Eucharisticum mysterium*« vom 25. Mai 1967 wird die bereits in vorausgegangenen Indulten gegebene Erlaubnis zur Antizipation der sonntäglichen Eucharistiefeier in der Lateinischen Kirche formuliert.

Der Einblick in die kirchenrechtliche Situation spiegelt also einerseits die Unergiebigkeit der Geschichte bzw. der Vergangenheit für die Beantwortung der Frage nach der Feier des Herrntages am Vorabend und andererseits den faktischen Bestand der Gegenwart, wonach diese Praxis unter gegebenen Umständen und in einem begrenzten Rahmen von Rechts wegen möglich ist.

III. Systematisch- grundsätzliche Überlegungen

Darstellung des Leibes Jesu Christi

Wenn der Gesetzgeber der Kirche an einer vergleichsweise unwichtigen kirchlichen Tradition wie dem Zölibat so energisch festhält, wie es die Enzyklika »*Sacerdotalis coelibatus*« anzeigt, dann kann man annehmen, daß für die Gesetzesänderung bzw. Ausweitung in der wesentlicheren Frage der Feier des Herrntages gravierende Gründe aufzufinden sind. Nach solchen Gründen soll hier im folgenden gefragt werden.

1. Der Herrntag ist durch apostolische Tradition in Koinzidenz mit dem römischen dies solis festgelegt. Er bedeutet für die Woche, was Ostern für das Jahr bedeutet: Zeitpunkt der aktualpräsentischen Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Herrn durch die Gemeinde Jesu Christi. Die Zusammenkunft der Gemeinde zur Verkündigung des geschehenen und noch ausstehenden Heils ist die konkrete Darstellung des Leibes Jesu Christi, der Glieder in und mit ihrem gegenwärtigen Haupt.

Entscheidend ist also die Zusammenkunft der in der Ortsgemeinde sich konkretisierenden Gesamtkirche. Daß diese Versammlung der Gemeinde ermöglicht wird, ist also ein entscheidendes Postulat und Zeichen dieses Tages (die Sonntagspflicht ist die äußere, äußerste gesetzliche Darstellung dieses Anliegens).

2. Der Zeitpunkt der Zusammenkunft variiert in der Geschichte der Kirche. Was »Tag« bedeutet, ist in der Geschichte des Gottesvolkes nicht absolut für immer festgelegt. Im Alten Bund versteht der Hebräer vor dem Exil die Zeitspanne von Morgen zu Morgen als Tag. Nach dem Exil setzt sich jedoch die babylonische Auffassung durch, die den Tag vom Abend zum Abend zählt.

Andererseits spielt in der Heilsgeschichte die Nacht eine

Zeitpunkt der Zusammenkunft

wesentliche, in der bisherigen Diskussion um die Feier des Herrntages noch nicht genügend berücksichtigte Rolle. Die Nacht hüllt das Pascha und den Auszug des alten Bundesvolkes ein. Die Nacht ist der Zeitpunkt der Geburt Jesu, der Mahlfeier mit seinen Freunden und schließlich seiner Auferstehung. Nacht mag dabei eine zeichenhafte Rolle spielen. In jedem Fall hat sie prägende Bedeutung für den heraufkommenden Tag. Dieser neue Tag ist nur aus der Nacht heraus zu verstehen und zu vollziehen.

Festliche Versammlung

3. Ein weiterer Gesichtspunkt für die Feier des Herrntages ergibt sich aus der Realität dessen, was der Mensch »Fest« nennt. Ist der Sonntag das Ostern der Woche, dann ist er das Fest unter den Werk- und Arbeitstagen. Die Zusammenkunft der Gemeinde Jesu Christi wird dann zur festlichen Versammlung an dem Tag, da sich die Glaubenden ihres Verdanktseins erinnern und bewußt werden. Darum sagen sie Dank für Schöpfung, Erlösung und Verheißung, feiern sie Danksagung, d. h. Eucharistie.

Ist dem so, dann wird auch verständlich, daß ein solch festlicher Tag sich nicht auf 0.00–24.00 Uhr beschränkt, sondern in der Art menschlichen Lebens ausufert, daß er eingeleitet wird und ausklingt. – Die Kirche hat in ihrer Geschichte diese Art der Festfeier auch eh und je gekannt. Nicht nur Hochfeste, sondern jeder Sonntag als Herrntag hat eine Antizipation in der Liturgie durch die erste Vesper, in der Gemeindepraxis durch das Sonntagsläuten am Samstagabend u.a.m.

Sacramenta sunt propter homines

4. Es ist einleuchtend und selbstverständlich, wenn die Liturgiewissenschaft und der Kanonist sagen, daß die wöchentliche Feier des Paschamysteriums nicht vom Sonntag auf einen anderen Tag verlegt werden dürfe. Aber der den Menschen und das menschliche Leben bedenkende praktische Theologe muß folgendes hinzufügen: die Feststellung des Liturgikers und Kanonisten schließt nicht aus, sondern ein, daß der Herrntag als Fest der Woche über den astronomisch-kalendarischen dies solis hinaus der hier und heute lebenden Gemeinde Jesu Christi zur Verfügung steht. Biblisch ausgedrückt heißt das: »Der Sabbat wurde um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbat willen« (Mk 2, 27). In der dogmengeschichtlichen Terminologie hat sich dieser Grundsatz so niedergeschlagen: sacramenta sunt propter homines.

Diese vier grundsätzlich-systematischen Gesichtspunkte zeigen, daß die gemeindliche Feier des Herrntages zwar auf den Sonntag festgelegt ist – das berechtigte Postulat der erudierten Untersuchung von Knauber –, aber einem jeweiligen Neuverständnis von seiten des Menschen her über das, was Tag heißt, in keiner Weise entgegensteht.

IV. Theoretische
Darstellung praktischer
Gesichtspunkte
1. Die soziologische
Situation der heutigen
Christengemeinde

a) Der arbeitsfreie Samstag der modernen Industriegesellschaft hat den alten Sabbat-Tag verdoppelt. Die Massenkommunikationsmedien nehmen bereits darauf Rücksicht, indem sie den Feierabend vom Samstag auf den Freitagabend vorverlegen. Wie immer der freie Samstag gestaltet werden mag, auf alle Fälle hat sein Abend einen anderen Charakter als früher. Was in früheren Generationen an Feiertagsvorbereitungen am Samstagnachmittag zu erledigen war, das wird heute von dem Großteil der Bevölkerung am Freitagabend und am Samstagmorgen getätigt. Am späten Nachmittag des Samstag ist nahezu feiertägliche Ruhe eingetreten. – Mit anderen Worten, der Sonntagsabend ist von der Arbeit des Werktages freigestellt für die Zusammenkunft der Gemeinde Jesu Christi zur Feier des wöchentlichen Osterfestes.

b) Die Mobilität des heutigen Menschen ermöglicht ihm, aus der Enge der industriellen Großgesellschaft der Großstadt herauszukommen. Diese Möglichkeit wird in zunehmendem Maße wahrgenommen. Die Feier der Eucharistie am Vorabend des Sonntags hat den Vorteil, daß die Teilnehmer sich ruhig darauf vorbereiten können, sei es, daß sie an zwei Tagen, Samstag und Sonntag, unterwegs sind, sei es, daß sie erst am Sonntag auf die Reise gehen. In jedem Fall haben sie beim Abendgottesdienst die Ruhe der Nacht vor sich und können an ihm in ganz anderer Weise teilnehmen.

2. Zur psychologischen
Seite des Problems

a) Es gilt der Satz von W. Kampe: »Der heutige Mensch ist kein Frühaufsteher, sondern im zunehmenden Maße ein Abendmensch.« Abends ist der Mensch wacher, sensibler, aufnahmefähiger. Das kann jeder bestätigen, der schon einmal in einer Großstadt einen gut gestalteten Abendgottesdienst besucht hat.

b) Es gibt kaum ein gesellschaftliches Ereignis, das nicht einen Schwerpunkt oder Höhepunkt seiner Veranstaltung am Abend hat, weil die Nacht die Menschen oder die gesellschaftliche Runde in besonderer Weise einsammelt und was an anderen Gesichtspunkten dafür noch maßgebend sein mag. Daß diese Gesichtspunkte nicht erst modernen Ursprungs sind, zeigt die Tatsache, daß das auf Jesus zurückgeführte eucharistische Mahl ebenfalls als ein abendliches Mahl geschildert wird.

c) Psychologisch bedeutsam ist auch, daß der Sonntagabend in zunehmendem Maße durch die bevorstehende und andrängende Arbeitswoche immer mehr im Zeichen der Vorbereitung auf diese Arbeitswoche steht und eher als eine Art Ausklang des Sonntags verstanden wird.

3. Praktische Folgen
für den kirchlichen
Dienst (pastoral)

a) Die weitaus größte Zahl der Ortsgemeinden feiert den Herrntag nicht in einer einmaligen geschlossenen Versammlung der Gemeinde, sondern in verschiedenen Zusammenkünften im Verlauf des Sonntagvormittags und gegebenenfalls am Sonntagabend. Unter diesem Ge-

sichtspunkt ist also eine Terminverlegung einer eucharistischen Versammlung auf den Vorabend grundsätzlich möglich.

b) Die eucharistische Feier des Herrntages am Vorabend wird nach den bisherigen Erfahrungen von einer beträchtlichen Anzahl der Gemeindemitglieder gewünscht und wahrgenommen.

c) Das bedeutet u. U. eine Entlastung nicht nur für die Glieder der Gemeinde, sondern auch für den Gemeindevorsteher, dessen sonntäglicher Terminplan auf ein sinnvolles Maß reduziert werden kann.

d) Wenn der Vorabendtermin grundsätzlich möglich ist – und das beweist die kirchliche Gesetzgebung –, sollte er auch angeboten werden; denn das Angebot regelt die Nachfrage. Die Verlegung der in der städtischen Gesellschaft immer weniger gefragten Frühmesse auf den für den heutigen Menschen sinnvolleren Abendtermin erscheint als eine rationelle Verbesserung des Gemeindelebens. – Darüber hinaus zeigt der in diesem Punkt behutsam abwägende Erfahrungsbericht von W. Kampe, daß die Eucharistiefeier des Herrntags am Vorabend des Sonntags auch solche Christen anspricht und herzubringt, die sonst überhaupt nicht zur Sonntagsmesse gehen.

e) Zweifellos trägt die Eucharistiefeier am Vorabend, in der sich Gemeinde konstituieren kann, mehr zur Sinnverwirklichung der Feier des Herrntags bei als die bisherigen Angebote von Bahnhofs- und Touristenmessen am Sonntagfrüh um 5.00 oder 6.00 Uhr.

f) Da der Sonntagabend immer mehr im Zeichen der kommenden anstrengenden Arbeitswoche steht, bleibt abzuwarten, ob die Sonntagsabendmesse ihre bisherige Bedeutung behält, wenn die Herrntagsfeier am Vorabend allgemein ermöglicht ist.

g) Ein mit dem Pfarrgemeinderat klug ausgewählter Abendtermin für die Eucharistiefeier am Vorabend könnte u. U. die erstrebenswerte Teilnahme der Gesamtfamilie an der eucharistischen Herrntagsfeier begünstigen, wohingegen am Sonntagmorgen die Familie sich aus verschiedensten Interessen auf die einzelnen Gottesdienste verteilt (Hausfrauenpflichten, Sportvereine, Sonderinteressen der Jugendlichen).

h) Gegen die Feststellung von Georg May, daß Antizipierende streng genommen nicht den Tag des Herrn als Tag feiern, ist eine dreifache Frage zu stellen:

aa. Soll man dem erholungsuchenden Menschen seine Fahrt oder Wanderung am Sonntag etwa verbieten?

bb. Feiert er etwa den Tag des Herrn als Tag besser, wenn er die Touristenmesse um 6.00 Uhr besucht hatte?

cc. Feiert er ihn besser, wenn er unterwegs in der Gemeinde X um 10.00 Uhr gemäß Ortsmeßanzeiger seine Fahrt kurz unterbricht, um zwischendurch seine Sonn-

tagspflicht zu erfüllen? – Zweifellos könnte er am Vorabend in Ruhe und Sammlung an der Feier der Gemeindeeucharistie teilnehmen.

i) Die Feier des Herrntags ist mit der Gemeindeeucharistie nicht erledigt. Wie der Sonntag als Gedächtnistag des Verdankseins der Erlösung und der Verheißung heute in der Haltung des Christen Ausdruck finden soll, ist eine noch anstehende und ungelöste Frage. Aber man kann und darf diese Problematik nicht allein dem zuschieben, der an der Eucharistiefeier der Abendstunde des Vorabends teilnimmt.

k) Allgemein kann man heute sagen, daß in der immer mehr ausufernden städtischen Gesellschaft, d. h. also auch in zunehmendem Maße auf dem Lande, die Abendmesse als solche mehr Zukunft hat als die Morgenmesse. – Im Rahmen dieser Entwicklung wird auch die sonntägliche Abendmesse mehr gefragt sein als die sonntägliche Frühmesse. Dabei ist unter sonntäglicher Abendmesse angesichts des heutigen Wochenendrhythmus und angesichts der bevorstehenden Arbeitswoche vorzüglich die Vorabendmesse des Sonntags zu verstehen.

Postulat zur Erprobung der Gesetzeserlaubnis

Die wenigen skizzenhaften Darlegungen können soviel erweisen, daß der Gesetzgeber der Kirche der Gegenwart die soziologischen, psychologischen, allgemein menschlichen Anliegen der heutigen Gemeinde verstanden hat, daß er in der Anpassung der Tradition des Gottesdienstes an die heutige Gesellschaft eine Möglichkeit erschlossen hat, die bisher nur deswegen keine größere Realisierung und Zustimmung erhalten haben kann, weil ihre Verwirklichung allzu ängstlich von den dafür Zuständigen hintan gehalten wird. Eine Gesetzeserlaubnis ad experimentum kann ihre Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit nur dadurch erweisen, daß sie auch durchexperimentiert wird, daß man damit Erfahrungen sammelt.

Der pastorale Imperativ, der hinter dieser neuen liturgischen Gesetzgebung steht, stimmt voll und ganz mit dem überein, was Karl Rahner im *Handbuch der Pastoraltheologie* den »Tutorismus des Wagnisses« genannt hat, wenn er schreibt: »Die Kirche lebt heute 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. Der einzige, heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus ist der Tutorismus des Wagnisses.«²

François Houtart

Soziologisches
zum Gottesdienst
einer Pfarrgemeinde*

Bedeutung der
Eucharistiefeier

Soziale Grundformen:
Kategorie

Welche Rolle hat die Pfarrei in der postkonziliaren Kirche? Die Pfarrei ist noch immer sehr wichtig, weil sie das *Zentrum für den Gottesdienst* ist. Die Pfarrkirche sollte zum Gottesdienst für alle Menschen aller Rassen, Altersstufen und aus allen sozialen Verhältnissen da sein; sie sollte ein Ausdruck der Universalität der Kirche sein. Man sollte in der Pfarrei aber nicht eine natürliche Gemeinschaft sehen, vielmehr einen Ort, wo die eucharistische Gemeinschaft gegenwärtig wird.

In einer städtischen Gesellschaft kommt der Liturgie beim Aufbau des Bewußtseins christlicher Gemeinschaft immer mehr Bedeutung zu; in einer größeren Stadt und in einer mobilen Welt überhaupt ist ja für eine natürliche Gemeinschaft soziologisch eine geringere Grundlage vorhanden. Durch die Liturgie wird das Reich Gottes jetzt schon auf Erden gegenwärtig, die Menschen, die an ihrer Feier teilnehmen, müssen ganz bewußt eine echte Gemeinschaft bilden, so daß sich jeder, der hinkommt, als Glied dieser eucharistischen Gemeinschaft fühlt, gleichgültig, ob er die Anwesenden schon einmal gesehen hat oder jemals wiedersehen wird.

Die Verwirklichung der eucharistischen Gemeinschaft zielt aber nicht darauf ab, gemeinsam eine Stunde der Weltabkehr zu verbringen, sie soll eine Beziehung zum Leben haben. Diese Beziehung zum Leben wird den Menschen durch die Predigt zum Bewußtsein gebracht. Die Eucharistiefeier soll nicht ein Reservat in unserem Leben sein, in dem wir dieses Leben zu vergessen bemüht sind. Vielmehr kommen wir, wie wir sind, wir opfern unser ganzes Leben, wie es ist, auf und müssen auf irgendeine Weise zum Ausdruck bringen, daß diese Feier in unserem Leben fortwirkt, damit wir werden, wozu wir aufgerufen sind: Zeugen für Christus in der Welt.

Ohne Beziehung zur Bedeutung christlicher Existenz in der Welt kann es keine tiefgreifende sinnvolle liturgische Erneuerung geben. Ebenso ist eine echte Präsenz der Christen in der Welt nur denkbar, wenn diesen bewußt ist, daß die Eucharistie im Mittelpunkt ihres Lebens stehen muß.

Die wichtigste Funktion der Pfarrei liegt also in der Verwirklichung der eucharistischen Gemeinschaft. Aber was können wir über diese als *menschliche*, nicht übernatürliche Gemeinschaft aussagen? Was sind ihre Erfordernisse in psychologischer und soziologischer Sicht?

Die Soziologen unterscheiden drei soziale Grundformen: die *Kategorie*, die *Gruppe* und das *Aggregat*. Mit dem Begriff *Kategorie* werden Menschen mit ähnlichen Merk-

* Aus dem im Otto Müller Verlag, Salzburg, soeben erschienenen Buch von F. HOUTART, *Explosion der Kirche – Die Krise der Institution*. Mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

malen bezeichnet, zum Beispiel ›Frauen‹, ›Teenager‹, ›Vorschulkinder‹. Es ist dies nur ein logisches Konzept, eine statistische Einheit, der keine tatsächliche gesellschaftliche Gruppierung entspricht. Man kann von ›Kirchgängern‹ als einer Kategorie sprechen und diese soziologisch untersuchen, also ihr Alter, ihre Bildung, ihr Geschlecht und dergl. feststellen. Aber die Menschen, die am Sonntagvormittag in der Kirche sind und die eucharistische Gemeinschaft bilden, sind ja wirkliche Menschen und wirklich vorhanden, nicht nur ein logischer Begriff.

Gruppe

Der zweite Begriff einer sozialen Grundform ist die *Gruppe*. Der Terminus wird zur Kennzeichnung von Leuten verwendet, die sich vereinigt haben auf ein gemeinsames Ziel hin, dieses mag gar nicht präzise gefaßt sein, existiert aber, es besteht eine Art zwischenmenschlicher Beziehung und eine Art Organisation. Die ›Arbeiter‹ könnte man beispielsweise als ›Kategorie‹ bezeichnen; sobald sie sich aber ihrer Gemeinsamkeiten bewußt werden und sich zu organisieren beginnen, bilden sie eine ›Gruppe‹.

Betrachten wir die Sonntagsmesse, so können wir dort keine ›Gruppe‹ feststellen. Es gibt zwar ein gemeinsames Ziel, aber die anderen Voraussetzungen für die Gruppe sind nicht immer vorhanden. In einem städtischen Milieu existieren gewöhnlich keine zwischenmenschlichen Beziehungen unter den Meßbesuchern, und abgesehen von der Tatsache der Anwesenheit besteht auch weder formell noch informell eine Organisation. Die soziale Grundform, die für die eucharistische Gemeinschaft erforderlich ist, ist nicht die Gruppe.

Aggregat

Die dritte soziale Grundform wird als *Aggregat* bezeichnet und ist eine Versammlung von Menschen. Es gibt viele Typen von Aggregaten. Ereignet sich auf der Straße ein Unfall so entsteht sofort ein Aggregat von Menschen. Bei einer anderen Art von Aggregat tritt eine stärkere soziale Beziehung auf, bei Vorträgen und Versammlungen beispielsweise oder im Kino. Es ist eine Art von Beteiligung an einem öffentlichen Geschehen, diese mag zwar sehr passiv sein, doch handelt es sich um einen Typus kollektiven Verhaltens.

Die Liturgie bringt einen besonderen Typus des Aggregats mit sich, es wird mehr gefordert als eine passive oder lediglich reaktive Form der Teilnahme. Die Menschen, die sich versammelt haben, müssen gemeinsam etwas tun. Die soziale Grundform der eucharistischen Gemeinschaft (die auf der menschlichen Ebene erforderlich ist) ist die des *Aggregates*, das aber die *Teilnahme* der Menschen verlangt, die zu einem besonderen, wohlbekannten Zweck versammelt sind; eine zwischenmenschliche Beziehung, die eine förmliche Kontinuität erfordern würde, ist aber nicht notwendig.

Soziale Voraussetzungen für die Eucharistiefeier

Ort

Abgesehen von den Menschen, mit denen und für die die liturgische Feier stattfindet, gibt es für die eucharistische Gemeinschaft noch einige andere soziale Voraussetzungen.

Vor allem muß ein Ort vorhanden sein, handelt es sich doch um eine Versammlung von Menschen. Gemeint ist einfach ein Platz; es muß sich nicht unbedingt um eine Kirche handeln, die Zusammenkunft kann ja im Freien, in einer Wohnung oder in einem Hotelzimmer abgehalten werden. Auch ein geographisches Territorium mit bestimmten Grenzen ist für die Pfarrliturgie also nicht erforderlich; es muß nur ein Ort da sein, wo der Priester und das Volk die eucharistische Gemeinschaft verwirklichen können. Normalerweise wird ein Gebäude die allwöchentliche Wiederholung der Feier gewährleisten und auch andere rituelle oder sakramentale Handlungen ermöglichen. Dieses Gebäude ist ein sichtbares Zeichen des Zweckes, für den es existiert, und steht jedermann offen, der es aufzusuchen wünscht, gleichgültig, ob er der Pfarrei »angehört« oder nicht.

Öffentlichkeit

Der Ort für die eucharistische Gemeinschaft muß *öffentlich* und *offen* sein. Es wäre nicht normal, wenn die Eucharistiefeier in der Regel nur für eine bestimmte Kategorie Menschen abgehalten würde und nicht auch allen anderen offenstünde. Die eucharistische Versammlung muß, soweit dies nur möglich ist, ein Spiegelbild der Universalität der Kirche sein, allen Menschen offenstehen und damit bezeugen, daß alle Menschen der ganzen Welt zu dieser Gemeinschaft eingeladen sind.

Damit will ich nicht sagen, daß man keine Messe für kleine Gruppen feiern soll. Das kann sogar sehr gut sein. Doch sollte es nur gelegentlich geschehen und nicht zu einer regelmäßigen und ständigen Einrichtung werden. Auch dürfte man die Messe für die kleine Gruppe nicht als ideal betrachten, entstünde doch sonst der Eindruck, daß die eucharistische Gemeinschaft auf eine natürliche Gemeinschaft beschränkt wäre. Die ideale Situation wahrer Gottesverehrung wird einzig und allein im Reich Gottes realisiert werden, wo wir alle ohne die Unterschiede, die uns heute trennen, vereint sein werden. Wie unvollkommen unsere Eucharistiefeiern auch sein mögen, sie müssen jedoch eine Andeutung jener idealen Situation sein, und dies ist nur dann möglich, wenn sie regelmäßig jedermann offenstehen.

Institution

Wegen der allwöchentlichen Wiederholung der Feier ergibt sich schließlich die Notwendigkeit der Schaffung einer *Institution*, die beständig ist und von jemandem betreut werden muß. Wo eine Institution ist, sind aber auch *Rollen*. Zur Sicherung der grundlegenden Organisation werden einige dieser Rollen etwas Ständiges sein müssen, andere wieder nur etwas Zeitweiliges.

Gewöhnlich wird ein gewisser *Kern von Volk* vorhan-

den sein. Vom Gesichtspunkt des Übernatürlichen aus gesehen, könnte die eucharistische Gemeinschaft auch ohne diesen stattfinden, von einem menschlichen Standpunkt aus betrachtet, ist aber das Gelingen von den Menschen abhängig, die sich um eine erfolgreiche Mitwirkung bemühen: also von Lektoren, Vorsängern, eventuell von jemandem, der auf einem Instrument begleitet und noch von anderen. Der Priester und diese Leute, die miteinander bekannt sind und zusammenarbeiten, bilden eine Gruppe. Man sollte sie aber nicht als etwas Geschlossenes, Exklusives betrachten, und sie sollte auch neuen Mitgliedern immer zugänglich sein. Die Gruppe sollte sich niemals mit der eucharistischen Gemeinschaft identifizieren und die Gemeinschaft um die Eucharistie einfach zum Anlaß nehmen, um eine natürliche Gemeinschaft zu bilden.

Ich möchte weder etwas gegen zwischenmenschliche Beziehungen einwenden noch behaupten, es wäre wünschenswert, daß die eucharistische Gemeinschaft unpersönlich sei. Die Messe aber soll die Bande der Liebe unter allen Menschen stärken, ob sie nun enge persönliche Freunde sind oder nicht.

Dimension der Universalität

Der Gottesdienst auf der Ebene der ›Gemeinde‹ ist besonders wichtig, veranschaulicht er doch eine erste Dimension der Universalität. Wenn die Kirche das Zeichen der engen Vereinigung mit Gott und der Einheit der gesamten Menschheit darstellen soll, dann müssen wir auch irgendwelche Dimensionen dieser Vereinigung erleben. Dies soll aber keineswegs die Möglichkeit ausschließen, eine Liturgie für kleine Gruppen zu halten, in denen zwischenmenschliche Beziehungen bestehen. Eine solche Liturgie soll konkret dann existieren, wenn wir ganz bewußt andere Dimensionen der eucharistischen Gemeinschaft erleben wollen, beispielsweise die Messe als Mahl. Es wird dafür allerdings eine bestimmte soziale Grundform, gewöhnlich eine Gruppe innerhalb einer bestimmten Kategorie, erforderlich sein. Zu glauben, man könne Charakteristika dieses besonderen Erlebnistypus im Rahmen der Gemeinde vermitteln, ist illusorisch.

Irgendwie haben wir die ›christliche‹ Beziehung einer ›primären‹ Beziehung gleichgesetzt, als könnte man in die echte christliche Liebe nur solche Menschen einbeziehen, von denen man alles weiß und mit denen man in einer ständigen Verbindung steht. Diese Vorstellung ist ein Relikt aus einer ländlichen, vortechnischen Zivilisation, wo eine christliche Beziehung innerhalb einer kleinen stabilen Gemeinschaft bestand, in der solch eine persönliche Vertrautheit das Übliche war. Heute aber ist es ebenso möglich, eher ›sekundäre‹ Beziehungen im Geiste der christlichen Liebe zu pflegen, ohne jede Beziehung zu einer ›primären‹ machen zu wollen. Durch die Art, wie er die Fahrgäste behandelt, die einsteigen und aus-

Physische Disposition der Kirche

steigen, kann beispielsweise der Autobusschaffner die Stimmung des einzelnen sehr trüben oder ausgesprochen heben. Eine Angestellte wiederum kann man ein Stück Menschlichkeit erleben lassen, wenn man sich für ihre Dienste mit einem Lächeln bedankt, das dem Menschen und nicht der Leistung gilt. Sekundäre Beziehungen, in christlicher Weise gepflegt, schließen echte Achtung und Anerkennung für die Persönlichkeit des andern ein.

Aber wir sollten nicht damit rechnen, daß jede Messe eine *Gruppenbeziehung* schaffen kann, in der jeder den andern beim Vornamen nennt – oder auch nur denken, daß dies ein anzustrebendes Idealziel wäre. Doch sollte jede Messe ein Erlebnis christlicher Gemeinschaft sein.

Eine abschließende Überlegung über die Verwirklichung der eucharistischen Gemeinschaft betrifft die physische Disposition der Kirche und der Gläubigen. Die Atmosphäre der Kirche sollte weder theatralisch noch gekünstelt noch sentimental sein, sondern natürlich und würdig und mit der Kultur harmonieren. Der Zelebrant soll dem Volke zugewandt und für die Gläubigen, auch wenn er sitzt, zu sehen sein. Es muß dafür gesorgt sein, daß jedermann alles gut hören kann, und dazu ist es erforderlich, daß der Raum vom Straßenlärm durch entsprechende Vorrichtungen abgeschirmt ist.

Die Pfarrei hat zwar kein Monopol auf den Gottesdienst, doch stellt er ihre Hauptfunktion dar. Für die Erfüllung dieser Aufgabe bedarf es keines Territoriums. Doch hat die Pfarrei noch zwei weitere *Funktionen*, eine *administrative* und eine *spezialisierte*.

Administrative Funktion der Pfarrei

Da wir in einer Gesellschaft leben, in der die Beweglichkeit ein Faktor des täglichen Lebens und soziale Kontrolle mangels entsprechender Geschlossenheit erschwert ist, besteht die Notwendigkeit, in einem gewissen Umfang Aufzeichnungen zu machen, Statistiken zu führen und gewisse seelsorgliche Verantwortungen aufzuteilen. Um diese Arbeit zu erleichtern, wird das Diözesangebiet in überschaubare Bereiche aufgeteilt. Man muß sich aber des Umstandes bewußt bleiben, daß das Territorium nicht die Basis für die eucharistische Gemeinschaft ist. Die Treue gegenüber der Kirche kann keinesfalls der Anhänglichkeit gegenüber gewissen geographisch abgrenzbaren Bezirken gleichgesetzt werden. Die Einteilung in Territorien ist für administrative Funktionen und für eine bestimmte Aufgabenteilung, besonders in der katechetischen Arbeit, zweckmäßig. Die Freiheit der Wahl in bezug auf den Gottesdienst und andere religiöse Betätigungen sollte in der Stadt aber mehr und mehr gesichert werden. Der administrative Bedarf nach Aktenanlegung und Ausarbeitung von Statistiken läßt sich durch die Übermittlung von Daten an eine zentrale kirchliche Verwaltungsstelle oder an räumlich dezentralisierte Stellen leicht decken.

In einer Stadt ist es unmöglich, daß eine Pfarrei für sämtliche pastoralen Funktionen zuständig ist. Die pastorale Aktivität wird von der örtlichen Lage der Pfarrei abhängen. Für eine Großstadtpfarrei in einem Elendsviertel wird natürlich in der Seelsorge die soziale Arbeit stärker im Vordergrund stehen. Man wird dort einen Hort brauchen, eine Stellenvermittlung oder irgendeine Art von Freizeitzentrum.

In den Vororten wird die seelsorgliche Tätigkeit mehr auf die Familien, die Alten und die Kranken abzielen. Pfarreien in Universitätsstädten erfordern eine andere Art von Seelsorge als Pfarreien in Industriezentren.

Alle diese Sonderfunktionen müssen innerhalb einer Diözese oder einer Seelsorgezone zusammengefaßt sein, so daß der richtige Typus Seelsorge am richtigen Fleck geleistet wird. Geschieht das, dann kann die Kirche eindrucksvoller bezeugen, daß Christus für alle Menschen und all ihre Nöte da ist.

Der soziale Wandel in den Rollen und Institutionen führt zu neuen Definitionen und neuen Interpretationen. Keine dieser in Entwicklung befindlichen Anregungen kann eine Dauerlösung bieten, und eine Dauerlösung soll auch gar nicht angestrebt werden.

Allen Menschen die Botschaft des Evangeliums zu bringen, ist ein Auftrag, der sich ständig wandelt – eine permanente Herausforderung. Bleibt die Kirche aber den Zeichen der Zeit gegenüber offen, so werden sich entsprechend den Erfordernissen immer wieder neue Möglichkeiten enthüllen, denn die »institutionelle« Kirche ist ein Dienst der lebendigen Kirche in der Welt.

Ferdinand Kerstiens Kirche als Trägerin der Revolution:*

Die Frage nach der Revolution ist heute auf der ganzen Erde aktuell; die Proteste gegen den Vietnamkrieg, die Rassenfrage in den USA, die Lage Lateinamerikas und der übrigen Dritten Welt, die Aufdeckung repressiver Tendenzen in den Industrieländern durch Marcuse und andere und die damit verbundenen Studentenunruhen haben nach Ansicht vieler die vorhandene Gesellschaftsordnung auf der Welt als fragwürdig und veränderungsbedürftig erwiesen und zugleich gezeigt, wie sehr die herrschenden Gesellschaftsschichten sich gegen grund-

* Dieser Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, den der Verfasser auf den »Kieler Wochen« 1968 gehalten hat. Er konkretisiert Überlegungen, die der Verfasser bereits in einem Aufsatz dieser Zeitschrift (2 [1967] 81–91) unter dem Titel »Glauben als Hoffen« vorgelegt hat.

legende Veränderungen sträuben. Dadurch ist überall, wenn auch in unterschiedlichem Maße, revolutionäres Bewußtsein gewachsen.

Kann der Theologe etwas zu diesen Fragen und zu dieser Situation sagen? Muß er es nicht den politischen Gruppen, den Soziologen und Wirtschaftswissenschaftlern überlassen? Zu den erstaunlichsten Phänomenen heutiger Theologie gehört die immer drängendere Frage nach einer ›Theologie der Revolution‹, die vor allem von Lateinamerika her gefordert wird.¹ Die Kirchen werden vielfach als Stabilisierungsfaktor der vorhandenen Gesellschaftsordnung erfahren. Aber, so wird gefragt, müßten sie nicht vielmehr selber der Motor der Veränderung sein, unter Umständen sogar der Motor der Revolution, um die vorhandene Gesellschaftsordnung zugunsten einer besseren abzuschaffen? Die Frage ›Kirche als Trägerin der Revolution?‹ ist damit gestellt. Wenn die Antwort darauf theologisch verantwortet werden soll, dann muß zunächst die Offenbarung selber befragt werden. Gewiß ist die Problemstellung neu, sie kommt aus unserer und nicht aus der biblischen Zeit; aber neue Fragestellungen können neue Seiten der Offenbarung ans Licht treten lassen.

I. Die Offenbarung als Verheißung

a) Die Mitte der Offenbarung ist Jesus Christus selbst. Diese Offenbarung ist wohl endgültig, aber sie ist noch nicht zu Ende, noch nicht die Vollendung. Im Kreuz und in der Auferweckung Jesu wurden die Grenzen dieser Welt durchbrochen und ein universaler Heilshorizont eröffnet. Die Zukunft dieses Jesus von Nazareth, die Auferweckung allen Fleisches, der neue Himmel und die neue Erde, die offenbare Gottesherrschaft müssen mitbedacht werden, wenn die Offenbarung Gottes verstanden werden soll. Denn Gott teilt nicht irgendeine Wahrheit mit, sondern sich selbst als das Heil und die Zukunft der Menschen und ihrer Welt. Er will eine Geschichte haben mit den Menschen, innerhalb derer sie sich als freie Partner seiner Liebe erweisen können.

Die Rechtfertigung des Sünders im Glauben ist endgültige Gabe Gottes, die den Menschen in Dienst nimmt und auf den Weg der Vollendung schickt. Die Rechtfertigung ist selber Verheißung der Vollendung in Herrlichkeit. Die Glaubenden haben die hereingebrochene Gottesherrschaft nicht in Besitz und Verfügung, sondern nur als Erbe durch Christus in der Weise des Angelds durch den Geist. Die Übermacht des Todes, der Sünde, der Weltelemente, der Mächte, der Furcht ist durch Christus zerbrochen. Die neue Freiheit, zu der er befreit, ist die Freiheit zum neuen Leben in der Hoffnung auf die

¹ Vgl. das im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, zusammen mit Chr. Kaiser Verlag, München, erscheinende Buch: E. FEIL/R. WETH, *Diskussion zur ›Theologie der Revolution‹*, München/Mainz 1969.

Herrlichkeit. Diese Freiheit will betätigt sein, dieses neue Leben will sich auswirken in der Liebe. Gottes Offenbarung als Verheißung ist nicht billige Vertröstung auf ein besseres Jenseits, sondern nimmt den Menschen selber in Dienst für die Vollendung. Die Gnade Gottes ist so groß, daß sie den Sünder als Gerechtfertigten für diesen Dienst befähigt. Trotz und wegen der erfahrenen Liebe Gottes, trotz und wegen des geschenkten Lebens und Geistes Gottes lebt der Gläubige »nur« in der Hoffnung. Denn die Offenbarung Gottes und die Annahme durch die Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe zielen auf die Vollendung, die in der Auferweckung Jesu angebrochen und verheißen ist. Diese Vollendung liegt noch als unausdenkbare, neue Zukunft vor den Menschen: »Christus in euch – die Hoffnung auf die Herrlichkeit« (Kol 1, 27).

Die Fülle dieser Offenbarung Gottes als Verheißung ist vom Menschen nicht einzufangen oder auszusagen. Sie sprengt jedes geschlossene System, jede in sich abgerundete Glaubenslehre, nicht nur, weil das bereits wirklich Geschehene die Dimensionen menschlicher Erfahrung und menschlicher Sprache übersteigt, sondern vor allem, weil dieses Geschehene auf das noch nicht Wirkliche der Vollendung verweist. Keine Formulierung in menschlicher Sprache kann deswegen die Offenbarung als Verheißung ausschöpfen oder endgültig deuten, auch nicht die Schrift selber, schon gar nicht die Summe der Dogmen. Es bedarf der ganzen Geschichte der Menschen einschließlich der bleibenden Vollendung, um die Fülle zu erfahren.

Das universale Heil

Die erhoffte Zukunft wird in der Schrift vornehmlich unter den Bildern des sozialen Heils der Gerechtigkeit, des Friedens, der Versöhnung und der universalen Gemeinschaft in Freude vorgestellt. Der einzelne kann seine Hoffnung auf das eigene Heil nur innerhalb dieser universalen Hoffnung auf das Heil aller und der ganzen Welt verstehen und üben. Die Aneignung der Verheißung geschieht nicht nur in dem Vertrauen, daß Gott »es schon machen werde«, sondern geschieht auch und immer zugleich im tätigen Verantworten dieser Hoffnung, geschieht in dem Bemühen, die schon durch Christus frei gewordenen Kräfte des Friedens, der Versöhnung und Vergebung zugunsten der Geringsten seiner Brüder zu verwirklichen. Karl Barth hat dies einmal prägnant ausgedrückt: »Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes.«²

Folgerungen

Präzisieren wir diese Überlegungen im Hinblick auf unser Thema, dann besagen sie

1. daß die Hoffnung sich nie innerweltlich erfüllen kann,

daß kein Gesellschaftszustand ihr entspricht, daß die Hoffnung in jeder gesellschaftlichen Situation Möglichkeiten der Veränderung, Ansatzpunkte der Kritik findet, da sie jede Gegenwart auf die erhoffte Zukunft bezieht. Dann besagen sie

2. daß die Hoffenden selber verpflichtet sind, die Gegenwart auf die erhoffte Zukunft hin zu verändern, daß sie dem seit Christus in diese Welt hinein wirkenden Frieden, der sich erst in der *communio sanctorum* mit Christus erfüllen wird, Raum schaffen müssen, daß sie in Wandlungs- und Vergebungsbereitschaft die Entstörungskräfte der Liebe in das gesellschaftliche Leben einbringen müssen. Alle Veränderungen der Welt und der Gesellschaftsordnung werden also nur relative Änderungen sein können, relativ, das heißt in Beziehung, in Richtung auf die erhoffte Zukunft hin, ohne die Zukunft selber herstellen zu können. Dann besagen diese Überlegungen aber auch

3. daß man aus der christlichen Hoffnung kein klares und eindeutiges innerweltliches Zukunftskonzept ableiten kann. Christliche Hoffnung läßt sich nicht adäquat in innerweltliche Planungsziele umlegen. In der Kritik der Gegenwart können die Christen sich einig werden, im positiven Zukunftsentwurf gibt es verschiedene Möglichkeiten, von denen keine schlechthin den Namen ›christlich‹ verdient. Deswegen können Glaube, Hoffnung und Kirche nicht zu einer geschlossenen innerweltlichen Ideologie umfunktioniert werden.

Was ist
Revolution?

b) In den vorangegangenen Überlegungen haben wir darzulegen versucht, woher die Kirche Jesu Christi sich zu verstehen und wie sie sich in dieser Welt darzustellen hat.

Nun noch einige Überlegungen zum zweiten Begriff des Themas. Was ist eigentlich Revolution? Zunächst müssen wir feststellen, daß dieser Begriff weder philosophisch, soziologisch noch theologisch geklärt ist. Er umfaßt die Phänomene einer raschen Evolution (so spricht man z. B. von der industriellen Revolution), einer mit Energie betriebenen gesellschaftlichen Veränderung (so z. B. in der CSSR im Frühjahr 1968 oder in den Sozialprogrammen Chiles), der Politik des gewaltlosen Einsatzes und des gewaltsamen politischen Umsturzes, der von wenigen (Marcuse) oder von einer Klasse (Marx) betrieben wird. Bei den folgenden Überlegungen wird ›Revolution‹ gebraucht im Sinn der vom Menschen bewußt und mit besonderem Einsatz vorangetriebenen Veränderung und Verbesserung der gesellschaftlich-politischen Situation, mag diese Veränderung im Rahmen legaler Gewalt erfolgen oder nicht. Der so gefaßte Begriff enthält eine Variationsbreite in fließenden Übergängen. Er ist wohl geeignet, wenn über das Verhältnis von Kirche und Revolution gesprochen werden soll.

II. Kirchliche Selbstkritik

a. Wie muß nun eine Kirche aussehen, wenn sie als Trägerin einer solchen Revolution infrage kommen kann? Die Hoffnung läßt Gott die Herrschaft und die Vollendung, destruiert dadurch allen sakralen Anspruch irdischer Macht und übergibt das politische Tun der Verantwortung aller Beteiligten und Betroffenen. Die Christen galten im alten Rom als Atheisten, als staatsgefährdende Revolutionäre, weil sie die sakrale Sanktionierung der politischen Macht, des Kaisers, nicht mitmachen konnten und wollten. Gott allein gebührt die Ehre und die heilige Herrschaft. Solange allerdings noch die Staatsethik wie im katholischen Katechismus unter dem 4. Gebot, also unter dem Stichwort des Gehorsams und nicht der Verantwortung verhandelt wird, sind die Kräfte der Kritik gelähmt, da Veränderungswille und Widerstand gegen den Staat und die ihn tragenden Mächte in die Nähe des Ungehorsams und der Auflehnung gegen Gott geraten. Die offiziellen Instanzen der Kirchen haben denn auch die Veränderbarkeit der politischen Verhältnisse nicht ernst genug genommen und dadurch die bestehenden Verhältnisse fälschlicherweise sanktioniert. Sie tun es auch jetzt noch, nicht nur in den traditionell katholischen Ländern, sondern auch hier in Deutschland. Diese Allianz zwischen Kirchen und politischem Konservatismus widerspricht der christlichen Hoffnung, welche die Vollendung in der Zukunft erwartet und nicht in einem heilen, verlorenen Paradies der Vergangenheit oder in der Stabilisierung der Gegenwart sucht. Die Hoffnung befreit zur ständigen Umkehr. Nur eine Kirche, die sich selber ändert, kann sich für die Veränderung der Gesellschaft einsetzen. Hier wird deutlich, daß die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Revolution auch ein brisantes innerkirchliches Thema ist, das Sprengstoff für die innerkirchliche Entwicklung in sich enthält. Hier zeigt sich, daß alle durch die Hoffnung freigesetzten Kräfte der Kritik der jeweiligen Gegenwart immer zugleich kirchliche Selbstkritik sein müssen. Eine erstarrte Kirche kann nie in Beziehung zu einer Revolution gebracht werden, sie ist vielmehr, wie die Geschichte es gezeigt hat, das erste Opfer.

Kirchliche Gesellschaftskritik

b. Eine Kirche, welche die Vollendung der ganzen Welt gemäß der Verheißung Gottes in der Zukunft erwartet, erkennt, was in der vorhandenen Welt noch nicht der Verheißung Gottes entspricht, was dieser Verheißung am meisten widerspricht. Deswegen befreit die Hoffnungsbotschaft zur Kritik der Gegenwart und deckt dadurch die Veränderungsmöglichkeit, die Veränderungsbedürftigkeit auf. Diese Kritik hat zunächst die Gestalt einer Information, einer Aufklärung, welche die ideologischen Verkürzungen der Wahrheit in der Deutung der Gegenwart und in den Zukunftsplanungen bloßstellt und überwinden hilft. Diese Kritik bedarf je nach der ge-

sellschaftlichen und politischen Lage auch des Mutes zur Provokation, um unüberhörbar auf die Mißstände zu verweisen. Von hier aus sollte man gerade in der Kirche mehr Verständnis für den studentischen Protest aufbringen, als es gemeinhin geschieht. Der bloße Ruf nach Ruhe und Ordnung steht der Kirche Jesu Christi schlecht an. Worauf wird sich die Kritik der Kirche heute vor allem richten? Zunächst gilt es die Verzweiflungstat der totalitären Ideologien zu entlarven, welche die Zukunft, die sie sich in ihren Gesellschaftsutopien vor Augen stellen, durch einen Gewaltstreich herstellen wollen und dabei einzelne Menschen, Gruppen oder gar Generationen verplanen und verbrauchen. Die Hoffnung überläßt die Vollendung Gott und öffnet dadurch den Raum für sinnvolle Verbesserungen. Das Beste, oder was man dafür hält, ist der Feind des Guten. Eine beste Gesellschaftsordnung herstellen zu wollen, ist menschliche Hybris und führt notwendig zum inhumanen Totalitarismus. Die Hoffnung der Christen entdeckt die Möglichkeiten der Veränderung mit einer Phantasie für das Mögliche, mit einer ständig neuen, wachen Initiative, mit einem Realitätssinn, der auf das Heute und Morgen schaut und nicht die Gegenwart über einer utopischen Zukunft aus den Augen verliert, aber dennoch in dem universalen Verheißungshorizont Jesu Christi seinen Grund und seine Orientierung findet.

Die Kritik der Kirche, das heißt der Glaubenden und Hoffenden selber, deckt die falschen Verfestigungen der Ungerechtigkeit, des Unfriedens und der Feindschaft zwischen den Menschen und Völkern auf, indem sie in einer Liebe bis hin zum Feinde sehend wird für das Gute auf allen Seiten, sich vor Verketzerung und vor aller Kreuzzugsideologie hütet und beide Seiten für die gemeinsame Zukunft gewinnt. Dies ist gerade heute wichtig, da die auf uns zukommenden Aufgaben einer menschlicheren Zukunft für alle Menschen, für die ganze Welt nur gemeinsam von Ost und West, von Nord und Süd, von Schwarz und Weiß, von atheistischem Humanismus und Gläubigkeit gleich welcher Art zu meistern sind. Für den Glauben, der sich auf Christus beruft, sind alle Mauern zwischen den Menschen anachronistisch geworden. Es gilt, diese Anachronismen auch wirklich zu überwinden.

In dieser Hoffnung ist das unabdingbare Eintreten für alle eingeschlossen, denen aus irgendwelchen Gründen das Lebensrecht streitig gemacht wird und die man deswegen auszurotten versucht. Gerade in der angespannten Situation unserer Tage geraten so leicht Gruppen von Menschen unter die Räder des Fortschrittsprozesses, da sie im Wege zu stehen scheinen, da es zuviel Aufwand bedürfte, sie mitzunehmen. Für sie einzutreten, ist legitime und notwendige Nachfolge des Herrn, der sich zum

Ärger der Frommen und Mächtigen gerade diesen zuwandte. Wer wollte bestreiten, daß dieses Eintreten den Mächtigen von heute, die ihre Ideen durchsetzen wollen, koste es, was es wolle, nicht gleich unbequem wäre. Da liegt schon revolutionäre Kraft, beharrliche Unruhe für eine Gesellschaft, die nur an ihrem eigenen Fortbestehen und Wohlergehen interessiert ist. Die Kritik der Kirche wird sich aber nicht nur an die totalitären Tendenzen der Ideologie und Machtsysteme wenden, sondern ebenso an den braven, bürgerlichen Egoismus, der nur das eigene Schäfchen ins Trockene zu bringen versucht. Dieses Schäfchen kann auch eine fromme Mütze tragen. ›Rette deine Seele‹, heißt es dann. Gib Almosen, damit du selber dir den Himmel verdienst. Tue Gutes, diesem oder jenem, damit du das Bewußtsein hast, etwas aus Liebe getan zu haben. So billig, so bequem und privat kann der Christ nicht seine universale Hoffnung verantworten! Dieses ›Tuet Buße und kehret um!‹ gilt ständig und jedem. Gerade und ständig auch dem Christen selbst! Der Stachel der noch unerfüllten, erhofften Zukunft ist unerbittlich in das Fleisch jeder Gegenwart zu treiben.³

III. Theorie und Praxis – Hoffnung und Veränderung der Welt

Die öffentliche, orientierte und orientierende Kritik ist schon Engagement, ist schon Tat und Praxis, ist schon Revolution im Sinne unserer Definition. Doch so wichtig die Kritik ist, sie reicht nicht aus. Die Christen müssen auch die in ihrer Kritik entdeckten Möglichkeiten der Veränderung selber wahrnehmen. Sie sitzen nicht abseits von der Welt auf dem neutralen Richterstuhl der Kritik. Sie leben mitten in der Welt, sie sind selber Welt, jene Welt nämlich, die sich von der Verheißung Gottes her versteht und mit der übrigen Welt auf diese verheißene Zukunft hin unterwegs ist. Als allgemeine Ansicht der katholischen Kirche darf heute wohl festgehalten werden, daß es nicht nur darum geht, die bereits entstandene Not der Menschen durch direkte Hilfe individuell zu lindern, sondern daß es der christlichen Liebe auch und vor allem darum gehen muß, die Ursachen des Elends und der Not zu beseitigen, um so den ›Armen‹ nicht in ständiger, unwürdiger Abhängigkeit zu halten, sondern ihn als Partner der gemeinsamen Zukunft zurückzugewinnen. Die Konstitutionen des Vatikanum II über das Laienapostolat und über die Kirche in der Welt von heute sowie die Sozialenzykliken der letzten Päpste ›*Pacem in terris*‹ und ›*Populorum progressio*‹ sind von diesem Anliegen geprägt. Die Kirche muß ihre Glieder zum Einsatz inspirieren, der nicht etwa deswegen schon desavouiert oder zur Beliebigkeit ver-

urteilt ist, weil es dafür unter Christen verschiedene Meinungen geben kann. Die Variationsbreite möglicher Entscheidungen wird auf der einen Seite begrenzt von falscher Passivität, die mitschuldig an dem überwindbaren Unrecht macht, auf der anderen Seite von dem Fehlen einer absoluten innerweltlichen Zukunftsvorstellung, das eine totale und totalitäre Manipulation der Menschen und der Gesellschaft verbietet. Die Hoffnung muß sich aber bewahrheiten in einer Veränderung der Wirklichkeit in Richtung auf die verheißene Zukunft, die schon seit Christi Auferstehung in diese Welt hineinwirkt und ihre volle Wirklichkeit mit durch die Christen finden will. Diese Verantwortung der Hoffnung läßt die Christen in der Gegenwart nicht zur Ruhe kommen und wehrt zugleich einer Funktionalisierung der eschatologischen Hoffnung zum Prinzip einer Revolution.

Sicherlich sind aus der Verpflichtung der Liebe und aus der Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes heraus zunächst alle normalen Wege auszunützen, die Ursachen der Not zu überwinden, vorhandene oder neue Organisationen, vorhandene oder neue Parteien (wo sie möglich sind) für das Ziel einzusetzen, durch Meinungsbildung und verantwortliche Forschung die Öffentlichkeit zu mobilisieren, durch »Unterwanderung« aus dem Geiste des Evangeliums, der Liebe und der Verantwortung, mit Phantasie, Initiative und Mut die Verhältnisse in Bewegung zu bringen und zu ändern. Hier stellt sich die Frage nach der Toleranz. Sie ist, christlich verstanden, nicht die Haltung einer entscheidungslosen Gleichgültigkeit. Sie dient vielmehr dem fairen, leidenschaftlichen Streit um den Menschen, in dem alle Seiten ihre Wahrheit, ihre Erkenntnis mit in die gemeinsame Zukunft einbringen können.

Es scheint dem Geist der christlichen Liebe besonders zu entsprechen, die »Macht der Gewaltlosen« ins Spiel zu bringen, die auch politisch nicht unterschätzt werden darf, die allerdings nur zum Erfolg führen kann, wenn sie sich auf eine breite Mehrheit im Volke stützen kann (vergleiche die unterschiedlichen Erfahrungen Gandhis, Martin Luther Kings und der CSSR bei der Okkupation im August 1968).

Was aber, wenn all diese Mittel entweder nicht ausreichen oder gar verboten sind? Wenn Gesetze die Ungerechtigkeit nur stabilisieren? Wenn die Herrschaftsverhältnisse noch nicht einmal Kritik zulassen?

Paul VI. sagt in seiner Enzyklika *»Populorum progressio«* zu dieser Problematik: »Trotzdem: Jede Revolution – ausgenommen im Falle der eindeutigen und lang dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet – zeugt neues Unrecht, bringt neue

Störungen des Gleichgewichtes mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man darf ein Übel nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.«⁴ Hier ist manche Frage offen gelassen: Dauernde Gewaltherrschaft – gilt dies nur für einen Polizeistaat oder nicht auch für eine Diktatur der wirtschaftlichen Macht, für politische Sanktionierung eines ungerechten Sozialstatus? Eindeutige Gewaltherrschaft – nach welchen Kriterien hat sich das Urteil darüber zu richten? Überhaupt: Wem steht das Urteil über die Verletzung der Personrechte und des Gemeinwohls zu? Wie kann die Größe des alten und des neuen Unrechts gegeneinander abgewogen werden? Nach der Zahl der betroffenen Menschen? Nach der Gefährdung des allgemeinen Friedens? Die Abschätzung des Übels, das durch Revolution hervorgebracht wird, ist in der Regel kaum möglich, die Zukunft einer gewaltsamen Revolution ist meistens offen. Diese Fragen sind um so dringender, je raffinierter die Propaganda das Informationswesen manipuliert und je weniger die Wahrheit deswegen zu greifen ist.

Gewalt
vor ›Recht‹?

Blinde gewalttätige Revolution ohne gewisse Vorstellung der neuen Ordnung und ohne in etwa abschätzbare Möglichkeit, sich durchzusetzen, erhöht nur das Elend und das Unrecht und ist deswegen für den Christen unerlaubt. Wenn beide Bedingungen aber erfüllt sind, kann auch für den Christen eine gewalttätige Revolution erlaubt oder sogar geboten sein. Die Ungewißheit der Entscheidung und die Unübersehbarkeit der Folgen gehören jedoch bei aller verantwortlichen Überlegung zur Pilgersituation des Menschen. Die praktische Vernunft kann sich bei ihren Initiativen nicht völlig auf vorherige, vollständige Erkenntnis der theoretischen Vernunft berufen. Die Entscheidung hat Wagnischarakter. Aber gerade dadurch kann sie zu neuer Wahrheit und Wirklichkeit führen.

Sicher stehen wir hier vor dem Problem der Gewalt, doch wenn die herrschende legale Gewalt den Unrechtsstatus und die Verletzung der Personwürde und des Gemeinwohls sanktioniert, kann dann nicht die revolutionäre ›illegale‹ Gewalt als legitimer Gebrauch der staatlichen Macht verstanden werden, die nach Röm 13 dazu da ist, die Guten zu belehren und die Bösen zu bestrafen? Wie weit geht das Recht, ungerechte legale Gewalt für die Mehrheit des Volkes hinzunehmen, und wo beginnt die Pflicht, dagegen aufzutreten, weil man sich sonst mitschuldig macht? Wo beginnt die Pflicht, für das legitime Recht derer einzutreten, die sich selbst nicht helfen können? Diese Fragen lassen sich schwer eindeutig beantworten. Zudem stellt sich das Problem der Revo-

⁴ PAUL VI., *Populorum progressio*, Nr. 31, deutscher Text: *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 222.

lution in der Regel im örtlich begrenzten Raum. Von außen ist die Situation oft nicht zu durchschauen. Hier wächst den Teilkirchen eine besondere Bedeutung zu. Doch auch die Teilkirche kann sich nur bei eindeutigen Situationen in gewaltsamer Revolution engagieren, da es im allgemeinen unter Christen legitimerweise verschiedene Formen des Engagements für die Veränderung der Unrechtssituation gibt. Eine dieser Formen kann dann aber auch unter den genannten Bedingungen für einzelne Christen oder Gruppen die verantwortliche Entscheidung zu einer gewaltsamen Revolution sein.

Die Christen werden in allen Situationen des sozialen Machtkampfes und der Revolution immer wieder die Versöhnung der Parteien suchen müssen, damit durch Kompromisse das Unrecht nicht noch anwächst. Der Kompromiß soll aber wie die Toleranz nicht dazu dienen, die gerechte Ordnung zu verwässern. Er muß vielmehr als Offenheit für die Wahrheit der anderen verstanden werden. So will der Kompromiß nicht weniger, sondern mehr an Gerechtigkeit und Frieden ermöglichen.

Die Christen dürfen sich nicht unter dem Vorwand einer falschen Kreuzestheologie aus der Auseinandersetzung heraushalten und das Unrecht für die anderen einfach hinnehmen. Eine Theologie der Sozialordnungen und der Revolution muß ständig nach beiden Seiten kämpfen, sie muß dem ungerechten Status quo und der blinden, ideologisch-totalitären neuen Gewalt wehren und dazwischen einen Raum der Verpflichtung, der Verantwortung und des Einsatzes für die Christen offen halten, innerhalb dessen auch unter Christen verschiedene Meinungen möglich sind und bleiben müssen.

Die Revolution trägt ihren Sinn nicht in sich selbst, deswegen ist die ›Theologie der Revolution‹ von Richard Shaull abzulehnen, der Gott nur im Herzen einer jeden Revolution am Werke sieht und deswegen die Beteiligung der Christen an der Revolution fordert, »was auch immer dahinter liegen mag!«⁵ Revolution kann nur als Mittel zum Zweck einer besseren Gesellschaft in Kauf genommen werden, wenn andere Mittel nicht mehr ausreichen. Die gewalttätige Revolution ist ein Übel, wenn auch unter Umständen ein notwendiges oder zumindest ein verantwortbares Übel, um größeres Übel zu überwinden.

Antwort

Unsere Antwort auf die Frage: Kann die Kirche Trägerin der Revolution sein? lautet also so: Im Sinne der unerbittlichen, öffentlichen Kritik der Ungerechtigkeit, des Unfriedens: unbedingt ja; im Sinne des Einsatzes für eine ständige, tabulose Veränderung der Gesellschaft

⁵ Vergleiche R. SHAULL, *Revolution in theologischer Perspektive*, in: TÖDT/RENDTORFF: *Theologie der Revolution*, Frankfurt 1968, 117–139, besonders 119f und 128f.

zugunsten der Armen und Unterdrückten, zugunsten einer menschlichen Zukunft für alle: unbedingt ja; im Sinne der gewaltsamen Revolution für die ganze Kirche: in der Regel: nein, für Gruppen von Christen oder für eine Teilkirche: unter den genannten Bedingungen möglicherweise: ja.

Johannes Neumann

Möglichkeiten des
kanonischen Rechts
für die Seelsorge
an konfessions-
verschiedenen Ehen

Das derzeitige kanonische Eherecht sieht die Ehe wesentlich unter vertragsrechtlichen und sachenrechtlichen Gesichtspunkten. Als Vertrag ist die Ehe unter Christen zugleich auch immer Sakrament und als Sakrament immer auch Vertrag. Kanon 1012 des kirchlichen Gesetzbuches sagt: »Christus, der Herr, hat den Ehevertrag unter Christen zum Sakrament erhoben.« Damit ist der Rechtsakt (= Ehevertrag) zum konstitutiven Element des Sakramentes erklärt und vom Glauben der Vertragsschließenden abgelöst. Somit wird das heilsbedeutsame Geschehen dieses »Sakramentes« grundsätzlich unabhängig sowohl vom Wollen als auch vom Glauben der Vertragsschließenden verstanden, sofern sie nur den Vertrag als solchen wollen. Dementsprechend stellt Kanon 1012 § 2 folgerichtig fest: »Daher kann zwischen Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen, der nicht »eo ipso« Sakrament ist.« Ein »gültiger« (und damit sakramentaler) Ehevertrag kann jedoch für *alle Christen* nur nach den Normen des kanonischen Rechtes zustande kommen. Somit unterliegen auch die nichtkatholischen Christen gemäß Kanon 1016 grundsätzlich dem kanonischen Recht, solange sie nicht *ausdrücklich* von seiner Beachtung »dispensiert« sind. Dem Staat wird in Bezug auf die Getauften eine Zuständigkeit nur hinsichtlich der bürgerlichen Wirkungen der Ehe zuerkannt. Wenn auch der Ehe eines Getauften mit einem Ungetauften der sakramentale Charakter fehlt, so gilt dennoch, wegen der Unteilbarkeit des Ehevertrages (weil ein der kirchlichen Hoheit unterworfenen Partner daran beteiligt ist), auch diese Ehe in *vollem* Umfang als der Kompetenz der römisch-katholischen Kirche unterworfen.

Daß die Kirche unter bestimmten Umständen für sich das Recht beansprucht, selbst auch über Ehen Ungetaufter zu urteilen, zeigt die Praxis der römischen Kurie, braucht hier aber nicht behandelt zu werden.¹

¹ Es sei aber hingewiesen auf einige Untersuchungen, die diese Problematik wenigstens ausschnittshaft beleuchten: I. GAMPL, *Pri-vilegium uti aiunt Petrinum*, in: *Im Dienste des Rechtes in Kirche*

Im Hinblick auf die *Eheschließungsform* (c. 1099 § 2) und das trennende *Ehehindernis der Kultusverschiedenheit* (also hinsichtlich einer Eheschließung mit einem Nichtgetauften) (c. 1070 § 1) sind die *nichtkatholischen* Christen jedoch ausdrücklich von der Verbindlichkeit des kanonischen Rechts befreit. Ein evangelischer Christ kann also ohne Bedingungen für die Sicherung seines christlichen Glaubens oder der christlichen Erziehung seiner Kinder mit einem Nichtchristen eine ›gültige‹ Ehe eingehen.

Die Schwierigkeiten *konfessionell gemischter Ehen* werden nicht durch die kirchlichen Ordnungen geschaffen, wohl aber durch sie akzentuiert und verschärft! Oft in einer Weise verschärft, die eine wirksame Heilssorge der Kirche geradezu ausschließt. Von daher müssen auch die wahren Ursachen für die Tatsache, daß die ›Mischehe‹ statistisch die höchste Scheidungsziffer und die größte Selbstmordquote bei geringster Kinderzahl aufweist, erst noch untersucht werden! Bis zu einer endgültigen Klärung ist zu unterstellen, daß die Abdrängung der Mischehepaare in ein religiöses Niemandsland durch die herkömmliche Seelsorge aufgrund der kirchenrechtlichen Ordnungen an dem immer wieder berufenen Resultat zumindest nicht unbeteiligt ist.

Wie das geltende kirchliche Gesetzbuch (c. 1064, bes. c. 1060) warnt auch die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre* über die ›Mischehen‹ vom 18. 3. 1966 nachdrücklich vor der Eingehung einer bekenntnisverschiedenen Ehe. Diese Instruktion ändert also grundsätzlich die ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegen die ›Mischehe‹ nicht; sie wird nach wie vor vom kirchlichen Recht aufs schärfste verworfen. Auch die Instruktion betont, die katholische Kirche sei »mit größter Sorge und Wachsamkeit bestrebt, daß Katholiken nur mit einem Katholiken eine Ehe eingehen«. – »Die katholische Kirche betrachtet es daher als ihre Pflicht, die Gläubigen davor zu warnen, daß sie nicht in Gefahr für ihren Glauben geraten oder geistlichen oder materiellen Schaden erleiden« (Präambel). Darum müsse »man sich immer die Notwendigkeit vor Augen halten, vom katholischen Ehegatten die Gefahr für den Glauben abzuhalten und für eine katholische Kindererziehung gewissenhaft zu sorgen« (I, 1). Allerdings muß die Instruktion »zugeben, daß die besonderen Verhältnisse unserer Zeit ... die Beachtung der kirchlichen Vorschriften ... erschweren« (Präambel). Unter Beachtung dieser reali-

und Staat. Festschrift für F. Arnold, Wien 1963, 336–338; H. MOLITOR, *Die Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenakt*, in: *Ecclesia et Jus. Festgabe für A. Scheuermann*, Paderborn 1968, 513–535. Vor allem aber auf V. STEININGER (*Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen*, Graz 1968), der aus dieser fragwürdigen Praxis Rückschlüsse auf die sakramentale Ehe zu ziehen sucht.

stischen Sicht soll daher versucht werden, auf der Grundlage des geltenden römisch-katholischen Kirchenrechts und seiner Handhabung durch den Hl. Stuhl den Seelsorgern eine Handreichung zu geben.

I. Bekenntnis- und Kultusverschiedenheit

1. Das Hindernis der *Bekenntnisverschiedenheit* besteht zwischen zwei Getauften, von denen der eine ein Katholik ist, der andere aber einer christlichen, nichtkatholischen Religionsgemeinschaft angehört. *Katholisch* in diesem Sinn ist also derjenige, der auf irgendeinen Rechtstitel hin einmal zur katholischen Kirche gehört hat, sofern er sich nicht inzwischen einer anderen Religionsgesellschaft angeschlossen hat (c. 1060).

Das Hindernis der *Kultusverschiedenheit* besteht zwischen einem Katholiken und einem Nichtchristen. *Katholisch* in diesem Sinn ist jeder, der in der katholischen Kirche getauft worden ist oder aufgrund einer Konversion zu ihr gehört hat, gleichgültig, ob er im Augenblick der Eheschließung sich noch als zur katholischen Kirche zugehörig betrachtet oder sich bereits einer nichtkatholischen oder nichtchristlichen Religionsgemeinschaft angeschlossen hat (c. 1070).

2. Wenngleich das Hindernis der *Bekenntnisverschiedenheit* nur *verbietenden* Charakter hat, also eine trotz vorliegenden Hindernisses ohne oberhirtliche Dispens geschlossene Ehe »gültig« ist, wird diese Dispens doch nur gegeben, wenn folgende Voraussetzungen vorliegen bzw. erfüllt sind (c. 1061 § 1 n. 1–3):

a) Es müssen gerechte und schwerwiegende Gründe für das Eingehen dieser »Mischehe« angegeben werden können. – Inkonsequenterweise galten schon bisher als solche schwerwiegenden Gründe auch die Gefahr einer akatholischen Trauung, der nichtkatholischen Kindererziehung oder des Glaubensabfalls.

b) Es muß ferner sicher sein, daß die aus dieser Ehe zu erwartenden Kinder *katholisch* getauft *und* erzogen werden. Aufgrund der Mischeheninstruktion von 1966 muß zwar der nichtkatholische Teil *dem katholischen Pfarrer gegenüber* nicht mehr unbedingt versprechen, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu wollen, vielmehr muß er nur um die *schwere* Verpflichtung seines *katholischen* Partners wissen, und muß versprechen, daß er bereit ist, diesen bei der Erfüllung seiner Pflichten nicht zu behindern. Von dem je anders akzentuierten Versprechen beider ist es in der Regel abhängig, ob die Dispens von diesem Ehehindernis erteilt wird.

II. Die Neuerungen der »Mischeheninstruktion« von 1966

Zur Durchführung der Instruktion hat die Deutsche Bischofskonferenz durch Erlaß vom 31. 3. 1966 die Abgabe des Versprechens, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu wollen (sog. Kautelen), neu geordnet. Es ist 1. für den Regelfall vorgesehen, daß *beide* Teile vor

dem katholischen Pfarrer ihr Versprechen schriftlich abgeben (Formular I).

2. Es genügt aber u. U. auch, wenn der nichtkatholische Teil sein Versprechen bloß mündlich vor dem katholischen Pfarrer abgibt, der es zu Protokoll nimmt (Formular II).

3. Weigert sich der nichtkatholische Teil, vor dem katholischen Pfarrer zur Vornahme einer Rechtshandlung zu erscheinen, so genügt es, wenn er seinem katholischen Partner verspricht, ihn bei der Ausübung der genannten religiösen Pflichten nicht behindern zu wollen. In diesem Fall muß also der katholische Teil zu Protokoll geben, daß sein nichtkatholischer Partner versprochen habe, ihn nicht zu behindern, und er – der katholische Teil – ausdrücklich versprechen, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu wollen (Formular III).

a) Nun muß der Seelsorger nicht selten die Erfahrung machen, daß gerade jene, die aus bloßer Konvention um die kirchliche Trauung nachsuchen, verhältnismäßig einfach zur Abgabe der geforderten Versprechen zu bewegen sind. Nur zu häufig nämlich werden die Partner in einem solchen Fall gar nicht eine *religiös* »gemischte« Ehe eingehen, vielmehr, wie bereits vor 150 Jahren J. A. Möhler treffend sagte, eine Ehe »voller religiöser Eini-gung, nämlich der Gleichgültigkeit«.

Es muß beachtet werden, daß das kirchliche *Recht* weder das verflachte noch das irrende Gewissen des Katholiken zur Raison zu bringen vermag. Wenn der Katholik aus ihn überzeugenden Gründen glaubt, einer nichtkatholi-schen Taufe und Erziehung der zu erwartenden Kinder zustimmen zu müssen, darf und muß der Seelsorger hier wohl mit belehrender Ermahnung einsetzen. Der Zwang des Gesetzes dagegen, mit der Folge der »Ungültigkeit« einer solchen Eheschließung bei Verweigerung der ka-nonischen Trauform, hat nur negative, dem religiösen Leben – meist beider Partner – abträgliche Folgen.

Schließlich ist zu beachten, daß das kirchliche Recht das Gewissen des nichtkatholischen Teils zu respektieren hat. Es ist in der Regel nicht weniger gebunden als das des Katholiken, wenn es auch meist weniger von rechtlichen Sanktionen bedroht ist.

b) Die Mischeheninstruktion enthält in Nr. II eine be-deutsame erweiternde Klausel, die in den Missionsgebie-ten bereits seit langem geübt wurde: Die Instruktion sieht nämlich vor, daß der *Ortsoberrhirt* von dem Hin-dernis befreien kann, wenn die katholische Kindererzie-hung »zwar nicht aufgrund des freien Willens der Ehe-gatten, sondern wegen der Gesetze und Sitten der Völ-ker, denen sich die Eheschließenden zu beugen haben«, unmöglich ist. Voraussetzung ist allein, daß »wenigstens der katholische Teil bereit ist, entsprechend seinem Wis-sen und Können alles zu tun, daß alle etwa zu erwartenden

den Kinder katholisch getauft und erzogen werden ...». Dabei ist zu beachten, daß hierbei in der Regel vom trennenden Hindernis der Kultusverschiedenheit dispensiert wird, die religiöse Alternative somit nicht ein »anderes« christliches Bekenntnis, sondern die heidnische Erziehung ist.

c) Über die hier genannten Tatbestände hinaus pflegt der Hl. Stuhl jedoch neuerdings auch dann zu dispensieren, wenn einerseits zwar die katholische Kindererziehung nicht gesichert ist, andererseits aber der katholische Teil verspricht, das »ihm Mögliche« tun und für eine katholische Erziehung der Kinder besorgt sein zu wollen. Das wird nicht nur für die sog. Missionsgebiete, sondern auch für Europa und Amerika praktiziert. Aus diesem Grund sollte der Seelsorger stets auf folgendes achten:

Bei Schwierigkeiten, die auch mit Hilfe der Formulare II und III (die das Problem ja nicht lösen, vielmehr nur verlagern) nicht gemeistert werden können, empfiehlt es sich *in jedem Fall* den Hl. Stuhl um Dispens anzugehen. Die Instruktion sieht nämlich ausdrücklich vor: Falls »der nichtkatholische Teil glaubt, dieses Versprechen« – nämlich der katholischen Taufe und Erziehung der Kinder – »nicht ohne Verletzung seines eigenen Gewissens abgeben zu können, soll der Ortsoberhirt den Fall mit allen Einzelheiten dem Hl. Stuhl vorlegen« (I, 3). Dieser gewährt dann in der Regel Dispens nicht nur vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit, sondern auch von der Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform, wenn nur der katholische Teil glaubhaft versichert, »alles ihm Mögliche« tun zu wollen, die Kinder katholisch zu erziehen. Dabei sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß mit diesem Versprechen nicht die Garantie der Tatsache einer katholischen Kindererziehung gefordert wird, sondern das Versprechen des aufrichtigen Bemühens des Katholiken, das menschlich Mögliche und sittlich Zumutbare wie auch das in dieser Beziehung Gebotene tun zu wollen.² Es ist also *nicht* unbedingt die *sichere* Wahrscheinlichkeit für die Durchsetzung dieses Willens, die Kinder katholisch zu erziehen, gefordert, vielmehr genügt und ist zugleich *unabdingbar* der aufrichtige *Wille* des Katholiken, alles ihm Mögliche und sittlich Zumutbare zu tun! Allein über die Aufrichtigkeit dieser Zusicherung des katholischen Teils hat der Seelsorger (und damit auch der Bischof) zu befinden. Es darf nämlich auch von der katholischen Eheordnung

² Vgl. J. G. GERHARTZ, *Mischehen ohne Kautelen. Zur römischen Dispenspraxis bei ungesicherter katholischer Kindererziehung*, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 67–91, bes. 85. Zur Gesamtsituation: DERS., *Ist das Problem der Mischehe zu lösen?*, in: *Theologische Akademie* V, Frankfurt 1968, 28–59.

nicht übersehen werden, daß einerseits das Vermögen des einzelnen, die religiöse Erziehung zu beeinflussen, im Einzelfall recht unterschiedlich sein wird, und andererseits gerade die religiöse Erziehung ein Gesamtvorgang ist, der im einzelnen weder rechtlich präjudiziert und vorausberechnet noch kontrolliert werden kann.

d) Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß in Deutschland aufgrund des Reichsgesetzes über die Kindererziehung vom 15. 7. 1921 Verträge über die Kindererziehung ohne bürgerliche Wirkung sind, also auf dem staatlichen Rechtsweg ihre Einhaltung nicht erzwungen werden kann.

III. Das Problem der katholischen Kindererziehung

Nach wie vor gilt c. 1060, der bestimmt, daß eine Eheschließung *kraft göttlichen Rechts* strengstens verboten ist, wenn eine Gefahr für den Glauben des katholischen Teils oder der zu erwartenden Kinder besteht.³

1. Die Gefahr des Glaubensabfalls für den katholischen Partner ist in der Regel schwer vorzusehen; sie erreicht nur in Ausnahmefällen jenen Grad der Gewißheit, bei dem die Kirche sich genötigt sieht, die Dispens zu verweigern.

Bei konfessionell ungemischten Ehen ist überhaupt keine Sicherungsvorsorge gegen einen möglichen Glaubensabfall der Gatten oder eine nichtkatholische Kindererziehung vorgesehen. Hier wird vom kanonischen Recht etwas vorausgesetzt, was heute keineswegs mehr selbstverständlich ist, daß nämlich Katholiken stets als Glaubende ihre Ehe leben und dementsprechend ihre Kinder erziehen! Die Kanones 1065 (notorische Apostasie) und 1066 (öffentlicher Sünder) treffen nämlich die vielfältigen Formen der heute möglichen mehr tatsächlichen als ausdrücklichen Ablehnung des christlichen Glaubens längst nicht mehr!

2. Die Sorge des kanonischen Rechts um den rechten Glauben konzentriert sich darum auf den Fall der Eingehung einer ›Mischehe‹ und auch dabei wieder vornehmlich auf die katholische Taufe und Erziehung der Kinder.⁴ Dementsprechend schärft auch die Instruktion den Ortsoberhirten und Pfarrern ein, den katholischen

³ Vgl. J. NEUMANN, ›Mischehe‹ und Kirchenrecht. Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung?, Würzburg 1967, 50–55.

⁴ J. G. GERHARTZ, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 552–576 (Lit.); DERS., Ist das Problem der Mischehe zu lösen?, a. a. O., 52–56; U. RANKE-HEINEMANN, Die sogenannte Mischehe, Recklinghausen 1968, 51–68. F. BÖCKLE, Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht, in: Die Mischehe in ökumenischer Sicht, Wien 1968, 106–108; L. M. ORSY, Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken und das Kanonische Recht seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Die Mischehe in ökumenischer Sicht, 122–129.

Teil »mit ernsten Worten« an die Verpflichtung zu erinnern, »für die Taufe und Erziehung der künftigen Nachkommenschaft in der katholischen Religion vorzusorgen« (I, 2).

a) Die Instruktion über die Mischehe wie die diesbezügliche Verlautbarung der deutschen Bischöfe betonen also die schwere Gewissenspflicht des katholischen Teils, »den eigenen Glauben nicht zu gefährden und für die katholische Erziehung seiner Kinder zu sorgen«; sie stellen aber keine kasuistischen Kriterien auf, nach denen die Ernsthaftigkeit des Versprechens zu bewerten wäre. Dies dürfte in der Tat der einzig juristisch korrekte und damit für den Rechtsbereich zulässige Weg sein!

b) Es ist jedoch denkbar, daß der katholische Teil dem Drängen des nichtkatholischen Partners (und dessen Familie) nicht gewachsen ist und – wenn auch widerstrebend – nachgibt und die nichtkatholische Taufe und (oder) Erziehung der Kinder hinnehmen muß. – In einem solchen Fall wurde früher in der Regel weder dispensiert noch zur späteren Gültigmachung der »Ehe« die nachträgliche »Eheheilung in der Wurzel« gewährt (s. u.). Dieses Vorgehen, das dem Grundsatz des kanonischen Rechts widersprechen dürfte, nach dem niemand verpflichtet ist, das für ihn Unmögliche zu tun (*ad impossibile nemo tenetur*), wurde damit gerechtfertigt, hier würde nicht kirchliches, sondern göttliches Recht verletzt – vor diesem jedoch könne kein Entschuldigungsgrund gelten (vgl. VII 2c).

Und noch eine weitere Möglichkeit wäre denkbar:

Der nichtkatholische Teil will zwar die katholische Kindererziehung *jetzt* nicht versprechen, vielmehr sich die Entscheidung darüber offenhalten bis zum Zeitpunkt der Geburt des ersten Kindes. Das ist zweifellos kein guter Weg, weil hierbei die Gefahr besonders groß ist, daß nicht nur sämtliche religiösen Fragen, sondern auch die Kinder selbst, als mögliche Konfliktstoffe, aus dem Leben dieser Ehe ausgeklammert werden. Der Seelsorger sollte gerade von diesem die Ehe gefährdenden Schwebezustand klug abzuraten versuchen.

Vom kanonischen Recht her ergibt sich hier jedoch eine schwierige Situation: Einerseits ist die Kirche nicht willens, am Zustandekommen einer solchen Ehe mitzuwirken, da ihre Interessen nicht gesichert sind, andererseits kann sie sich für die Verweigerung ihrer Mitwirkung nicht auf göttliches Recht berufen, da die Gefahr, daß die Kinder nicht katholisch getauft und erzogen werden, zwar besteht, aber wegen der Unentschiedenheit des nichtkatholischen Teils im Augenblick noch keineswegs mit ausreichender »Gewißheit« feststeht. Außerdem ist denkbar, daß es dem katholischen Teil gelingt, sofern er daran überhaupt interessiert ist, den nichtkatholischen Partner bis zum Zeitpunkt der notwendigen Entschei-

dung dahin zu beeinflussen, der katholischen Kindererziehung zuzustimmen.

In den beiden genannten Fällen wird manchmal sowohl die Dispens vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit als auch nachträglich die Eheheilung in der Wurzel gewährt, jedoch mit der Auflage, der katholische Teil dürfe der nichtkatholischen Erziehung der Kinder *innerlich nicht zustimmen*. Eine solche Auflage kann der sicherste Weg sein, die Ehe selbst zu zerstören und den Katholiken, seinen Partner und die Kinder nicht nur dem katholischen, sondern dem christlichen Glauben überhaupt zu entfremden; sie ist dann weder zumutbar noch sittlich erlaubt!

c) Die dritte Möglichkeit, daß nämlich die beiden Partner aus wohlbedachten Gründen sich frei und verantwortlich für eine nichtkatholische Taufe und Erziehung ihrer Kinder entscheiden, wird vom positiven kanonischen Recht überhaupt nicht vorgesehen. Doch auch in einem solchen Fall sind alle Möglichkeiten wohl abzuwägen; um so mehr, als nach geltendem Recht für einen Katholiken eine kirchenrechtlich 'gültige' Ehe nur unter Mitwirkung der Kirche zustande kommen kann (vgl. IV dieser Darlegungen), und sei es auch nur auf dem negativen Weg der Dispens!

(1) Es wäre denkbar, daß der katholische Teil die ihm zugewiesene schwere Gewissensverpflichtung trotz ehrlichen Bemühens nicht einzusehen vermag, etwa wenn er erfahren muß, daß sein evangelischer Partner viel lebendiger und kräftiger glaubt und dementsprechend lebt als er selber. Gerade in einem solchen Fall kann es sein, daß der nichtkatholische Christ sich seinerseits im Gewissen verpflichtet fühlt, auf eine Kindererziehung in seinem Bekenntnis zu drängen.

(2) Aufgrund der heutigen Lebenssituation kann es Umstände geben, in denen die heilsbedeutsame Funktion des christlichen Glaubens im Einzelfall auch objektiv nicht nur wirksamer⁵, sondern überhaupt *einzig wirksam* zu werden vermag im Bekenntnis des *nichtkatholischen Partners* (z. B. Leben in einer völlig nichtkatholischen Umgebung u. ä.).

Es muß darum zugestanden werden, daß nicht jede Entscheidung eines Katholiken, seine Kinder in einem nichtkatholischen Bekenntnis zu erziehen, sittlich verwerflich ist (vgl. VII 2c).

(3) Endlich muß die kirchliche Eheordnung damit rechnen, daß auch dann, wenn sich beide Eltern *gemeinsam*, ihrem Auftrag gemäß, um eine einheitliche christlich-religiöse Erziehung ihrer Kinder mühen – die freilich

⁵ J. G. GERHARTZ, *Ist das Problem der Mischehe zu lösen?* a. a. O., 55–57.

immer konfessionell geprägt sein wird –, diesen die Freiheit eines Tages nicht genommen ist, sich für das Bekenntnis jenes Elternteils zu entscheiden, aus welchem ihnen die größere Wärme und Liebe, die stärkere christliche Glaubenskraft entgegengeleuchtet hat. Der Abfall von einem ›gesetzlichen‹ Katholizismus (oder Christentum) dürfte bei den Kindern aus konfessionell ungemischten Ehen anteilmäßig heute kaum mehr viel niedriger liegen. – Wie immer sich die Eltern aber auch entscheiden mögen, müssen die Seelsorger beider Konfessionen – möglichst – *gemeinsam* bemüht sein, den Eltern gerade in dieser Situation zu helfen. Der katholische Seelsorger wird sich in seiner Mitsorge auch dann nicht beeinträchtigen lassen, wenn er sicher zu wissen glaubt, daß der katholische Partner aufgrund c. 2319 § 1 n. 2–4 der Strafe der Exkommunikation verfallen ist (vgl. VII 2 c).

IV. Die kanonische Eheschließungsform

Die Frage der *Kindererziehung* gewinnt dadurch an weitreichender Bedeutung, weil die Weigerung der katholischen Kirche, solche Katholiken zur kirchlichen Eheschließung zuzulassen, die nicht positiv versprechen, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu wollen, nicht weniger ist als *Verweigerung der Ehe* in diesem Fall und unter Umständen überhaupt.

Auch wenn man der katholischen Kirche zubilligt, daß sie *ihre Mitwirkung* bei der Eheschließung von bestimmten Voraussetzungen (etwa dem Versprechen der katholischen Kindererziehung) abhängig zu machen berechtigt ist, erscheint ihre Mitwirkung doch in einem völlig anderen Licht, wenn aufgrund der Verweigerung der kirchlichen Trauung für den betreffenden Katholiken (und, wegen der Einheit des Vertrages, auch für den nicht-katholischen Partner) der Weg zu einer ›gültigen‹ Ehe überhaupt verbaut ist.

1. Zur Beachtung der von der katholischen Kirche vorgeschriebenen *Form* sind gem. c. 1099 *verpflichtet*⁶:

Alle, die durch Taufe oder Konversion jemals zur *katholischen Kirche* gehört haben. Wer also einmal in rechtsverbindlicher Weise Glied der katholischen Kirche gewesen ist, und sei es auch lediglich als kleines Kind durch eine gültige Taufe ›innerhalb‹ der katholischen Kirche, der kann eine kirchenrechtlich gültige (und damit sakramentale) Ehe nur eingehen in der von der Kirche vorgeschriebenen Form! Dabei ist es gleichgültig, ob er sich noch zum katholischen Glauben bekennt oder ob er bereits zu einer anderen Konfession oder Weltanschauungsgemeinschaft übergetreten ist.

a) Es wäre demnach folgender – zwar extremer, aber

⁶ Zur Geschichte der ausschließlichen Verpflichtung zur katholischen Eheschließungsform vgl.: J. NEUMANN, ›*Mischehe*‹ und *Kirchenrecht*, 9–17.

keinesfalls nur theoretischer – Fall möglich: In einer konfessionsgemischten Ehe (doch sind diese Fälle keineswegs auf ›Mischehen‹ beschränkt) stirbt der katholische Mann kurz vor der Geburt des Kindes. Die evangelische Mutter läßt das Kind zwar noch – eingedenk ihres vor der Hochzeit abgegebenen Versprechens – katholisch taufen, doch erkennt sie sehr bald, daß sie nicht in der Lage ist, ihr Kind katholisch zu erziehen. Sie heiratet überdies später einen Nichtkatholiken und erzieht nun das Kind von frühester Kindheit an im evangelischen Bekenntnis. Herangewachsen studiert dieser Sohn evangelische Theologie und wird zum evangelischen Pfarrer ordiniert. Er heiratet in der für einen evangelischen Pfarrer üblichen Weise, also selbstverständlich nicht gemäß der von der katholischen Kirche vorgeschriebenen Form: Seine Ehe ist daher kirchenrechtlich ›ungültig‹. Den evangelischen Pfarrer wird das grundsätzlich kaum beunruhigen. In einem konkreten Fall nahm die Entwicklung jedoch einen geradezu tragikomischen Verlauf: Die Ehe dieses Pfarrers ging zu Bruch und wurde geschieden. Der Pfarrer mußte den Pfarrdienst quittieren und wurde anderweitig ›beschäftigt‹. Die Frau aber lernte einen Katholiken kennen, und da sie um die katholische Taufe ihres Mannes wußte, war die Achillesferse bald gefunden. Ihre Ehe mit dem evangelischen Pfarrer wurde wegen ›Formmangels‹ für ›ungültig‹ erklärt; ein solches Verfahren ist nach Art. 231 der Eheprozeßordnung sehr einfach und schnell auf dem Verwaltungsweg durchzuführen. Nun konnte sie – zum Staunen der evangelischen Seite – vor der katholischen Kirche eine kirchlich ›gültige‹ Ehe eingehen.

b) Weiterhin ist folgende Sachlage aufgrund des kanonischen Rechts ebenfalls keineswegs ausgeschlossen: Ein Protestant (während des Dritten Reiches), aus der Kirche ausgetreten, trat (nach 1945 aus Opportunitätsgründen) in die katholische Kirche ein, aus der er jedoch bald wieder austrat, um sich einer Sekte anzuschließen. Danach will er eine Katholikin heiraten. Jetzt ergibt sich folgende Situation: Einerseits unterliegt auch er aufgrund des c. 1099 § 1 n. 1 (ebenso wie seine katholische Braut) der kanonischen Eheschließungsform; andererseits aber gilt er gemäß c. 1060 (dem Mischehenrecht) als ›acatholicus‹, weshalb die Ehe nur mit Dispens vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit geschlossen werden kann. – Wen er auch heiratet, stets kann er es – obwohl ein ›acatholicus‹ – nur unter Beachtung der kanonischen Vorschrift ›gültig‹ tun!

2. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß c. 1098 für zwei Notfälle vorsieht, daß auch *formpflichtige* Katholiken die Ehe *ohne* einen mit Traugewalt ausgestatteten *Geistlichen* gültig eingehen können:

a) In unmittelbarer Lebensgefahr wenigstens eines Braut-

teils, sofern ein mit Traugewalt ausgestatteter Geistlicher nicht ohne große Schwierigkeit herbeigeht werden kann.

b) Im Falle der physischen oder moralischen Abwesenheit eines mit Traugewalt ausgestatteten Geistlichen, sofern nach vernünftiger Voraussicht diese Abwesenheit mindestens einen Monat andauern wird.

c) In jedem Fall aber ist zur Gültigkeit der Eheschließung gefordert, daß der Ehekonsens vor zwei Zeugen ausgetauscht wird.

d) Ist in einem solchen Fall einer der beiden Partner ein nichtkatholischer Christ, kann die Ehe – weil nur durch ein ›aufschiebbares‹ Ehehindernis behindert – dennoch – auch ohne ausdrückliches Versprechen der katholischen Taufe und Kindererziehung – gültig geschlossen werden, sofern nur die unter a–c genannten Voraussetzungen gegeben sind.

Eine Ehe zwischen einem Katholiken und einem Nichtchristen jedoch kann auf diese Weise *nicht* ›gültig‹ zustandekommen, da in diesem Fall ein ›trennendes‹ Ehehindernis zwischen ihnen steht.

3. Die Instruktion von 1966 eröffnet die Möglichkeit, daß bei unüberwindlich erscheinenden Schwierigkeiten, die durch die *Formvorschrift* verursacht werden, der Oberhirte im Einzelfall dem Hl. Stuhl davon unter Darlegung der Begleitumstände berichten soll (III). Dieser pflegt, sofern der betreffende Bischof darum nachsucht, dann verhältnismäßig leicht von der kanonischen Eheschließungsform zu *dispensieren*, wenn der nichtkatholische Teil sich durch den Vollzug des katholischen Trauritus im Gewissen beschwert fühlt.

Meist liegen diese Fälle jedoch insofern komplizierter, als mit der Ablehnung der katholischen Trauung in der Regel *auch* die Weigerung verbunden ist, die katholische Erziehung der zu erwartenden Kinder zu versprechen. Selbst unter diesen Umständen aber hat der Hl. Stuhl in neuerer Zeit in etlichen Fällen positiv geantwortet und sowohl vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit als auch von der Formpflicht dispensiert, sofern nur der katholische Teil, ›soweit er vermag‹, für eine katholische Erziehung der Kinder stets besorgt zu sein verspricht.

Wichtig ist hierbei, daß der zuständige Seelsorger in solchen Fällen einen ausführlichen Bericht an sein Ordinariat schickt mit dem dringlichen Ersuchen, den von ihm vorgelegten Fall dem Hl. Stuhl zu unterbreiten. – Wird dann auf einen solchen Antrag mitgeteilt, der Hl. Stuhl habe eine Dispens nicht gewährt, ist es ratsam, vom Ordinariat eine Kopie des Reskriptes zu verlangen, da nicht selten der lateinische Text des positiven Antwortschreibens unschwer als Ablehnung mißverstanden werden kann.

4. Wenn die Dispens von der Formpflicht gewährt wird, wird in der Regel die Auflage gemacht, das Brautpaar solle sich mit der standesamtlichen Trauung begnügen, also auf eine nichtkatholisch-kirchliche Trauzeremonie verzichten. Diese religiös »sterile« Lösung ist zweifellos geeignet, das der christlichen Ehe eigene geistliche Wesen zu verdecken. Sie sollte nicht empfohlen werden!

5. Bezüglich der sog. »Doppeltrauungen«, oft auch modisch »ökumenische Trauungen« genannt, bestimmt die Instruktion: »Jede Eheschließung in Gegenwart eines katholischen Priesters und eines nichtkatholischen Geistlichen, die miteinander ihren jeweiligen Ritus vollziehen, ist völlig zu vermeiden« (V. Abs. 1). Damit weicht diese Norm von c. 1063 ab, der *jede* vorgängige oder nachfolgende Trauung vor einem nichtkatholischen Geistlichen verbot (was zudem durch c. 2319 § 1 n. 1 unter die von selbst eintretende Strafe der Exkommunikation gestellt war). Nach dem Wortlaut der Instruktion ist verboten, die *gemeinsame* Vornahme der Trauzeremonie durch die Geistlichen der beiden Bekenntnisse. Wenn die deutsche Bischofskonferenz in ihrem Erlaß vom 31. 3. 1966 darauf hinweist, daß sog. »ökumenische« Trauungen verboten sind, so interpretiert sie insofern die Instruktion richtig.

Ist jedoch die evangelische Trauzeremonie der katholischen vorausgegangen, so ist dies allein kein Rechtsgrund, die katholische verweigern zu wollen; soll die evangelische Trauung erst nach der katholischen folgen, so ist das ebenfalls kein hinreichender Grund mehr, die katholische Trauung abzulehnen. Die Instruktion *verbietet* vielmehr lediglich das *gemeinsame* Tätigwerden der Geistlichen beider Konfessionen in einer gemeinsamen Traufeier.

6. Es ist also nicht erlaubt, daß sie »miteinander ihren jeweiligen Ritus vollziehen. Doch steht nichts entgegen, daß nach der liturgischen Traufeier der nichtkatholische Geistliche einige Worte des Glückwunsches und der Ermahnung (verba gratulatoria et hortatoria) spricht und daß gewisse Gebete gemeinsam ... verrichtet werden. Dies kann jedoch nur mit Zustimmung des Ortsobherren ... geschehen ...« (V. Abs. 2).

Wenn man vor Augen hat, daß nach der klassischen Definition ein Gesetz eine *ordinatio rationis*, eine vernünftige Anordnung, sein muß, darf man dem Gesetzgeber unterstellen, er wolle sowohl der Unsinnigkeit wehren, als es ihm auch fernliegt zu verletzen. Dann kann die Norm der Nr. V der Instruktion wohl dahin verstanden werden, es soll verboten sein, daß jeder der beiden beteiligten Geistlichen Zug um Zug seinen Ritus vollzieht, also beispielsweise erst der eine den Konsens erfragt und dann der andere die Frage nach dem Ehewil-

len zum zweiten oder gar zum dritten Mal stellt. Dann erscheinen aber auch die »verba gratulatoria et hortatoria«, die dem nichtkatholischen Geistlichen zugebilligt werden, in einem anderen Licht. Die ermahnende Untergott-Stellung der Eheleute durch die »hortatio«, die »Vermahnung«, zusammen mit der »benedictio«, ist ja ein wesentliches Element der evangelischen Traufeier. Da die Grenze zwischen einer »benedictio« und »gratulatio« fließend sein dürfte, könnte der Wortlaut der Instruktion für besondere Fälle hilfreiche Möglichkeiten eröffnen, die sowohl dem katholischen als auch dem evangelischen Verständnis der kirchlichen Trauung recht nahe kommen. Vielleicht ließe sich hier künftig doch der notwendige Pfad einer »gemeinsamen« Eheschließungsform bahnen. Einstweilen freilich bleibt jedoch zu beachten, daß dafür die Zustimmung des Ortsbischofs (und der evangelischen Kirchenbehörde) einzuholen ist, die vor allem auch darüber zu wachen haben, daß jedes unnötige Aufsehen wie liturgische und theologische Unvertretbarkeiten vermieden werden.

7. Durch die Instruktion ist überdies die Strafsanktion des c. 2319 § 1 n. 1 für die Trauung eines Katholiken vor einem nichtkatholischen Geistlichen mit rückwirkender Kraft aufgehoben (VII). Der Wegfall dieser Sanktion bedeutet jedoch nicht, worauf die Verlautbarung der deutschen Bischofskonferenz eigens hingewiesen hat, daß eine auf diese Weise geschlossene Ehe für den Katholiken kirchenrechtlich »gültig« wäre. Sie bleibt weiterhin »ungültig«, jedoch für den katholischen Teil ohne Straffolgen im eigentlichen Sinn.

V. Gemeinsamer Eucharistieempfang?

Die *gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie* (bei der Brautmesse wie auch später) ist grundsätzlich verboten; erst recht der Gang des katholischen Teils zum evangelischen Abendmahl (gemäß c. 1258 § 1). Wenn die Instruktion auch das Verbot der Brautmesse für konfessions-verschiedene Paare aufhebt (IV), so mag das zweifellos gut gemeint sein, doch wird damit zugleich auch wieder eine Wunde der »Mischehe« deutlich: Das Getrenntsein in der Mitte christlicher Existenz. Die Gestattung einer gemeinsamen Kommunion der Brautleute bei ihrer Eheschließung hat Rom bisher offenbar nur in einem einzigen Fall gewährt. (In manchen Gebieten wird eine solche Praxis jedoch von den Bischöfen geduldet!) In ihrer Ablehnung der gemeinsamen Kommunion der »Misch«ehegatten sind sich (wenigstens bei uns in Deutschland) die Kirchen einig. – Tatsächlich nimmt jedoch – bei den bewußt christlich leben wollenden »Misch«ehepaaren – die Interkommunion zu. Die Seelsorger werden augenblicklich jedoch gut daran tun, diesen Christen einerseits keine unnötigen Lasten aufzuerlegen, andererseits in ihnen aber auch keine Hoffnungen zu erwek-

ken, die die Kirchen und ihre Theologien in absehbarer Zeit wohl kaum werden erfüllen können! Auf jeden Fall müssen sie die Eheleute bestärken, gemeinsam die Schrift zu lesen, zu beten und – allen theologischen Lehrdifferenzen zum Trotz – über religiöse Fragen offen und in Liebe zu sprechen. Denn, so läßt die Instruktion anklingen, die Gatten müssen besorgt sein, die Gabe des Glaubens zu festigen und zu mehren, ihre Ehe christlich und vorbildlich leben.

VI. ›Ungültige‹ Ehen?

Da nach kanonischem Recht eine Eheschließung aus zahlreichen Gründen *ungültig* sein kann, nämlich aufgrund mangelnden Ehewillens, entgegenstehender Eehindernisse oder eines Formfehlers, hat das kirchliche Recht für die nachträgliche ›Gültigmachung‹ solch ›ungültiger‹ Ehen vorgesorgt.

1. Die Gültigmachung soll in der Regel durch einen neuerlichen Konsensaustausch in der vom Recht vorgeschriebenen Form erfolgen (cc. 1133–1137). Diese Form (die sog. *convalidatio simplex*) ist immer dann notwendig, wenn seinerzeit bei der ursprünglichen Ehewillenserklärung kein hinreichender Ehewille bestanden hat, also etwa die Unauflöslichkeit oder die Sakramentalität oder die Nachkommenschaft oder die Ehe selbst durch *positiven* Willensakt ausgeschlossen worden war.

2. Wie wir wissen, ist eine ›Ehe‹, die ohne Dispens von der Formpflicht ›formlos‹ geschlossen worden ist, kirchenrechtlich ungültig, einerlei ob es sich dabei um eine nur standesamtliche Trauung oder um eine nichtkatholische kirchliche Traufeier handelt. In solchen Fällen wird nicht selten einerseits ein naturrechtlich hinreichender Ehewille fortbestehen, anderseits aber der nichtkatholische Teil kaum bereit sein, womöglich nach längerer Dauer seiner Ehe, nun noch einmal vor dem katholischen Pfarrer zu erscheinen, um ›getraut‹ zu werden. Sofern in einem solchen Fall jedoch sicher ist, daß der ursprüngliche Ehewille bei *beiden Partnern* noch vorhanden ist, sieht sich die römisch-katholische Kirche in der Lage, die Ehe ›in der Wurzel‹, d. h. mit rückwirkender Kraft, zu ›heilen‹ (cc. 1138–1141). Diese ›Methode‹ kann vor allem bei solchen Ehen angewandt werden, die wegen bloß standesamtlicher oder nichtkatholischer Trauung nach kanonischem Recht ›ungültig‹ sind. Sie kann auch dann zur Anwendung kommen, wenn der nichtkatholische Teil davon nichts weiß, ja selbst, wenn er sich ein Tätigwerden der katholischen Kirche in bezug auf seine Ehe verbieten würde. In jedem Fall muß freilich der Fortbestand des ›naturrechtlich‹ hinreichenden Ehewillens *beider Partner sicher* feststehen. Auf diese Weise können somit ›formlos‹ geschlossene ›Mischehen‹ nachträglich geheilt, d. h. ›gültig‹ gemacht werden.

3. Der Ehewille, den die Partner sich gegenseitig erklä-

ren, ist auch nach kanonischem Recht *das* konstitutive Element für das Zustandekommen der Ehe sowohl in ihrer Eigenschaft als Sakrament als auch als Vertrag. Nach Kanon 1081 kann dieser Ehewille durch keine menschliche Gewalt ersetzt werden. Darum kann auch die Kirche einen einmal rechtsverbindlich ausgetauschten Ehekonsens auch dann nicht völlig ignorieren, wenn kirchenrechtliche Vorschriften eine kanonisch »gültige« Verbindung nicht zustande kommen ließen.

Auf jeden Fall ist eine kirchenrechtlich »ungültige« Ehe, sofern ihr ein naturrechtlich hinreichender Ehewille zugrunde liegt, unter keinen Umständen als »Konkubinat« zu bezeichnen. Von einem Konkubinat darf nur dann gesprochen werden, wenn kein naturrechtlicher Ehewille vorliegt. Eine kirchenrechtlich ungültige »Ehe« setzt ja eine *öffentliche* Ehewillenserklärung voraus! Eine naturrechtlich gültige Ehe ist darum auch vom Standpunkt der kirchlichen Eheordnung und erst recht von der Seelsorge mit dem ihr gebührenden Respekt zu behandeln. Sie ist in jedem Fall nicht nur Basis der sakramentalen Abbildhaftigkeit des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, sie birgt vielmehr rechtliche wie menschliche Verpflichtungen und Rechte sowohl für die Gatten gegeneinander als auch den Kindern gegenüber. Um ihres eigenen Wertes willen hat darum auch die kirchenrechtlich »ungültige« Ehe, an der katholische Christen beteiligt sind, einen rechtlichen Anspruch auf Achtung und Fürsorge durch die Kirche, wie immer diese auch das Verhalten ihrer Glieder glaubt sittlich und disziplinär würdigen zu müssen! Wenn auch der Konsensaustausch in einer von der kanonischen Ordnung nicht vorgesehenen Form die gewünschten Wirkungen im Bereich des kirchlichen Rechts nicht hervorzubringen vermag, und darum eine derart begründete Ehe spezifische kirchenrechtliche Mängel aufweist, so ist doch ein solches eheliches Verhältnis auch für den kirchlichen Rechtsbereich eine Realität. Und erst recht für den menschlich-seelsorglichen Bereich!

VII. Kirchlicher Dienst an »ungültigen« Ehen

1. Es soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß diejenigen Katholiken, die in einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe leben, als schwere Sünder gelten. Es wird nämlich vorausgesetzt, daß sie um die schwere Sündhaftigkeit ihres Tuns wissen. Sie sind, vor allem wenn ihre Verfehlung allgemein bekannt ist, zur Vermeidung von Ärgernis nicht zur Eucharistie zuzulassen. Wenn die Instruktion über die Mischehe auch die Strafe der Exkommunikation für jene aufhebt, die sich vor einem nicht-katholischen Geistlichen »trauen« lassen (VII), so sind diese doch tatsächlich »ratione peccati« weiterhin von der Eucharistie ausgeschlossen, solange ihre Ehe nicht kirchenrechtlich »gültig« gemacht ist.

Diejenigen Katholiken, welche ihre Kinder – ohne ausdrückliche Dispens – *vorsätzlich* nicht katholisch taufen lassen oder nicht katholisch erziehen oder solches bei Eheabschluß versprechen, sind zudem gemäß c. 2319 § 1 n. 2–4 exkommuniziert. Hieraus ergeben sich für die Seelsorge zahlreiche und vielfältige Schwierigkeiten. Für den Seelsorger ist es dabei von Bedeutung, daß er sich über den Zweck, die Eigenart und die daraus folgende Begrenztheit der kirchlichen Eheordnung im klaren ist. 2. Als Bestandteil des kanonischen Rechts ist die kirchliche Eheordnung ein Recht *eigener Art*. Es beansprucht einerseits in Tiefen zu reichen, die dem weltlichen Recht verschlossen sind; darum muß es anderseits auch sowohl dem inneren Willen als auch der Gewissensentscheidung weit mehr Rechnung tragen, als es ein staatliches Gesetz zu tun braucht. Das bedeutet, Rechtsschein und tatsächlicher Zustand können im Einzelfall auseinander klaffen (vgl. u. a. c. 1086 zusammen mit c. 1014). Diese Spannweite ist der Vorzug und zugleich auch die Schwäche des kirchlichen Rechts! Das kirchliche Gesetzbuch selber hat dieser Besonderheit durch die Unterscheidung zwischen ›forum internum‹ und ›forum externum‹ Rechnung zu tragen versucht (c. 196), ohne freilich die zwischen beiden Bereichen bestehende Spannung ausgleichen zu können. Dementsprechend sind die dem Seelsorger damit gebotenen Möglichkeiten heute weithin zu eng und zu wenig elastisch. Er muß sich deshalb einige *Grundprinzipien* des kirchlichen Rechts vor Augen halten:

a) Das kirchliche Recht unterscheidet zwischen der sittlich zurechenbaren Schuld oder *Sünde*, die keinesfalls immer ein Delikt, eine *Straftat*, zu sein braucht, und dem Delikt im eigentlichen Sinn, das einerseits immer eine sittlich zurechenbare Schuld voraussetzt (c. 2195 § 1) und bei dem anderseits dieser Vorsatz (*dolus*) oder die Fahrlässigkeit (*culpa*) bis zum Erweis des Gegenteils als sittlich zurechenbar vorausgesetzt wird (c. 2200 § 2). Böser Wille und (grobe) Fahrlässigkeit können jedoch bei der Begehung einer Tat, die objektiv als sittlich zurechenbar gilt oder die mit einer kirchlichen Strafe bedroht ist, ganz ausgeschlossen sein. »In diesem Fall kann die Handlung dem Täter nicht zur Schuld zugerechnet werden; und wo keine Schuld, da keine Strafe.«⁷ Dort also, wo aufgrund des wohl gebildeten (und verantworteten) Gewissens eine Entscheidung getroffen worden ist, die weder das Gebot noch die Ehre Gottes verletzen wollte, darf der Seelsorger im Einzelfall davon ausgehen, daß keine subjektive Schuld und somit keine Straftat und dementsprechend auch keine kirchliche

Strafe vorliegt (sofern überhaupt eine solche für eine bestimmte Tat vorgesehen ist).

b) In bezug auf die Gesetze, die ihrem Inhalt oder ihrem Umfang nach kirchlichen, nicht göttlichen Rechts sind, gilt der Grundsatz: »nemo potest ad impossibile obligari« (reg. iur. 6 in VI^o). Da die Vorschrift, eine bestimmte kirchliche Eheschließungsform zu beachten, ohne jeden Zweifel *rein kirchlichen Rechts* ist, befreit ein *schwerwiegender* Grund von der Notwendigkeit, dieses Rechtsgebot zu beachten. Wer also aus sehr gewichtigen Gründen diese Vorschrift übertritt, bindet sich, trotz des Fehlens der kirchenrechtlich vorgeschriebenen Form durch eine öffentlich-rechtlich gültige Eheschließung an den Partner. Daß in diesen Fällen die Seelsorge der Tatsache und dem Gewicht dieser Ehe Rechnung tragen muß, ergibt sich von selbst.

c) Ähnliches hat die Seelsorge auch im Fall der nicht-katholischen Kindererziehung zu berücksichtigen. Auch hier ist zu beachten, daß die Verpflichtung, alle Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen, zwar die Konsequenz einer göttlichen Weisung ist, die ihrer Form und ihrem Umfang nach jedoch kirchlichen Rechts ist. In einem solchen Fall ist vor allem zu prüfen, ob die Voraussetzungen für den Eintritt der für diesen Fall durch c. 2319 § 1 n. 3–4 vorgesehenen Strafe der Exkommunikation überhaupt gegeben sind: Der genannte Kanon verlangt nämlich für den Eintritt der Strafe, daß die Kinder »scienter« der nichtkatholischen Taufe oder Erziehung überlassen werden! Dieses »scienter« bedeutet gemäß c. 2229 § 2, daß *jede* Minderung der Verantwortung die Strafe *nicht* eintreten läßt.⁸ – Auch das sollte der Seelsorger nicht übersehen!

d) Der Seelsorger wird freilich in beiden Fällen meist die Frage nicht umgehen können, ob der betreffende Katholik seinen Glauben recht versteht und ob sein Entschluß nicht auf falschen Voraussetzungen beruht. Er wird ihm jedoch bis zum Erweis der Ablehnung weder seinen Rat und seine Hilfe noch die vom Herrn gestifteten Gnadenmittel vorenthalten, denn bis die Verhärtung des Herzens erwiesen ist, täten wir gut, den Grundsatz des Strafrechts »in dubio pro reo« auch in dem segnenden und nicht strafenden Bereich der kirchlichen Heilssorge anzuwenden. Schließlich war es der Herr selber, der gesagt hat: »Des Menschensohn ist ja gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten« (Lk 19,10). Darum ist es Aufgabe der Seelsorge gerade in dem den Menschen so tief berührenden Bereich der Ehe, das geknickte Rohr nicht zu brechen und den glimmenden Docht nicht auszulöschen (Is 42,3).

⁸ Vgl. E. EICHMANN, *Das Strafrecht des CIC*, 69 zusammen mit 133; ST. SIPOS–L. GÁLOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Rom 1960, 460 und 820; H. HANSTEIN, *Kanonisches Eherecht*, 1961, 96.

Heidi Arnold

Jugendliche in Exerzitien

Wer Exerzitien macht, stellt sich normalerweise Fragen, die mit Glaube und Religion zusammenhängen: Wie kann man Gott erkennen? Was hat er mit meinem Leben zu tun? Worin unterscheidet sich ein Christ von andern? Was bedeuten die Messe, die Beichte...? Die Jugendlichen stellen sich auch Lebensfragen: Welchen Beruf soll ich wählen? Wo ist mein Platz in der Welt? Welche Aufgabe hat die Frau? Wie ist es mit Freundschaft und Liebe? Welche Beziehungen habe ich zu meinen Eltern?

Je nach der Glaubensstruktur des Exerzitienleiters haben die Exerzitien ein anderes Gesicht.

Wir möchten hier eine Möglichkeit beschreiben, die uns wertvoll erscheint. Wir haben in zehn Kursen von 30 bis 110 Mädchen und in einem Kurs für Knaben Erfahrungen gesammelt und unsere Arbeit ständig neu durchdacht. Es handelte sich bisher um Exerzitien, die von katholischen Schulen in Belgien für Klassen der gleichen Altersstufe organisiert wurden. Die Jugendlichen sind aber in gewissem Maße frei, mitzumachen. Die Älteren (16–19 Jahre) verbringen drei Tage in einem Exerzitienhaus, die Jüngeren (13–15 Jahre) treffen sich tagsüber in einem geeigneten Haus oder in der Schule selber und kehren abends heim.

Wir gebrauchen hier das Wort »Exerzitien« als Übersetzung des französischen Wortes »retraites«. Streng genommen müßte man wohl von »Vor-Exerzitien« sprechen.

Grundgedanken

Wir gehen von der Annahme aus, daß der Glaube von jeher durch Zeichen und Worte vermittelt wurde. Der Worte haben die Jugendlichen genug gehört in der Katechese. Was sie brauchen, sind Zeichen:

- Das Zeichen einer Gemeinschaft von Glaubenden, die ihrem Glauben Ausdruck zu geben wissen. Das Zeugnis eines einzelnen zählt wenig.
- Das Zeichen der eigenen Erfahrung: Die Exerzitien sollen ein Einüben in zutiefst menschliche Haltungen sein, wie Liebe, Wahrheit. Darin den Anruf Gottes zu erkennen und sein Leben darauf zu riskieren, ist das Angebot der Exerzitien. Bis dahin wollen sie führen, zu dieser ersten Verkündigung des auferstandenen Christus in unserem Leben. Einige werden diese Verkündigung freudig aufnehmen, andere sich erstaunt abwenden, andere zweifelnd weiterfragen, andere, vor allem die Jüngeren, sich

einfach freuen, auch Christ zu sein, ohne schon in sich einen Anruf zu personalem Entscheid zu erfahren.

Die Equipe

Die Exerzitien werden nicht von einer Person gegeben, sondern von einer Equipe, die als christliche Gemeinde sich einer Gruppe Jugendlicher zur Verfügung stellt für ihr Suchen nach dem Sinn des Lebens, mit ihnen eine Art christlichen Praktikum macht.

Die Equipe setzt sich darum nach Möglichkeit zusammen aus Männern und Frauen, Verheirateten und Ledigen, Priestern, Laien und Ordensleuten. Wir haben das Glück, mit Studenten des internationalen Instituts für Katechese und Pastoral, Lumen Vitae, zusammenarbeiten zu können, weshalb unsere Equipen aus Leuten aller fünf Kontinente zusammengesetzt sind. »Was mich am meisten beeindruckt hat, ist die Freundschaft in eurer Equipe. So möchte ich leben!« Ähnliche Bemerkungen machen viele Jugendliche am Schluß der Exerzitien.

Diese Freundschaft der Equipe ergibt sich nicht von selbst. Sind neue Equipiers einzuführen, so verbringen wir 1–3 Tage zusammen, um uns kennenzulernen und miteinander Grundgedanke und Methode zu erarbeiten. Als Brüder und Schwestern duzen wir uns und versuchen, uns nicht nur oberflächlich kennenzulernen, sondern zu dem Niveau der Wahrheit vorzustoßen, zu dem wir mit den Jugendlichen kommen wollen. Während der Exerzitien leitet jeder (mit Vorteil ein Mann und eine Frau zusammen) eine Gruppe von 7–9 Jugendlichen. Zweimal pro Tag findet sich die Equipe zu einer Aussprache zusammen. Jeder, der will, spricht von seinen Beobachtungen, seinen Schwierigkeiten, seinen frohen Erfahrungen, aber auch von seiner eigenen Haltung. Dann bereitet die Equipe zusammen die nächsten Gruppengespräche vor. Am Mittag kommt die Equipe zum Gebet zusammen. Jeder betet frei nach den Gegebenheiten. Abends vereinigt sich die Equipe zur Eucharistie. Gebet und Eucharistiefeier sind vorerst auf die Equipiers ausgerichtet. Die Jugendlichen dürfen anwesend sein, wenn es sie interessiert. Meistens beteiligen sie sich bald oder versuchen eine ähnliche Form des Gebets in ihrer Gruppe. Besonders wertvoll ist es, wenn auch Lehrer und Direktorin der Schule in der Equipe mitmachen. Nicht die Funktion zählt, sondern die Person. Unter Christen soll es keine Klassen geben.

Die innere Entwicklung der Exerzitien

Das Hauptgewicht liegt auf der Gruppenarbeit. Der Inhalt der Gespräche ist zweitrangig, d. h. ein Hilfsmittel. Wichtig sind die personalen Beziehungen und die inneren Erfahrungen, die daraus hervorgehen.

Einige Tage vor den Exerzitien stellen uns die Jugendlichen ihre Fragen und Wünsche. Wir

sind aber der Meinung, daß diesen Fragen eine tiefere Frage zugrunde liegt, die schwer zu formulieren ist, für die die Jugendlichen aber den Anfang einer Antwort finden sollen durch das Erleben während der Exerzitien. Wir haben sowohl mit Themen des Glaubens begonnen (wer ist Gott für mich?), als auch mit Themen der Lebenserfahrung (was hilft mir, wahr zu sein?). Die innere Entwicklung der Gruppe ist die- selbe.

Die Rolle des Erwachsenen in der Gruppe ist es, die Kontakte zu erleichtern, durch seine auf- merksame, liebende Zuwendung zu jedem der Gruppe, sein Auffangen aller Reaktionen von Angst, Aggressivität, Vertrauen. Langsam wächst ein Klima des Vertrauens, das hilft, sich ehrlich mit sich selbst zu konfrontieren, unbeachtete Erlebnisse und Gefühle hochkommen zu las- sen und auszusprechen. Die Personen entdecken sich ganz neu, fixe Vorstellungen von sich und den andern werden erschüttert, Routine-Ver- haltensweisen fallen weg. Meistens ist dieser Weg der Selbsterkenntnis schmerzhaft, aber zu- gleich befreiend. Es ist schwer, sich so zu geben, wie man ist, Sicherungen und Masken aufzu- geben und das verletzbare »Ich« der »rauen Luft« der andern auszusetzen. Doch ein Klima des Vertrauens drängt geradezu zu diesem Ri- siko. Die Gruppe hat dann nicht mehr Lust, von *etwas* zu sprechen, sondern von sich. Die- ser Schritt zu größerer Wahrheit im Sein vor den andern läßt etwas von der Liebe erleben, die den andern nicht seiner Qualitäten wegen liebt, sondern weil er ist.

Nehmen wir z. B. das Thema »Leben«. Im ersten Gruppengespräch stellen wir uns gegenseitig vor und sammeln alles, was uns einfällt, wenn wir an »leben« denken. Was brauchen wir zum Leben?

In der nächsten Runde besprechen wir konkrete Erlebnisse, wo wir intensiv gelebt haben oder solche, die unser Leben bremsen.

Am zweiten Tag versucht jeder die zwei Fra- gen zu beantworten:

- Wie denkst Du, daß Dich die andern sehen?

- Wie siehst Du Dich selbst?

Diese Fragen sind nur möglich, wenn die Glie- der der Gruppe sich schon vertrauen. Es liegt am Leiter, den Rhythmus der Gruppe zu respek- tieren. Sie sind ein erster Schritt zu größerer Wahrheit und tieferer Begegnung der Per- sonen.

Dieses Erlebnis vertiefen wir in der nächsten Runde. Vielleicht haben sich noch nicht alle aus- gesprochen, vielleicht gibt es Konflikte aufzu- hellen, Sorgen gemeinsam zu tragen. Dann spre- chen wir vom Leben, das nur durch ein Sterben befreit wird; Erfahrung, die die meisten in die- sem Prozeß der Wahrheit gemacht haben. Wir fühlen uns freier, in einer tieferen, stillen Freude nach dem Schmerz, die Rolle, die wir spielten, aufzugeben.

Am dritten Tag lassen wir normalerweise die

Jugendlichen einen Bibeltext interpretieren, der mit dem Erlebten im Zusammenhang steht: Die Menschen um Christus und er selbst haben be- reits Erfahrungen eines intensiveren Lebens ge- macht. Wie haben sie diese Erfahrung inter- pretiert und gelebt?

Die letzte Runde soll nun das aktuelle Leben des Geistes in uns bewußt werden lassen, des gleichen Lebens, aus dem Jesus lebte, m.a.W. das Erlebte soll im Glauben gedeutet werden. Hier kommt dem Zeugnis des Gruppenleiters Bedeutung zu. Er hat alle drei Tage auf das Wirken des Geistes in jedem und in der Gruppe geachtet. Darauf weist er nun hin. Er nennt konkrete Zeichen: Die innere Ruhe, Freude, die echtere Liebe in der Gruppe, der Wunsch ganz wahr zu sein, ein Augenblick, wo einem etwas »aufgegangen« ist. In alldem sieht er Zeichen, Ausdrucksformen Gottes. Die Jugendlichen er- kennen selber solche Zeichen, in der eigenen Er- fahrung und im Leben der Equipe. Für die einen ist es nur ein psychologisches Phänomen, nach dessen Sinn sie nicht weiter fragen, für andere ist es die Entdeckung eines Sinnes hinter all- dem, einer liebenden Absicht, einer Ähnlichkeit mit Jesus Christus und ein Wunsch, sein gan- zes Leben darauf zu riskieren.

In einer Buß- und Eucharistiefeier drücken wir dann zusammen das Erlebte aus.

Eine letzte Runde mehrerer Gruppen zusam- men erlaubt, noch einige Fragen zu klären: Was bedeutet für die Equipe die Eucharistiefeier, die Buße, das Gebet? Die konkreten Fragen haben aber an Intensität verloren. Eine tiefere, un- formulierte Frage hat eine Ahnung von Ant- wort erfahren. Der Wunsch ist aufgetaucht, mit andern von dieser Mitte her das Leben zu gestalten.

Äußerer Verlauf:

1. Vorbereitung

Gespräche mit Schulleitung, Eltern, Lehrern, Schulpsychologen. Sie orientieren über die Men- talität der Klasse, über Probleme. Sie werden von der Equipe orientiert über den Geist der Exerzitien, die materiellen Bedingungen und werden eingeladen, so weit als möglich, mitzu- machen (bei allem, außer den Gruppengesprä- chen).

Kontakt mit den Jugendlichen: Die Equipe stellt sich vor (Name, Nationalitäten), nimmt Wünsche und Fragen entgegen, erklärt den äußeren Verlauf der Exerzitien.

2. Programm der Exerzitientage

Morgens und *nachmittags* findet je eine Runde statt, die sich wie folgt aufbaut:

alle zusammen

10 Min.: Singen (alle Arten von Liedern)

10 Min.: Einstimmung durch einen oder meh- rere Equipiers

gruppenweise

75 Min.: Reaktionen zur Einleitung, Austausch persönlicher Erlebnisse

15 Min.: Pause
alle zusammen

30 Min.: Rapporte der einzelnen Gruppen durch die Jugendlichen selber mit spontanen Ergänzungen und Fragen aller.

10 Min.: Synthese durch die Equipe. Sie ist mehr als eine inhaltliche Zusammenfassung. Sie versucht vielmehr, auszudrücken, was in den Gruppen gelebt wurde.

15 Min.: Stille – Fragebogen als Hilfe.

Mittags: Wir teilen das mitgebrachte Picknick (wenn die Exerzitien nicht geschlossen sind).

Spaziergang, Volkstanz, Singen, Spielen nach Wahl.

Zeit, mit einzelnen Equipiers zu sprechen.

Abends: (bei geschlossenen Exerzitien) Je nach Situation: Gespräch mit einem Gast, der eine besondere Beziehung zum Thema hat: z. B. wie sieht eine Witwe das Leben?

Lagerfeuer – Zeugnis eines Equipiers über sein Priestertum – freie Runden – Stille – Unterhaltung usw.

3. Weiterführung

Der Wunsch der Jugendlichen, in dem erlebten Geist weiterzumachen, ist groß und eine Hilfe notwendig. Wir sehen vorläufig folgende Möglichkeiten:

a. Das Milieu der Jugendlichen erfassen: Eltern, Lehrer, Katechetinnen. Nach jeder Exerzitien (manchmal auch vorher) laden wir die Eltern zu einem Aussprache-Abend ein. Wir erklären ihnen die Grundlagen und die Methode der Exerzitien und sie teilen uns ihre und die Reaktionen ihrer Kinder mit. Meistens entsteht daraus der Wunsch nach einem Eltern-Einkahrtag. Exerzitien im gleichen Stil sind vorgesehen für Lehrer, eventuell mit Eltern zusammen. Einige Eltern und Lehrer haben sich in der Equipe engagiert, um Exerzitien in anderen Schulen zu geben.

Vielleicht, daß sich so christliche Gemeinden bilden, wo die Leute einander kennen, sich helfen, sich wegen des Glaubens an Christus versammeln, sich vom Evangelium in Frage stellen lassen und die Eucharistie zusammen feiern.

Das wäre die beste Hilfe für die Jugendlichen: Sich in eine lebendige Gemeinde integrieren zu können.

b. Orientieren über alle bereits bestehenden Möglichkeiten: Gut geführte Jugendgruppen, Jugendmessen usw.

c. Exerzitien für solche, die den ersten Schritt zum Glauben getan haben und »mehr« wollen, z. B. von dieser Mitte her Entscheide treffen, das Gebet vertiefen usw.

d. Die Katechesen im Sinn einer Katechumenengemeinde weiterführen: Alle 14 Tage gemeinsame Mahlzeit (z. B. daheim bei einem Ehepaar), Gruppengespräche, Synthese, ev. Wortgottesdienst. Ziel: Miteinander suchen, aus dem Glauben zu leben und so tiefer in ihn einzudringen. Wir haben dies in zwei Abschlussschritten mit

Erfolg durchgeführt. Die üblichen Religionsstunden fielen dabei weg.

Wir werden in dieser Art weitersuchen. Erst nach ein paar Jahren wird man sagen können, was tatsächliche innere Umkehr und was momentane Faszination war.

Symptome

Die beiden folgenden Beiträge wollen kein umfassendes Programm bzw. Modell vorstellen. Diakonia veröffentlicht diese Beispiele aus Österreich, weil sie symptomatisch sind für einen Demokratisierungsprozeß in der Kirche, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Über solche und ähnliche Bewegungen in Deutschland wird Diakonia in einem der nächsten Hefte berichten.
Die Redaktion

Hans Absenger

Solidaritätsgruppe katholischer Priester Österreich

Die »SOG Österreich« ist eine Gruppe von derzeit 180 Priestern aus allen Diözesen Österreichs, der sich auch Theologiestudenten angeschlossen haben. Diese Gruppe ist das konkrete Ergebnis vieler Gespräche von Priestern. Es geht ihr um die Verwirklichung eines zeitgerechten priesterlichen Dienstes. Das setzt notwendigerweise voraus:

- a. Humanisierung,
- b. Solidarisierung und
- c. Demokratisierung.

a. Humanisierung

In der Kirche muß Platz sein für ein möglichst großes Maß an Ehrfurcht vor der Persönlichkeit des einzelnen.

Die Verankerung der Menschenrechte im Kirchenrecht wird angestrebt. Um den differenzierten Anforderungen unserer gesellschaftlichen Situation zu entsprechen, ist auch im Bereich der Kirche eine klare Gewaltentrennung (Legislative, Exekutive) anzustreben. Zur Lösung von Streitigkeiten soll es die Möglichkeit geben, an ein unabhängiges Schiedsgericht zu appellieren. Drängende Probleme sollen nicht verharmlost werden. Eine fundierte, von Emotionen befreite, sachliche Diskussion des Problems »Zölibat« im Zusammenhang mit dem priesterlichen Dienst ist dringend nötig.

b. *Solidarisierung*

Die »SOG Österreich« will ein Forum sein, das in offener sachlicher Weise das Gespräch pflegt. Durch diesen Zusammenschluß soll eine Weklung von wirksamer Eigeninitiative und Mitverantwortung erreicht werden. Dabei geht es um

- Aktionen zur Realisierung im Gespräch erkannter und erarbeiteter Ziele;
- Unterstützung jener, die die Interessenvertretung der Priester gegenüber den Kirchenleitungen wahrnehmen;
- die Sorge für eine allseitige Information über die Anliegen der Priester;
- Rückenstärkung jener Bischöfe, Priester und Theologen, die das Konzil und die Anliegen der Kirchenerneuerung zu verwirklichen suchen.

c. *Demokratisierung*

Die Dynamik unserer Gesellschaft fordert eine dynamische Kirchenstruktur. Das fordert die dauernde Umstellung und Pluriformität der Pastoral.

Geeignete Wege der Mitbestimmung bei der Bestellung der kirchlichen Amtsträger müssen gefunden werden.

Offene, objektive Information wird angestrebt.

Josef Temmel

Arbeitsbericht der steirischen Kaplanskreise

Bereits im Priesterseminar gab es viele Arbeitskreise, vor allem Bibelrunden, wobei man die gemeinsame Arbeit schätzen lernte. Es entstand die Frage: wie soll die theologische Weiterbildung im Kaplansdienst fortgesetzt werden? So entstanden:

a. *Regelmäßige Arbeitstreffen der Kapläne*

Sie bringen den Austausch von Erfahrungen und Impulsen in der Pastoral, theologische Informationen und brüderliche Seelsorge im Rahmen dieses gemeinsamen Tuns. Folgende Themen wurden in der letzten Zeit unter anderem behandelt: Anthropologie und Sexualität, Psychologische Voraussetzungen der Brüderlichkeit, Christlicher und marxistischer Humanismus, Seelsorge an Geschiedenen und Zweitverheirateten, Gewissensbildung. Die Diözese wurde nach verkehrstechnischen Gesichtspunkten in acht Regionen gegliedert, also in acht Kaplanskreise, denen je ein Leiter vorsteht. Die Arbeitstreffen finden monatlich statt, sie dauern von einem halben Tag bis zu eineinhalb Tagen. Da die Arbeit freiwillig ist, gibt es keine »Verfassung«;

jener übernimmt die Leitung, der es kann und der dazu aufgefordert wird.

b. *Kaplansvertretung*

Als der jüngst abgetretene Bischof Schoiswohl noch auf dem Konzil die Errichtung eines Presbyteriums bekanntgab, wählten die Kapläne sechs Vertreter in den Priesterrat. Diese Vertreter bereiten sich gemeinsam intensiv auf die Sitzungen vor und sind so ein gewichtiger Faktor im Kollegium. Unter anderem wurde erreicht, daß im diözesanen Personalausschuß für Kaplansversetzungen ein Kaplan dabei ist, der die Anliegen und Wünsche der betroffenen Kapläne vertritt. Aus den organisierten Arbeitstreffen entwickelte sich allmählich eine immer größere Solidarität der Kapläne untereinander. Dieser Zug zum Füreinandereinstehen ist unter den Kaplänen in Industriegebieten am stärksten. Man nimmt es nicht hin, wenn ein Mitbruder gemaßregelt wird, ohne sich vorher verteidigen zu können.

c. *Theologisch-geistliche Fortbildungstage*

Es wurde nach einer neuen Form von Priesterexerzitien gesucht, die sich seit ein paar Jahren nun ziemlich klar herauskristallisiert hat. Der Referent bereitet sich mit einem Team von Kaplänen auf ein bestimmtes theologisches Thema vor, das allen Teilnehmern vorher bekanntgegeben wird. Dieses Thema wird dann vor allem im Gespräch erarbeitet. Es bleibt viel Zeit für persönliche und gesprächsweise Meditation, sowie für gemeinsam erarbeitete Liturgie. Diese theologisch-geistlichen Fortbildungstage werden als Exerzitien angerechnet und finden jährlich zweimal statt.

d. *Referententeams für Erwachsenenbildung*

In den Kaplanskreisen werden verschiedene theologische, hauptsächlich biblische Themen für die religiöse Weiterbildung der Erwachsenen erarbeitet. Zugleich wird aus jedem Kaplanskreis ein Referententeam erstellt, das die erarbeiteten Themen in den einzelnen Pfarrreien der Region behandelt. Dies geschieht in enger Zusammenarbeit mit dem Katholischen Bildungswerk, das in den meisten Pfarrreien existiert. Die Referenten werden durch das Religionspädagogische Institut der Diözese entsprechend vorbereitet.

e. *Gemeinsamer Urlaub*

Schon zweimal wurde ein für alle Kapläne offener, gemeinsamer Urlaub auf der Adriainsel Korcula organisiert, woran auch Gäste aus anderen Diözesen teilnahmen. Er bot reichlich Gelegenheit zu richtigem Ausspannen, zu intensivem Gedanken- und Erfahrungsaustausch, zu theologischen Gesprächen und Diskussionen, zu gemeinsamem Gebet und Gottesdienst und zu manchen kulturgeschichtlichen Entdeckungen. Die ganze Arbeit der Kaplanskreise will ein Versuch sein, das Prinzip der Kollegialität von unten her zu verwirklichen.

Laienpredigt

Erika Eskeröd
Was heißt Kreuz?

Oft und vielen bedeutet Kreuz Sinnbild für unabwendbares Leid: für Leid, Schmerz und Unglück, die den Menschen von der unergründlichen und unerbittlichen Macht des Schicksals aufgebürdet werden und denen man nicht ent-rinnen kann. Kreuz als Leid, das einer unverschuldet tragen muß, ohne Ein-Sicht des Sinns; denn dem Glücksstreben des Menschen erscheint jedes Leid sinnlos.

Leid kann auf viele Arten getragen werden: widerwillig – aber es läßt sich nicht abschütteln, wenn man dagegen rebelliert; resigniert dul-dend – aber es läßt sich nicht weglegen, wenn man es schamhaft verbirgt; auch kann einer sein Leid herumtragen – von Haus zu Haus, von Mensch zu Mensch: das Leid wird dadurch nicht kleiner, wohl aber der Mensch, für den allein es bestimmt ist.

Die Frage nach dem Sinn des Leides kann der Mensch im ausschließlichen Für-sich-Sein nicht beantworten; die Logik des Leides scheint an-ders zu sein, durch die ratio kaum erfahrbar.

In unserer heutigen Gesellschaft verursacht das Leid, das andere zu tragen haben, Unbehagen. In der Zufriedenheit unserer Alltags- oder Feiertagsstimmung wirkt es störend. Also wehrt sich unsere Gesellschaft gegen das Leid: sie ignoriert es – sie schminkt noch die Gesichter ihrer Toten, um ihnen die lächelnde Fassade bis zum Letzten zu erhalten; um sich selbst zu beruhigen, versucht sie sich vom Leid loszukau-fen, zu distanzieren: unsere Aufmerksamkeit, die sich gleichmäßig auf verschiedene, mit ent-sprechendem Geschick dargebotene Nachrichten verteilt, wird auch von Kriegen, Unglück und Entsetzen irgendwo im Fernen Osten gefesselt. Wir »spenden« mehr oder weniger und gehen zur Tagesordnung über.

Die durch das Leid Gezeichneten sind Fremde in der menschlichen Gesellschaft. Sie vergehen sich unverschuldet aber tatsächlich an der An-passung, dem keep smiling und dem Fortschritt. Die soziale Gesellschaft fühlt sich verpflichtet, diesen Zustand zu ändern – die Sorge für die Benachteiligten ist ein fester Punkt in ihrem Budget. Armut und Mittellosigkeit können al-lerdings durch Geld geheilt werden, aber wie wir nur zu genau wissen, sieht sich die »huma-nitas« nicht nur solchen Problemen gegenüber. Es geht um die Kontakte von Mensch zu Mensch.

Es geht um das Mit-Leiden mit den Fremden, den Einsamen, den Traurigen, es geht darum, den Enträuschten, den Verzweifelnden, den Ver-

bitterten die Last ihrer Sorgen, ihres Leides, ihres – Kreuzes tragen zu helfen. Es geht um das Öffnen unserer Augen für das Leid der an-deren, um Taktgefühl und Geduld, um Nach-sicht und Verzeihenkönnen, um den Glauben an den Menschen und um Hoffnung auf das Gute. Mit einem Wort: Es geht um die Liebe.

Aber die Liebe zum anderen – zum Nachbarn – bedeutet nicht glühende Kohlen auf dessen Haupt sammeln, bedeutet auch nicht sich selbst den Beweis der eigenen Güte erbringen; die Liebe zum Nächsten wartet nicht auf Beloh-nung, sie will den anderen nicht gängeln und von sich abhängig machen, wie ein unmündiges Kind, sondern wünscht, daß er seine Selbstän-digkeit und Freiheit wieder gewinnt. Das Entgegenkommen, das Mit-Leiden mit dem Nächsten wird erst sinnvoll durch die Tat der Liebe.

Wir müssen bescheiden sein, wenn wir unseren Nächsten suchen. Wir dürfen unsere Blicke nicht zu weit schweifen lassen. Denn der Nächste wohnt mit uns Tür an Tür, im Alltag sind wir mit ihm in Tuchfühlung; mein Nächster ist der, dem ich jeden Tag begegne, mit dem ich zu-sammen sein muß, der mir auf die Nerven fällt, der mir lästig ist, dessen Probleme ich nicht ernst nehme. Unser Kreis ist kleiner, als wir denken, als wir wünschen oder für möglich halten.

Durch Leid – durch das Kreuz – kann Liebe erfahren werden – gegeben und angenommen. Durch Liebe kann das Leid in unserem Leben sinnvoll werden. Das Kreuz als Symbol der Liebe reicht in den oft so sinnlos-leeren Raum unseres Alltags hinein. Verwurzelt im Irdischen, genährt von der Erde, aber in den Himmel ra-gend – hinausweisend über die Befangenheit und Verstrickung unseres menschlichen Daseins, Einladung, die Arme auszubreiten: Gott hat das Kreuz gewählt, um daran aus Liebe für uns zu sterben. Als Symbol seiner und unserer Liebe ist es die Überwindung von Ärgernis und Torheit des Leides.

Zur Diskussion

Paul Hubert Schüngel
Thesen zur Wiedereinführung
des Diakonats

Eine Antwort auf »Die Diskussion über die Wiedereinführung des Diakonats« von Hilde-gard Harmsen (*Diakonia* Heft 1, 1969, S. 54–60)

1. Unbestreitbar ist die Not der Seelsorge An-laß und auch Grund zur Wiederbelebung des

Diakonats. Aber der diese Not sehr treffende Satz: »Ob geweiht oder nicht geweiht, das ist doch gleichgültig: wenn nur jemand kommt« ist kein Alibi, sich das Nachdenken über die Wiedereinführung des Diakonats zu schenken. Wir haben uns über unser Tun und *Unterlassen* Rechenschaft zu geben.

2. Der Diakonats als besonderer, beauftragter Dienst in der Wortverkündigung und in der Hilfe am Notleidenden hat ein ausgezeichnetes biblisches Fundament; er ist biblisch mindestens ebenso gut bezeugt wie das Bischofsamt und besser als unser gegenwärtiges Priesteramt. Man muß daher sagen, daß der Diakonats nicht nur zu den Möglichkeiten, sondern zur eigentlichen Vollgestalt der Kirche gehört.

3. Es stimmt, daß es keine Dienste gibt, die im Unterschied zu Ungeweihten nur der Diakonats tun könnte. Aber daraus folgt nach meiner Ansicht gar nicht, daß einer der beiden, der Ungeweihte oder der Geweihte, weichen muß. Offenbar haben doch beide Weisen der Diensttätigkeit je nach der Situation ihre Vor- und Nachteile. Sie sollen durchaus konkurrieren, doch schließen sie sich nicht aus, sondern brauchen sich.

4. Um den Diakonats zu begründen, braucht also die Heranziehung des Ungeweihten zu Aufgaben des Diakons durchaus nicht als Aushilfe und Notlösung qualifiziert werden.

5. Ebenso wenig sollte man den Diakonats damit begründen, daß nur die Weihe die Gnade vermittele, die der braucht, der den Dienst ausübt. Gott ist frei in der Gabe seiner Gnade, auch ohne und sogar gegen das Sakrament. Aber das macht das Sakrament nicht überflüssig: die Gnade und den Auftrag sichtbar und so die Kirche als Leib Christi konkret zu machen, dazu sind die Sakramente da, nicht, oder nicht zuerst, zur individuellen Mitteilung der Gnade. »Sacramentum est in genere signi« – wir sollten endlich, statt nach der Wirkung im Individuum zu fragen, danach fragen, wieso das Sakrament für die Kirche »bezeichnend« ist.

6. Die Rede von der »seinsmäßigen Erhöhung« durch die Weihe mag ihren guten Sinn gehabt haben in einer Zeit, die statisch-ontologisch dachte und ständisch organisiert war, heute ist sie unverständlich und widerspricht der Erfahrung und der soziologischen Wirklichkeit. Praktisch führt sie, wie unverständene Tradition überhaupt, zum Klerikalismus, den der Artikel zu recht bekämpft.

7. Schließlich ist die Formel »Diakonie der Hierarchie« nicht vor Mißverständnissen gefeit: Man kann sie auch als die Trennung der Hierarchie in eine konkret dienende und eine ebenso konkret leitende und befehlende, aber vom Liebesgebot freigestellte Hierarchie verstehen. Diese Gefahr sieht die Autorin, und tatsächlich, würden die Bischöfe den Diakonats so verstehen, müßte man sich entschieden gegen seine Einführung wehren. Aber gemeint ist doch ge-

rade das Gegenteil: daß die Hierarchie, weil auch sie Kirche und nicht bloß Überbau ist, die Pflicht zum praktischen Dienst am Nächsten und zur Wortverkündigung in der konkreten Situation hat. (Wie sehr das früher bewußt war, beweisen die Viten und Legenden der vielen heiligen Bischöfe!) Sich zu dieser Pflicht zu bekennen und gerade ihre besten Kräfte in den Dienst dieser Pflicht zu stellen, das ist von der Amtskirche wie von der ganzen Kirche verlangt: der Amtsdiakonats ist dieses Bekenntnis der Amtskirche, und als dieses Bekenntnis ist er nötig.

Die Besorgnis der Autorin vor dem Klerikalismus der Diakone ist gewiß nicht unbegründet, ebenso wenig ihr Einwand über die fehlende Anerkennung der Frau, die die gleichen Dienste tut. Doch dies klärt nicht das Problem, sondern verwirrt es, denn das sind ganz andere Fragen.

Schließlich darf eine mahnende Bitte an unsere Bischöfe nicht unausgesprochen bleiben. Es genügt nicht, den Diakonats zu *wollen*. Man muß sich bewußt werden, man muß es öffentlich und programmatisch vorlegen, *wie* man den Diakonats will. Man muß vor allem aufhören, die Dinge sich selbst entwickeln zu lassen. Der Konventikelbetrieb muß überwunden werden. Dazu braucht es Geld und vor allem befähigte, engagierte und dafür freigestellte Ausbilder, geweihte und nicht geweihte. Die vielen Möglichkeiten der vorhandenen Ausbildungsordnung sollten ausgeschöpft werden, z. B. soll der zukünftige Dienst als Diakon schon während der Ausbildung getan werden, um Praxis- und Gemeindenähe der Ausbildung zu sichern. Ein einheitliches Vorgehen aller Bischöfe ist dabei weder notwendig noch wünschenswert. Die Ausbildung muß individueller werden, und sie muß spezifischer werden: sie soll weder Allround-Diakone noch Halb-Priester ergeben. – Es ist Zeit, daß etwas geschieht, denn die Not drängt.

Literaturbericht

RUDOLF PESCH, *Neuere Exegese – Verlust oder Gewinn?*, Herder-Verlag, Freiburg 1968.

Das Buch will, so sein Einbandtext – »für die neutestamentliche Exegese werben« und hat besonders den praktischen Theologen und interessierten Laien als Leser vor Augen.

Nach einem einleitenden Kapitel zur Frage

»Was ist Exegese?« wendet sich Pesch dem Thema »Entmythologisierung und Theologische Interpretation« zu und legt nach einem Beitrag »Zur Entstehung des Neuen Testamentes« besonderes Gewicht auf die Evangelienauslegung. Dem Fragenkomplex »Zum Weg der modernen Evangelienforschung« folgt ein ausführlicher Auslegungsversuch, der an der Heilung der Schwiegermutter des Simon-Petrus ein Beispiel heutiger Synoptikerexegese gibt.

Man möchte diesem Buch sehr viele Leser wünschen, denn trotz der Fülle an Informationsliteratur über Aufgaben, Methoden und Ergebnisse der neueren Exegese kann der Brückenschlag zwischen der wissenschaftlichen Kritik und dem allgemeinen kirchlichen Glaubensbewußtsein nicht oft genug versucht werden. Prediger, Katecheten und interessierte Bibelleser werden gleichermaßen dafür dankbar sein, wenn ihnen immer wieder Hilfen für ein sachgemäßes Schriftverständnis angeboten werden. Für ein solches Verständnis ist natürlich vorausgesetzt, daß man die Exegese nicht überfordert, indem man von ihr eine Sicherung des Glaubens im Sinne eines theologischen Historismus erwartet. Notwendig dazu ist ebenso, daß man die Bibel nicht zu einem perspektivenlosen Einerlei erklärt, mit dem man dann ahistorisch argumentieren könnte. Bei diesen Fragen ist immer wieder anzusetzen, denn zu lange wurde die Bibel en bloc als Wort Gottes geglaubt und plötzlich wird sie von historischer Forschung in unzählige Schichten zerlegt, mit ihrer Umwelt verglichen, aus ihr heraus erklärt und schließlich radikal mit einem modernen Verstehenshorizont konfrontiert. Es ist nicht ohne Widerspruch zur Kenntnis genommen worden, daß die historisch-kritische Methode der wissenschaftlich einzig verantwortbare Weg sein soll, auf dem man der Bibel gerecht werden könne. »Werbung« für die neuere Exegese muß also dort beginnen, wo es um das Verständnis der Geschichtlichkeit der Bibel geht. Erst nach den Fragen der Text- und Literarkritik, nach form- und redaktionsgeschichtlichen Überlegungen kann es zu einem Nachvollzug der Gedanken eines Textes kommen. Es geht jedoch nicht an, nur die einzelnen Schichten, in denen sich die urchristliche Verkündigung niedergeschlagen hat, abzuheben, sondern die Texte sind zu übersetzen und auf den Sinn hin zu befragen, den sie für unsere gläubige Existenz heute haben. Pesch zeigt klar, daß der Exeget sich nicht mit der historischen Fragestellung begnügen darf, sondern mit seinem historisch-kritisch erarbeiteten Verständnis des Textes ins Gespräch mit der Sache selbst eintreten muß, die sich im und hinter dem Text bezeugt: den Glauben an Jesus Christus. Von diesem Glauben aus können dann auch die historischen Bindungen an ein bestimmtes Welt- und Geschichtsbild relativiert und sogar »abgetan« werden (vgl. 35).

In seiner prägnanten Darstellung des Fragenkreises um die Entmythologisierung gibt Pesch auch eine Darstellung der Position Bultmanns, wiegt die Kritik an diesem gewissenhaft mit einer Antikritik ab und läßt keinen Zweifel darüber, daß man sich bei allen Vorbehalten und Korrekturen an dessen Programm (z. B. Ablehnung der Alternative: »historisch-objektiv« und »geschichtlich-existentiell«) nicht einfach in eine Fragestellung vor Bultmann zurückretten kann, z. B. in den alten Wunderglauben. »Entmythologisierung« ist die völlig »normale Aufgabe der Theologie« (53), denn der Exeget hat ja nicht bloß als Philologe und Historiker die Texte zu befragen, sondern muß als Theologe »heutigem theologischen Verstehen ebenso zeigen, was die Texte sagen wollen (nicht wollten)« (77).

Nach einer kurzen Orientierung über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons und der einzelnen Schriften nennt Pesch als das wichtigste Resultat der modernen Evangelienforschung die Erkenntnis der »Geschichtlichkeit der Evangelien« (112), die nicht allzu unbesehen mit »Historizität« gleichgesetzt werden kann. So erlaubt es auch der quasibiographische Aufriß des Markusevangeliums nicht, eine Vita Jesu zu schreiben (hier klaffen »Theorie« und »Praxis« besonders weit auseinander), denn die Evangelien haben in erster Linie Verkündigungscharakter und haben bereits eine ausgeprägte Verkündigungsgeschichte hinter sich. Die Überlieferung der Worte und Taten Jesu unterlag einem »vielfältigen, notwendigen Umformungsprozeß«, »der verhinderte, daß das Wort des Lebens ... im Buchstaben erstarrte« (138). Die letzte Stufe dieses Umformungsprozesses untersucht die jüngste Methode der Exegese, die Redaktionsgeschichte, welche erst seit einem Jahrzehnt die Theologie der einzelnen Evangelisten gebührend zu würdigen lehrt, indem sie genau die Umformung, Neuformulierung, Auslassung, Neukomposition etc. des Überlieferungstoffes im Aufbau der Evangelien studiert.

Die Notwendigkeit je neuer Auslegung wird nirgendwo so klar demonstriert wie in der Lebendigkeit biblischer Überlieferung. Und hier könnte auch der Praktiker mit Gewinn lernen, daß eine Neuverkündigung des mit den Texten Gemeinten immer die Spannung ertragen muß zwischen der Treue zur Geschichte und dem überlieferten Text einerseits und der ungeahnten Freiheit schöpferischen Verstehens andererseits, zu der sich der Gläubige befreit sieht, wenn er in Berührung mit dem Glauben kommt, der sich in den Aussagen der biblischen Autoren bezeugt. So gesehen kann die neuere Exegese nur ein Gewinn sein. – Man wäre Pesch jedoch dankbar, wenn er bei der Darlegung der neueren Exegese noch mehr an die Gebildeten unter ihren Verächtern gedacht und im einzel-

nen stärker den hypothetischen Charakter mancher Ergebnisse betont hätte, die beispielsweise von der englischen und skandinavischen Forschung noch immer mit Skepsis betrachtet werden.

Die ausgezeichnete Übersicht aber, welche dieses Buch über den Stand der deutschsprachigen Fragestellung gibt, machen es über Versuche ähnlicher Art hinaus sehr bemerkenswert.

NORBERT BROX, *Die Pastoralbriefe* (Regensburger Neues Testament 7, Bd 2), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1969.

Wie sehr urchristliche Botschaft neu interpretiert werden kann, zeigt sich u. a. auch im Übergang von Paulus zu den Pastoralbriefen. Hier ist weder mit einer Verwechslung von Echtheit und Apostolizität gedient, noch ist mit dem Schlagwort »Frühkatholizismus« gegen die Legitimität solcher Neuinterpretation anzugehen. Brox, der Freundorfers Kommentar (Regensburger Neues Testament 1950, ³1959) auf den neuesten Stand bringen sollte, legt hier eine völlige Neubearbeitung der Pastoralbriefe vor. Bei keiner anderen Schrift des Neuen Testaments ist die Verfasserfrage von so weittragender Bedeutung wie in den Pastoralen. Die Echtheits- oder Unehtheitsklärung »hat mit dem Paulusbild zu tun, mit der Einschätzung paulinischer Theologie, mit der grundsätzlichen Beurteilung geschichtlicher Vorgänge, mit dem Entscheid über Vermutbares und Unvorstellbares an Entwicklung im Denken eines Menschen (Paulus) und im Werden einer Institution und dergleichen« (24). Die Gründlichkeit, mit der hier allen Kriterien der Echtheitsfrage nachgegangen wird, und das klug abwägende Urteil auch bei den kleinsten Nuancen des Textes weisen Brox erneut als ausgezeichneten Kenner des frühchristlichen Schrifttums aus. Daß die Annahme urchristlicher Pseudepigraphie – die nichts mit dem modernen psychologisierenden Verständnis von Pseudonymität zu tun hat – für das Verständnis der Pastoralbriefe und auch der echten Paulinen nur Gewinn bedeutet, wird hier klar demonstriert.

Begrüßenswert ist ferner, daß der Leser immer wieder mit der – soweit ich sehe – bis Juni 1968 vollständigen Bibliographie konfrontiert wird und damit ein sehr objektives Bild einer Auslegung bekommt. Nach vielen Mißverständnissen historischer und dogmatischer Natur erscheint heute von einer Theologie aus, die die Anthropologie wiederentdeckt hat, auch der Zugang zur Denkweise der Pastoralbriefe geebnet zu sein. Man wird sie wieder unbefangener lesen können als eine – in einer neuen Situation durchaus legitime – Stimme paulinischer Tradition und dabei die Interpretation von Brox gerne beiziehen.

Nach der Lektüre dieses Buches wird man je-

doch nur erneut bedauern, daß kurzsichtige Vorsicht noch immer solch qualifiziertes Können im Rahmen einer Universität für entbehrlich hält.

Peter Trummer

Hinweise

Der in Heft 1 dieses Jahrgangs veröffentlichte Beitrag von HILDEGARD HARMSSEN, *Die Diskussion über die Wiedereinführung des Diakonats*, ist erstmals erschienen in: *Die Mitarbeiterin* (Werkheft für Frauenseelsorge und Frauenbildung) 19 (1968) 69–74.

GÜNTER BIEMER, s. Heft 1/69. 7402 Kirchentellinsfurt, Sonnenhalde 107.

ANTON GRABNER-HAIDER, geb. 1940. Seit 1968 Professor für Religionspädagogik an der Päd. Akademie in Graz. Veröffentlichte u. a.: *In Gottes Zukunft*, Einsiedeln 1968; *Verkündigung als Einladung*, Mainz 1969. A 8020 Graz, Karlauerstraße 65.

FERDINAND KERSTIENS, geb. 1933. Seit 1968 Studentenpfarrer in Münster. Prom. über *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (erscheint im Herbst 1969 im Matthial-Grünwald-Verlag, Mainz). 4400 Münster, Frauenstraße 3–7.

JOHANNES NEUMANN, seit 1965 o. Professor für Kirchenrecht an der Universität Tübingen. Veröffentlichte u. a.: *Eine Verfassung für die Freiheit*, in: *Wort und Wahrheit* 23 (1968) 387–400; *Mischehe und Kirchenrecht*, Würzburg 1967. 7401 Hirschau, Blumbergstraße.

HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, geb. 1940. Studium der Theologie in Tübingen, Paris und Bonn. Assistentin am alttestamentl. Seminar der Universität Bonn. Promotion. Jetzt im Berufsschuldienst tätig. 5350 Euskirchen, Malmedyer Straße 57.

Neue Kirchenstrukturen ?

Umfrage unter katholischen Studentengemeinden

Der Glaube hat seine Institution. Ohne diese kann er nicht leben. Eine Institution hat ihre Gesetze und festen Strukturen, sie wird davon bestimmt, daß sie funktioniert. Die Institution des christlichen Glaubens ist die Kirche. Auch sie ist wesentlich davon bestimmt, daß sie funktioniert. Die Funktion der Kirche besteht darin, daß der Glaube möglich gemacht und weitergegeben werde, daß der Anspruch dieses Glaubens in der Geschichte verwirklicht werde. Die Kirche funktioniert dann, wenn Jesu Botschaft verstehbar wird, wenn seine Forderung in der Gesellschaft erfüllbar und erfüllt wird. Für viele Zeitgenossen funktioniert die Kirche heute schlecht oder gar nicht, das Evangelium Jesu kann nicht verstehbar gesagt werden, christliche Praxis ist gesellschaftlich kaum relevant. Nicht wenige emigrieren deswegen aus der Kirche; wenn sie nicht zugleich dem christlichen Glauben den Abschied geben, träumen sie von einem kirchenfreien Christsein oder von neuen Institutionen des Glaubens. Es geht in der Kirche nicht darum, ob sie ›zu modern‹ oder ›zu altmodisch‹ erscheint, es geht einzig darum, daß sie als das funktioniert, was sie ist: Institution zur Verkündigung und Praxis der Botschaft Jesu.

Das Funktionieren einer Institution hängt von gesellschaftlichen und geschichtlichen Vorgegebenheiten ab. Da sich diese wandeln, muß eine Institution wandelbar sein, um zu funktionieren. Spätestens seit dem Konzil fragt sich die Kirche sehr intensiv, wie sie sich als Institution wandeln kann und muß, um ihren Aufgaben besser gerecht zu werden: wie kann Jesu Botschaft heute zur Einladung werden? Diese Frage kann nicht allein oder gar nicht in erster Linie von Theologen und Kirchenleitungen beantwortet werden. So wurde der Versuch unternommen, diesen Fragenkomplex katholischen Studentengemeinden vorzulegen – dies deshalb, weil Studenten noch am wenigsten systemangepaßt sind und weil sie herausziehende Probleme sehr scharf zu sehen vermögen. Bewußt wurden in dieser Befragung Theologen und Theologiestudenten ausgeklammert, um über die innertheologische Fachdiskussion hinauszukommen, diese zu ergänzen, anzuregen und manchmal auch zu provozieren.

Folgende Fragen wurden gestellt:

1. Worin liegt Ihrer Meinung nach das heute immer deutlicher hervortretende Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen?
2. Wie weit sehen Sie eine Pluralität künftiger Modelle (verschiedene Modelle, verschiedene Realisationsformen)?
3. Können Sie neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde skizzieren?
4. Welche Chancen und Aufgaben sehen Sie für die Kirche in der Gesellschaft?

5. Wie müßte der ›Gottesdienst‹ einer zukünftigen Gemeinde aussehen?

Die Antworten weisen eine ziemliche Breite auf, es kommen die verschiedensten Fachrichtungen unter den Studenten zu Wort: Soziologen, Psychologen, Techniker und Studierende an Pädagogischen Hochschulen. Auch wenn diese Antworten sehr subjektiv formuliert sind, können sie zum Nachdenken anregen und vielleicht sogar manchen Anstoß im innerkirchlichen Erneuerungsprozeß geben. Dann wäre der Sinn dieser Umfrage erfüllt. (In einem der nächsten Hefte wird ein Fachtheologe zu den Antworten Stellung nehmen.)

Anton Grabner-Haider

I. Das Ungenügen

1. *Worin liegt Ihrer Meinung nach das heute immer deutlicher hervortretende Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen?*

Katholische Studentengemeinde an der Pädagogischen Akademie Graz (KSG Graz):

Die Kirche als erstarrte Rechtsinstitution mit ihren übertriebenen Autoritäts- und Selbstmächtigkeitsansprüchen bietet nur wenig Raum für einen lebendigen Glauben. Sie ist von der Funktion des Dienens in die Funktion des Besserwissens und der Bevormundung übergewechselt und hat sich in Privilegierte und ein höriges Fußvolk aufgespalten. Gebietsweise auftauchende Versuche einer Neugestaltung und neuen Denkens (z. B. in Theologie und Liturgie) wurden durch den römischen Zentralismus erstickt.

Alois Rastl, Dipl.-Ing., Diplomatische Akademie Wien:
Gerade hier ist meine Vorstellungsgabe besonders unentwickelt, ein Umstand, der nicht zuletzt auf mangelndes Interesse zurückzuführen ist. Wie begegnet mir denn diese zu reformierende Großkirche? Meine Kirchenerfahrung ist eine Vereinerfahrung, die Amtskirchenpolitik ist mir nicht näher als die Frage der europäischen Integration ...

Wie gesagt, das Modell eines Vereins ist für mich die nächstliegende und beinahe einzige Kirchenerfahrung: Treffpunkte, Mitglieder, gemeinsame Interessen und die Werbung um neue Mitglieder, schließlich die Loyalität zu den Vereinsobmännern. Ich bin beinahe ein Fanatiker des Naheliegenden: Sonntag um 10 Uhr, was singen wir, was lesen wir, trinken wir nachher einen Kaffee? ...

Die mißglückte oder gelungene Kurienreform? – Ein Irrgarten für einen im kanonischen Recht Unkundigen. Natürlich bin ich für junge (und schöne) Kardinäle. Papstkritik? – Natürlich bedaure ich sehr, daß er ein so zaghafter Krisenzitterer ist. Allgemeines Priestertum? – Ich begrüße die Diskussion der Fachleute, wenn sie auch

weniger unter dem Drang einer überragenden Einsicht als unter dem des Priestermangels argumentieren. Strukturen und Modelle für die Kirche zu ersinnen, freut mich nicht. Ich sehe genug leere Formen, die weniger ihrer Auflösung bedürfen als ihrer Sinnauffüllung. Gemeindegottesdienst als Musterbeispiel, Hochschulgemeinde, Staat, Bildungszirkel, Trachtenvereine: alles Möglichkeiten, die nicht durch ihre Existenz provozieren, sondern durch ihre Entleerung von arbeitswilligen, begeisterten Leuten.

Engelbert Weirer, Katholische Studierende Jugend, Mürzzuschlag/Österreich (KSJ Mürzzuschlag):

Das biblische Grundmodell des Dienstes wurde den juristisch verbeamteten Strukturen des Imperium Romanum angeglichen und zu einem Herrschaftssystem pervertiert. Aus einer Kirche von Armen für Arme wurde eine Kirche für Reiche, Mächtige, Gebildete. Das hierarchische System mit einem monarchischen Episkopat bringt in der Kirche eine Zweiklassengesellschaft mit sich; heute wird diese allenthalben noch ergänzt durch die Klasse der »klerikalisierten Großlaien«. Das kirchliche Amt bildet in diesem System ein Kristallisationszentrum für sämtliche Rechte, Befugnisse, Kompetenzen.

Folgeschwer erscheint ferner die Tatsache, daß man nicht durch den eigenen Glauben in die Kirche gelangt, sondern in sie hineingeboren wird. Dies läßt vielfach die Dimension des Missionarischen verkümmern. Die Kirchenleitung braucht nicht (im guten Sinn) um die Menschen zu werben, sondern kann sich damit begnügen, ihr zugewachsene Menschen zu verwalten: der Apparat der sogenannten ordentlichen Seelsorge erinnert ja wirklich penetrant an staatliche Verwaltungsapparate.

Obendrein ist die pastorale Praxis noch weithin volkskirchlich orientiert. Sogar dort, wo sich die volkskirchliche Fiktion nicht mehr aufrechterhalten läßt, zieht man sich gern in ein selbstgebautes Getto zurück, in dem die alten Strukturen museal konserviert werden. Für diese Mentalität dürfen aber nicht allein die einfachen Christen verantwortlich gemacht werden; denn wenn man durch Jahrhunderte brave Untertanen gezüchtet hat, darf man heute nicht erwarten, daß diese Menschen plötzlich Freiheit, Verantwortung, Demokratie, Initiative usw. zu handhaben wissen.

Henk van Zoelen, Nijmegen:

Meines Erachtens liegt der tiefste Grund des Unbehagens den heutigen Kirchen- (und Gesellschafts)strukturen gegenüber in der Ohnmacht, diese Strukturen zu verändern. Der Dogmatismus der Strukturen legt den weiteren Prozeß lahm, der Status quo wird als etwas Sakrosanktes betrachtet. Zwei Vorbemerkungen:

– Es würde naiv und irreell sein, ohne weiteres alle Strukturen, jede Form der Autorität, jede Institution überhaupt als unsinnig und freiheitsgefährdend zur Seite zu schieben. Eine Reduktion auf reine Subjektivität, Innerlichkeit, Existentialität verkennt von vornherein das eigentliche strukturelle Problem. Emotionale Kritik hilft nicht weiter.

– Jede Form der totalen Kritik scheint zurückgewiesen werden zu müssen, weil derjenige, der totale (totalitäre) Kritik übt, zu wenig dem prozeßartigen Charakter einer bestimmten Entwicklung auf die Spur kommt.

Wenn ich feststelle, daß die Ohnmacht, Strukturen zu verändern, der tiefste Grund des Ungenügens ist, bedeutet diese Feststellung einmal, daß die heutigen Strukturen sich selbst derartig »substantialisiert« haben, daß sie in ihrer Zeitüberlegenheit von ihren eigenen geschichtlichen Bedingungen nichts mehr wissen wollen; zum zweiten, daß wir uns von der Ohnmacht diesen Strukturen gegenüber befreien müssen. Wir müssen wieder das Kritisieren lernen, organisiert, vernünftig, hart, damit die Ohnmacht sich befreit zur Macht, die die harten, organisierten Strukturen abbauen kann.

Arbeitskreis »Kritischer Katholizismus« in der katholischen Hochschulgemeinde, Wien:

Die fundamentale Gleichheit aller Glieder der christlichen Gemeinde wird nicht ernstgenommen. Die Amtskirche erhebt einen verfehlten Einheitsanspruch: Sie verlangt von den Gläubigen Identifikation mit den Zentralstellen in jeder Situation, die auch von noch so engen historischen Bedingungen geprägt ist, und ignoriert – nicht theoretisch, aber praktisch – jegliche Freiheit des Christen. Seine einzige Freiheit ist, sich im vollen Ausmaß zu identifizieren oder zu emigrieren. Infolge ihres tiefen Mißverständnisses jeglicher Pluralität des Glaubens und der Lebensform maßt sich die institutionalisierte Kirche an, das Leben der christlichen Gemeinden juristisch zu normieren und versetzt so der Brüderlichkeit der Christen einen schweren Schlag.

Der Grund dieses Ungenügens liegt darin, daß der bestehenden Kirchenstruktur und der jahrhundertelangen Praxis kirchlicher Leitung ein unerträglicher Mangel an christlichem Glauben zugrunde liegt.

Die hierarchische Spitze der Kirche bringt es nicht fertig, einen auferstandenen Christus anzuerkennen, der in einer neuen Gestalt bei seinen Jüngern bleibt, weil sich ein so lebendiger Christus nicht von Zentralstellen reglementieren ließe. An den fortlebenden und fortwirkenden Herrn zu glauben, müßte bedeuten, ihn in die kirchliche Planung einzubeziehen und im Vertrauen auf ihn das Amt als Dienst zu verstehen. Das Leben der Kirche wird überschattet von der unüberwindlichen Angst vor

dem Denken und Handeln der Gläubigen, das sich außerhalb der Überschaubarkeit und Beherrschbarkeit von seiten des Verwaltungsapparates vollzieht. Die Verheißung, daß der Geist der Wahrheit bei den Christen bleiben werde, ist als die Bestellung einer päpstlichen Kongregation zur Hüterin der Wahrheit interpretiert worden, neben der Wahrheit nicht existieren darf.

Die derzeitigen Kirchenstrukturen dienen zur Festigung jener allgemein bestehenden Gesellschaftsstrukturen, die die Dynamik des menschlichen Daseins leugnen. Infolge ihres Machtstrebens arrangiert sich die Amtskirche mit den Mächtigen der Gesellschaft. Ihre Leistung im Rahmen dieses Arrangements ist die Mitarbeit an der Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaftsstrukturen. Die Unterdrückung andersgerichteter Interessen, von den herrschenden Mächten ausgeübt, wird mit dem Nimbus des Unabänderlichen umgeben. Die Theologie des Kreuzes wird zur Ideologie der Systemstützung, die Lehre von der Güte Gottes und von heilhaften Ereignissen in der Geschichte mißbraucht man zur Verschleierung der tatsächlichen gesellschaftlichen Manipulationen. Somit wird den Mächtigen der Schleier des Übermächtigen verliehen, die übrigen Menschen werden zu willenlosen Werkzeugen des Machtapparates.

Ulrike Bauer, Manfred Degen, Siegfried Willigmann, Katholische Studentengemeinde, Münster (KSG Münster)¹:

Wir meinen, daß das gegenwärtige Unbehagen in und an der Kirche primär durch die augenblickliche Machtstruktur (›Verfassung‹) der Kirche, durch das Faktum ihres gesellschaftlichen Zurückseins und durch den tiefen Zweifel vieler an der Effektivität konkreten christlichen Lebens produziert wird.

Die Verknüpfung jurisdiktioneller und sakraler Elemente hat das kirchliche Amt als unkontrollierbar verfestigt: es kann beliebig über theokratische Begründungen zur Machtsicherung verfügen und umgekehrt mit jurisdiktioneller Gewalt seine theologischen Ansprüche sichern. Dies zeigt sich deutlich an Problemen wie demokratischer Volkskirche, Verhältnis Klerus – Laien, Zölibat, Gehorsamsverpflichtungen über das organisatorisch sinnvolle Maß hinaus – usw.

Weiterhin ist es unbestreitbar, daß das Bewußtsein, das in den Bereichen des Glaubens und insbesondere der Moral, aber auch in der erwähnten autoritären Praxis von

¹ Weder nach ›rechts‹ noch nach ›links‹ können die folgenden Antwortversuche einen repräsentativen Anspruch für die Gemeinde der Verfasser erheben. Freilich hoffen die Autoren – nicht ohne Grund – einen Bewußtseinsstand darzulegen, der nicht von ihnen allein geteilt wird.

den Gliedern der Kirche vertreten bzw. gefordert wird, jedenfalls in den uns überschaubaren Gesellschaften hinter dem gesellschaftlichen Bewußtsein zurückliegt, selbst wenn man dies als reaktionär bezeichnet. Damit soll nicht abgestritten werden, daß die zurückliegende Kirche innerhalb solcher Systeme eine bestimmbare Erfüllungsrolle spielt (vgl. Überlegungen zur Rolle der Kirche im Kapitalismus).

Schließlich zieht die immer deutlichere Möglichkeit eines atheistischen Humanismus, aber auch die Leere des alltäglichen Lebens die Effektivität des Christseins in Zweifel. Welchen Sinn hat es, des öfteren Messen zu besuchen, oder – gefährlicher – an einen Gott zu glauben, der keine neuen Möglichkeiten des Lebens zu eröffnen scheint?

Eric Brauns, Student der Philosophie an der Sorbonne, Paris:

Wir sehen die Unzulänglichkeit der kirchlichen Struktur einfach als eine Konsequenz ihres historischen Ursprungs. Die Kirche als Gesellschaft bildet sich zu jeder Epoche nach dem Vorbild der bürgerlichen Gesellschaft. Heute bleibt die Struktur der Kirche weit hinter der bürgerlichen Gesellschaft zurück: die Kirche versucht, ein mittelalterliches Modell der Gesellschaft fortzusetzen nach der Art eines Organismus, in dem jedes Glied eine fest bestimmte Funktion innehat, während die moderne Gesellschaft auf der Mobilität der Gruppen beruht. Diese Feststellung erklärt die Tatsache, daß die Kirche in der heutigen Gesellschaft ihren Platz nicht mehr behaupten kann und daß die Menschen deshalb mehr und mehr den Bruch zwischen ihrer gesellschaftlichen und ihrer kirchlichen Existenz empfinden. Glücklicherweise ist die Kirche nicht mehr in die Gesellschaft einbezogen wie in der Epoche des ›orantes, laborantes, bellantes‹, denn der Verlust ihrer gesellschaftlich und politisch ausgleichenden Rolle hat ihr die Freiheit gegeben. Aber der altertümliche Stil ihres internen Betriebs muß bekämpft werden. Die Lösung liegt nicht in einer Anpassung, in einer Kopie der Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, denn diese sind kein *Ideal*. Vielmehr muß der kirchliche Apparat auf ein Minimum verringert werden, um den örtlichen Gemeinschaften oder Kirchen die größtmögliche Freiheit zu lassen, damit sie ihren eigenen Lebensstil finden können.

Adalbert Krims, Diözesansekretär der Studierenden Jugend, Linz (KSJ Linz):

Die Kirche konnte nach der Auferstehung nur weiterleben, indem sie sich institutionalisierte. Eine Institutionalisierung kann aber nur unter Zuhilfenahme sozialer Modelle der jeweiligen Gesellschaft geschehen. So mußte sich auch die Kirche in einer konkreten Zeit, in konkre-

ten, von der Zeit her mitbedingten Gesellschaftsmodellen und Autoritätsvorstellungen inkarnieren. Je größer der zeitliche Abstand zu ihrem Ursprung und je zahlreicher die Anhängerschaft der Kirche wurde, desto perfekter mußte auch die Organisationsform werden.

Dieser Prozeß ist soziologisch gesehen nicht außergewöhnlich. Die logische Konsequenz müßte daher heute lauten, daß sich die Kirche aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse nun in die heutige Gesellschaft inkarnieren muß unter Adoptierung heutiger Modelle.

Dieser Prozeß wurde jedoch zu Beginn des »demokratischen Zeitalters« gestoppt, und zwar hauptsächlich aus einem zeitgebundenen theologischen Verständnis. Die monarchische Struktur der Kirche wurde nämlich nicht mehr als etwas historisch Gewordenes betrachtet, sondern als etwas von Gott Eingesetztes und daher Unwandelbares. So baute die Theologie einen Damm gegen die historisch-soziologische Weiterentwicklung der kirchlichen Strukturen und verfestigte sie an einem bestimmten Punkt.

Franz Mayer:

»Sie gehören nicht zur Welt, wie ich nicht« (Jo. 17, 16), hat Christus vor seinem Tod für seine Nachfolger gebetet. Versucht die Gemeinschaft der Nachfolger, die Kirche, nicht oft, dieses Wort Gottes zu umgehen? Versucht sie nicht, dieser Welt zu gehören, sich auf dieser Welt »einzubürgern«, sich in dieser Welt einen bequemen, sicheren Platz zu bereiten, indem sie sich bei ihren Taten (für Worte mag es anders sein) einen zu engen, zu endlichen Horizont gibt?

Ich glaube, daß das »heute immer deutlicher hervortretende Ungenügen der Kirchenstruktur« letzten Endes auf diese »unchristliche« Bestrebung zurückzuführen ist. Wir beginnen langsam wieder zu spüren, daß eine Kirche »von dieser Welt« nicht notwendig, ja sogar überflüssig ist, weil sie so ihre Sendung nie erfüllen kann. Von dieser Tatsache her kann man alle unglücklichen, unmenschlichen Tendenzen und Einrichtungen erklären, die der Kirche zu Recht vorgeworfen werden. Sie hat nicht nur eine fragwürdige Institution aufgebaut, sie hat diese Institution zu »verstaatlichen« versucht. Die Kirche hat Angst, sie könnte ihre Stimme in einflußreichen Kreisen verlieren. Sie wagt es aus diesem Grund nicht, sich ganz öffentlich zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit zu bekennen. Nein, sie macht lieber »diplomatische Schritte«, um niemanden zu verärgern und vor den Kopf zu stoßen. Lieber irgendwo unauffällig mitschwimmen, unter den vielen kraftlosen und sterbenden Organisationen; denn sich auf die Seite der Unterdrückten, der Armen, der Kleinen, der Machtlosen zu stellen, kostet viel Ein-

fluß und Sympathie, schlägt einem Triumphalismus ins Gesicht. Aber solche Schläge verträgt unser ›kirchliches Staatsbewußtsein‹ nicht. Nein, es gibt viel dankbarere Aufgaben für sie, Aufgaben, die keine Ideen, kein Blut kosten: Sie behütet ›kulturelle Schätze‹, damit die Verhungerten, die nach Gott Schreienden sich am Anblick von gotischen Fenstern ergötzen können, damit sie sich wenigstens von den kirchlich behüteten und restaurierten Kathedraltürmen in den Tod stürzen können, weil ihnen niemand mehr sagt, daß vor 2000 Jahren eine ›Frohbotschaft‹ verkündet wurde.

Solange die Kirche versucht, ›dieser Welt zu gehören‹, wird sie immer hinter den Problemen des einzelnen, der Gesellschaft herlaufen, nichts mehr zu sagen haben und ihre Existenzberechtigung verlieren, weil sie ihre Sendung vergessen hat.

A. Geraedts, Nijmegen:

a) Dieses Ungenügen scheint mir zuerst als Symptom einer viel breiteren Problematik, mit der wir heute kämpfen. Kann man überhaupt etwas von den Bewegungen begreifen, die sich innerhalb der Kirche vollziehen, wenn man sie von den Existenzbedingungen des heutigen Menschen loslöst?

Die immer weiter sich ausbreitende Abneigung gegen die hierarchische Kirche läßt sich m. E. nur erklären, wenn man bedenkt, daß ein überall vorhandenes starkes Gefühl für Freiheit, Demokratie und Autonomie die Abneigung gegenüber allen autoritären Verhältnissen zur Folge hat.

b) Dieses Ungenügen wird um so größer, weil es im Wesen der Kirche liegt, evangelische Freiheit zu verkünden. Wenn selbst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der monologische Spruch Roms statt einer zwar proklamierten, aber nicht verwirklichten Offenheit für den Dialog vorherrscht, muß man sagen, daß dies alles wesentlich zum Unbehagen an den bestehenden Strukturen beiträgt.

c) Dazu kommt, daß durch Rundfunk, Fernsehen, Zeitungen usw. die Diskrepanz zwischen Evangelium und Kirche deutlich ans Licht gebracht wird und somit auch die dunklen Seiten der Kirchengeschichte für jedermann sichtbar sind.

d) Zuletzt ist zu bemerken, daß die Antwort der Kirche auf viele der großen, herausfordernden Probleme unserer Zeit immer schöne Theorie geblieben ist (Konzil, Schema 13). Die Leitung der Kirche beschäftigt sich allzu sehr mit innerkirchlichen disziplinären Problemen statt eine den Forderungen des Evangeliums entsprechende wirksame Hilfe für jene Menschen zu leisten, die um eine bessere Gegenwart und Zukunft kämpfen müssen, kurz: eine Hilfe für Individuum und Gesellschaft.

II. Pluralität in der Kirche

2. Wie weit sehen Sie eine Pluralität künftiger Modelle (verschiedene Modelle, verschiedene Realisationsformen)?

KSJ Müzzzuschlag:

Wenn die Kirche ernsthaft eine Selbstfindung anstrebt, wird sie sich mit dem Gedanken einer Pluralität von Kirchenmodellen anfreunden müssen. Dies dürfte aber nicht als Auflösung der *einen* Kirche Christi mißverstanden werden. Vielmehr soll damit gesagt sein, daß sich die *eine* Kirche Christi in sehr mannigfaltigen Formen konkretisieren kann. Die Dimension einer *ecclesia pro* legt dies nahe. Die heute allgemein anerkannte Pluralität neutestamentlicher Theologien scheint unter anderem wohl auch auf verschiedene Kirchenmodelle in den Gemeinden hinzuweisen. Verschiedenen rassischen, sozialen, soziologischen, politischen und kulturellen Entwicklungsstufen müssen verschiedene Kirchenmodelle entsprechen; ansonsten existiert die Kirche an den Menschen vorbei und sie können das kirchliche Angebot gar nicht begreifen. Im Blick auf die sogenannten Fernstehenden wird man überlegen müssen, ob nicht sogar verschiedene Glaubensstufen jeweils modifizierte Kirchenmodelle erfordern.

Henk van Zoelen, Nijmegen:

Der starren Uniformität gegenüber hat Pluriformität, Pluralität ihre Berechtigung. Aber es besteht meiner Meinung nach die Gefahr, daß die Kirche heutzutage das Konzept der Pluriformität akzeptiert, um die Krise ihrer Universalität zu verdecken. Meine Frage lautet: Was sind die Gründe für die augenblicklich überlaute Betonung des Modewortes »Pluriformität«? Inwieweit hat die sogenannte Pluralität mit reiner Toleranz zu tun: darf jeder seine eigene Meinung haben, weil das sowieso ungefährlich ist? Aber es kann doch in der Kirche nicht um diese schon längst überholte Liberalität gehen. Die wirkliche Solidarisierung mit den Armen und Unterdrückten, mit den »underdogs« der Gesellschaft, mit den Ausgebeuteten und Diskriminierten setzt der Pluralität in der Kirche sehr deutliche Grenzen.

Kritischer Katholizismus, Wien:

(Die beiden Fragen nach der Möglichkeit der Pluriformität und nach zukünftigen Modellen in der Kirche stehen in Zusammenhang. Zukunft und Pluriformität der Kirche sind nicht zu trennen. Dieser Satz impliziert ein Postulat an den Menschen, die Geschichte der Kirche zu übernehmen und sie in der Pluralität erst übernehmbar zu machen.)

a) Dazu ist eine totale Wandlung nötig, der die monolithische Kirche zum Opfer fallen muß – samt jenem

Kirchenbegriff, mit dem Macht und Interessen der Kirche sich identifizieren. Mit der Kirche der Einförmigkeit muß um der Pluriformität willen radikal gebrochen werden. Die gegenwärtige, von ihrer hierarchisch-autoritär bestimmten, soziologischen, psychologischen und ideologischen Struktur her uniforme Kirche läßt sich bestenfalls mit der Pluriformität als Formalprinzip zur Deckung bringen. Die Maxime für die Gewähr der Pluriformität mag durchaus Rücksicht auf Gewinn-Verlust-Relationen sein. Die erhaltbare Macht bleibt Grenze persönlicher Souveränität.

b) Der Kampf um den Eigenbereich, den privaten, reservierten Machtbereich, steht außerhalb des Zentrums der Bestrebungen zur Pluralisierung. Die Auseinandersetzungen müssen heute um die Möglichkeit der Partizipation, der personalen Anteilnahme, um die Möglichkeit der christlichen Brüderlichkeit geführt werden. Es muß nicht um neue Grenzen, sondern um den anderen Menschen gekämpft und gerungen werden. Pluralität ist so eine dynamische Pluralität ausgetragener Konflikte, Pluriformität ist nicht – in Beziehungen von Mehrheit zu Minderheit – als ›Minderheitenschutz‹ zu beschreiben, was wiederum die Krisen nur hintanhaltet, sich von ihnen suspendieren und die konsequente Durchführung gegenseitiger Kritik verhindern würde.

c) Solange aber in der Kirche die Problemverdrängung – etwa der nicht bestehenden Einheit – vorherrscht, solange werden zugleich die Ansätze zur Pluriformität verdrängt. Darum soll ein neues, notwendig widersprüchliches Modell nie wiederum widerspruchsfrei hingenommen werden. Es muß zunächst in der Nähe zum Konkreten um dessen analysierte Widersprüche wissen – und sich des Widersprechenden, der Opposition immer wieder bewußt von sich aus annehmen. Es kann sich daher nie anders als vorläufig verstehen. In den Konflikten sollte nach gut biblischem Muster bereits demokratisch vorgegangen werden, indem man den Feind oder die Feindfiguren, die Out-Sider der Gesellschaft in Schutz nimmt und sich zu deren Verteidigung auch deren Argumente und Anliegen zu eigen macht.

d) Für die Praxis der Kirche hier und jetzt würde das geringere Gleichgültigkeit gegenüber den praktischen Anstrengungen in Florenz, Brasilien, in den holländischen Studentengemeinden usw. bedeuten. Es gilt, die jeweilige historische Situation anzuerkennen, die Blindheit gegenüber den eigenen geschichtlichen Bedingungen und die Rücksichtslosigkeit lebenden Menschen gegenüber zu überwinden. Blindheit und Rücksichtslosigkeit äußern sich in dem Glauben, das ›Wesen‹ der Kirche schon in die Wirklichkeit umgesetzt zu haben und in dieser Umsetzung erhalten zu müssen. Demgegenüber werden dann die angeführten Beispiele als gerade noch oder

nicht mehr zulässige Fehlsteuerung betrachtet; somit wird der Ruf nach neuen Modellen, der zugleich ertönt, unglaublich.

e) Die Konfrontation mit historischen Notwendigkeiten erlaubt es nicht mehr, sich bei der Konstruktion eines neuen Modells wieder auf die Kirche bzw. deren Reform zu beschränken. Neue Modelle müssen so frei gehalten werden, daß sie auf die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit anwendbar werden, d. h. auf die Aufhebung der Spannungen zwischen religiösem und säkularem Bereich abzielen. Neue Modelle von Kirche lassen sich gar nicht ohne Einbezug utopisch soziopolitischer Ideen skizzieren. Es darf nicht von vornherein ein Konkurrenzverhältnis zu diesen, zu den Freiheitsbewegungen der Menschheit im allgemeinen, aufgebaut werden.

Eric Brauns, Paris:

Im allgemeinen lehnen wir es ab, das Problem so zu stellen, als gelte es, neue Modelle von ›Kirche‹ zu erfinden. Abstrakte neue Entwürfe, neue Strukturen zu erfinden, welche für die Gesamtheit der Gemeinschaften Geltung hätten, bedeutete einen neuen Rückfall in den Irrtum, eine formelle Universalität bauen zu wollen, die keiner Wirklichkeit entspricht.

Das einzig annehmbare Band zwischen den örtlichen Gemeinschaften und folglich das einzige Band, auf welchem die Einheit der Kirche im eschatologischen Sinn beruhen darf, ist das geistige Band: die Anerkennung des gleichen Christus, der Gott ist, in seinem Wort und seiner Eucharistie. Alle andere Universalität wäre eine Belastung und ein Irrtum.

Die Gemeinschaften, welche die Kirche bilden, müssen auf einer wirklichen soziologischen oder beruflichen Basis aufbauen. Die Zeit der geographischen Pfarrei, in welcher Leute zusammengefaßt sind, die sich nicht kennen, nicht zusammen arbeiten und nicht zusammen leben, ist – wenigstens in städtischem Milieu – vorbei. Die Gemeinschaften müssen sich dort bilden, wo wirkliche menschliche Gruppen bestehen: Gemeinschaften von Studenten, Arbeitern, Berufsgruppen aller Art oder selbst Wohnblockgemeinschaften in den großen Zentren. Die Gemeinschaften müssen Leute vereinigen, die sich kennen, die lernen sich zu lieben, die in derselben Umwelt leben und Lösungen für ihre spezifischen Probleme suchen. Dadurch bekommen die Gemeinschaften ein persönliches Gesicht, das den Mitgliedern erlaubt, sich gegenseitig zu stützen. Dann aber besteht die Gefahr, daß diese Gemeinschaften nur noch Abbild der sozialen Spaltungen sind und sich weitgehend absondern, daß sie sich nicht mehr verstehen. Um dieses Problem zu lösen, müßte man zu einem heilsamen Brauch zurückkehren: die Gemeinschaften besuchen einander, sie nehmen sich gegen-

seitig auf, um sich über ihre verschiedenartigen Wege zu unterrichten und um gemeinsam denselben Glauben zu bekennen. Diese geistige Verbindung ist schwieriger zu leben, aber sie ist bei weitem dem oberflächlichen Band vorzuziehen, welches heute zwischen den Pfarreien besteht und welches mehr auf dem Beharrungsvermögen einer Tradition beruht als auf einem wirklichen kirchlichen Austausch. Die Tatsache, daß die institutionelle Kirche sehr wenig Einfluß auf die Studentengemeinden hat, ist weniger ein Zeichen ihrer Freiheitlichkeit als ihrer Ohnmacht.

Helmut Grieb, Fohnsdorf:

Grundsätzlich scheint mir jede Form gesellschaftlichen Zusammenlebens als Struktur der Kirche brauchbar, sofern sie nicht gegen entscheidende Grundprinzipien des Neuen Testaments verstößt. Als solche wären u. a. die Achtung vor der Person und Freiheit des einzelnen, die grundsätzliche Gleichheit aller Getauften vor Gott und die Verpflichtung aller zum Dienst an allen anzusehen. Nachdrücklich muß dabei vor jeder Dogmatisierung kirchlicher Strukturen gewarnt werden, da schon die im Neuen Testament erkennbaren Gemeinden eine Pluralität der Formen besaßen und eine gleichmacherische Vereinheitlichung nichts anderes als eine unbiblische Verarmung darstellt. Voraussetzung für eine solche Entwicklung wäre allerdings, daß die Erkenntnisse und Ergebnisse der exegetischen Wissenschaften und die damit verbundene Relativierung des historischen Kirchenmodells, das heute zum einzig herrschenden geworden ist, von der Dogmatik, dem Kirchenrecht und der kirchlichen Verwaltung ernst genommen werden.

Gruppe Josef Gracher, KSG Graz:

Die Veränderungen in der Welt bezüglich der Religiosität, die sogenannte Entsakralisierung und die damit verbundene veränderte Funktion der Kirche in der Gesellschaft stellen die Notwendigkeit neuer, verschiedener Kirchen- bzw. Gemeindemodelle außer Frage. Nur sollte man sich davor hüten, den Begriff des Modells zu eng zu fassen, man sollte sich vielmehr auf grobe Umrisse beschränken, um so diese sehr »flexiblen« Modelle den jeweiligen Gegebenheiten anpassen zu können. Wie könnten Gemeinden also in Zukunft strukturiert sein? Wie die Kirche als Ganzes sich von der »Volkskirche« immer mehr zur »Minderheitenkirche« entwickelt, wird sich die einzelne Gemeinde dahin entwickeln, daß ihr keine sogenannten Traditionschristen mehr angehören werden, sondern ausschließlich solche, die sich selbst in freier Entscheidung für das Christentum entschlossen haben.

Man wird auch versuchen müssen, noch mehr vom Zen-

tralismus und der Hierarchie abzugehen und zur Einzelgemeinde und brüderlichen (oder demokratisch) geordneten Gemeinde zu gelangen. Hier wird die Funktion der einzelnen Gemeindeglieder neu zu durchdenken sein, besonders das Amt des Gemeindevorstehers, der nicht mehr autokratisch die Gemeinde regiert, sondern gemeinsam mit allen anderen und unter Achtung der verschiedenen Meinungen die Entscheidung fällt. Die einzelnen werden ihren besonderen Fähigkeiten entsprechende Funktionen samt der damit gegebenen Verantwortung übernehmen.

III. Neue Modelle

3. Können Sie neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde skizzieren?

KSG Graz:

Es muß eine Schwerpunktverlagerung von der Zentrale zur Einzelgemeinde erfolgen. Denn in der Gemeinde spiegelt sich das ökumenisch-weltweite, brüderlich-kollegiale Wesen der Kirche wider.

Um eine Gemeinde, die in wahrhaft christlicher Gesinnung existieren soll, zu erhalten, ist eine Aufteilung der bis jetzt im Priestertum vereinigten Aufgaben erforderlich. Es muß darauf hingearbeitet werden, daß auch für einen installierten Pfarrer das Leistungsprinzip gilt. Das bedeutet, daß er von der Gemeinde frei wählbar und absetzbar sein muß. Die Einzelgemeinde soll frei über ihre liturgischen Formen entscheiden.

Die Gemeinden sind regional zusammengefaßt und bilden eine Diözese mit einem Bischof, der von den einzelnen Gemeindevertretern gewählt wird.

Kirchliche Entscheidungen, die auf einen Kulturkreis beschränkt sind, sollen von den darin vertretenen Diözesen getroffen werden. Entscheidungen, die von allgemeinem Interesse sind, sollen in Zusammenarbeit mit Rom getroffen werden, wobei diesem allerdings nur eine beratende Stimme zusteht.

Diese lose Staffelung erfordert die Umarbeitung des kanonischen Rechtes. Es muß endlich wieder in Erinnerung gebracht werden, daß die Lehre Christi eine Lehre der Liebe ist.

Gemeinderat der KSG Frankfurt:

Mitbeteiligung der Christen an der Willensbildung und der Verwaltung ihrer Kirche. Die Synodalordnungen für Gemeinden und Diözesen sind erste Schritte in dieser Richtung.

Aufbau eines zuverlässigen und filterlosen Informationsweges für alle Entscheidungsgremien der Kirche. Sinnvolle Antworten auf Fragen der Wirklichkeit können nur dann gegeben werden, wenn die Wirklichkeit unverzerrt zur Kenntnis genommen wird. Mangelnde oder

fehlerhafte Information macht synodale Willensbildung unmöglich.

Es muß gefragt werden, welche Funktionen, die bisher von hauptamtlichen Priestern wahrgenommen wurden, ganz oder teilweise anderen Gemeindemitarbeitern übertragen werden können.

Es müssen neue priesterliche und seelsorgerische Berufe entwickelt werden können, die nicht mit dem Zölibat verbunden sind.

Alle Gemeindemitarbeiter – einschließlich der Fachtheologen – müssen eine Ausbildung erhalten, die es ihnen möglich macht, die Probleme ihrer Arbeit zu erkennen und verständliche Fragen und Antworten zu formulieren.

KSJ Mürrzzuschlag:

a) Für die Jugend: Der Glaube der Jugendlichen kann und will nicht mehr der Glaube der Kinder sein; er ist aber auch noch nicht der Glaube der Erwachsenen, der sich im positiven Fall durch Erfahrung und Leid bewährt hat, im ungünstigen Fall aber noch der Glaube der Kindheit ist. Deshalb kann und will der Jugendliche auch nicht in der Erwachsenenkirche mitleben.

Die besondere glaubensmäßige und gruppenpsychologische Situation des Jugendlichen erfordert ein jugendtypisches Gemeindemodell. Ein solches darf nicht von kultischen, theologischen und juridischen Setzungen ausgehen, sondern muß aus der inneren Gesetzmäßigkeit der Gruppe entwickelt werden. Diese Gruppe lebt von starken personalen Bindungen, wird nicht dirigiert, sondern behutsam beraten und mit Impulsen versehen. Sie gestaltet sich sehr profan und unsakral. Schon bald entfaltet sich ein gewisser »Ritus« gruppeneigener Festlichkeit. Hier liegt ein Ansatzpunkt für eine gruppengemäße Eucharistiefeier. Diese darf nicht »angesetzt« sein, sondern muß in langer, behutsamer Vorbereitung wachsen – gleichsam als Kulmination des Selbsterlebens und der Selbstdarstellung der Gruppe. Daraus ergibt sich natürlich, daß man die Häufigkeit der Eucharistiefeiern nicht im Sinne des kirchlichen Sonntagsgebotes fixieren kann.

b) Einen eigenen Typus von Kirche wird die Studentengemeinde darstellen. Der Student lebt aufgrund folgender Tatsachen in einer besonderen und unvergleichlichen Situation: Einmal hat er in die geistigen Strömungen und Auseinandersetzungen Einblick wie kaum jemand sonst. Seine Beschäftigung mit verschiedenen Fächern oder Fachrichtungen verschafft einen Horizont, der auch von Hochschullehrern selten erreicht wird. Zum anderen ist der Student noch nicht erwerbsmäßig in einen Berufsapparat eingegliedert. So ist er dem System gegenüber wesentlich unbefangener als ein lohnabhängiger Bürger.

Dadurch ist der Student vor allem auch für das kirchliche Experiment disponiert. Studentengemeinden sind heute schon weithin Experimentierfelder für Liturgie und Pastoral. Nur ist es zuwenig, wenn man das gerade noch toleriert, vielmehr sollten die Studentengemeinden ausdrücklich als Zentren des Experiments gefördert werden. Man könnte darin eine charismatische Funktion im Dienst der Gesamtkirche sehen.

c) Die numerische und territoriale Großgemeinde muß in *kategoriale Kleingemeinden* aufgelöst werden. Diese Kleingemeinden sollen mit nebenberuflichen Priestern arbeiten. Dies hätte so manchen Vorteil: dieser Priester wäre vom Stand seiner Mitgläubigen und nicht Repräsentant eines anachronistischen klerikalen Standes; er könnte mit vielen in beruflicher Solidarität leben; das kirchliche Angebot käme nicht von einem dafür bezahlten Amtsträger, der »ja so reden muß«. Es bestünde eine Chance, daß Gottesdienst und Alltag wieder zusammenfinden, und das sakrale Getto aufgelöst wird. Ein hauptamtlicher Pfarrer oder – bei größeren Einheiten – ein Bischof (ohne kurialen Apparat) könnte als Koordinierungs- und Impulsinstanz fungieren. Für solche Gemeinden ließen sich leicht demokratische Modelle entwickeln.

d) Schließlich braucht die Kirche unserer Zeit auch ein *Modell* für die Glaubensstufe der sogenannten Fernstehenden. Dieser Glaubensstufe entspricht ein eucharistiefreies Christentum, das dem der Katechumenen von einst vergleichbar ist, die ja immer zur Kirche gezählt wurden! Diesen Menschen den von der Gesamtkirche geschuldeten Dienst zu leisten, wird nur durch den Freizeitpriester gelingen, der aus ihrer sozialen Mitte kommt und nicht von außen aufgepfropft ist.

Henk van Zoelen, Nijmegen:

Die dritte und vierte Frage stehen in engstem Zusammenhang. Ganz global kann man sagen, daß die Kirche sich selbst seit dem II. Vatikanischen Konzil als Kirche für die Welt versteht. Dieser Dienstcharakter der Kirche bedeutet, wenigstens der Intention nach, ein Ausbruch der Kirche aus rein innerkirchlichen Problemen, ein Ausbruch des Glaubens aus einer gewissen privaten Innerlichkeit zu gesellschaftspolitischer Praxis. Die Kirche ist ein Teil der Gesellschaft, ohne sich kritiklos mit der vorhandenen Gesellschaft zu identifizieren.

Die Kirche hat die ständige Aufgabe, jede »deutliche« und »endgültige« Konzeption zu zerstören, weil eine solche Konzeption eben in ihrer Geschlossenheit für den Menschen freiheitsgefährdend wird. Daher muß die Kirche Gruppen und Institutionen schaffen, die diese negative Kritik tatsächlich ausüben können.

KSG Münster:

Theologisch (in Richtung auf die Sakramentsproblematik) steht einer demokratischen Verfassung der Kirche nichts im Wege, darüber hinaus ist es denkbar, daß das Wesen inhaltlicher Demokratie (Befreiung des Menschen) gerade einer entscheidenden Forderung Christi entspricht. Wir stellen daher das Modell einer demokratischen Gemeindeordnung vor, das analog auf größere Einheiten (z. B. Diözesen) übertragen werden sollte:

Entwurf einer Gemeindeordnung:

Zur Gemeinde gehört jeder, der sich entschieden hat, in ihr als katholischer Christ zu leben. Die Entscheidung dokumentiert sich in der Taufe, bzw. im bewußten Eintritt in die Gemeinde. Sie verwirklicht sich in der Mitarbeit innerhalb der Gemeinde, im Mitfeiern der Sakramente, in der Übernahme von Seelsorge, im Dienst an der Gesellschaft.

Alle Glieder der Gemeinde haben gleiche Rechte und Pflichten, unbeschadet einer Aufgabenverteilung. Die Gemeinde versammelt sich zur Feier der Eucharistie (Buße, Ehe, ...) als Zeichen ihrer Einheit, sie nimmt in der Gemeindeversammlung alle wesentlichen Entscheidungen vor.

Die Gemeindeversammlung wählt den Gemeinderat, jedes Mitglied kann jederzeit abgewählt werden. Außerdem wählt und entläßt sie Priester und Diakone und nimmt ihr allgemeines Entscheidungsrecht wahr, insbesondere das politische Mandat der Gemeinde.

Der Gemeinderat leitet die Gemeinde, er wählt sich einen Vorsitzenden. Priester und Diakone gehören ihm als geborene Mitglieder an. Er organisiert die Verwaltung der Gemeinde, verteilt Aufträge und entscheidet über den Einsatz der Priester und Diakone sowie über die konkreten Fragen von Seelsorge und Feier der Sakramente.

Außerdem hat er für die Verbindung zu anderen Gemeinden und für die Koordination mit dem Diözesanrat zu sorgen.

Seelsorge wird verstanden als Verwirklichung der Christlichkeit in allen inner- und außergemeindlichen Lebensbereichen. Als Sache der Gemeinde wird sie von Gemeindeversammlung und -rat bestimmt, als Sache des Amtes von den spezifischen Aufgaben der Amtsträger mitkonstituiert.

Darüber hinaus ist sie jedem Gemeindemitglied für seine Situation und seinen Lebenskreis aufgetragen. Sie wird so zum Dienst der Gemeinde an der Gesellschaft.

Ziel der Gemeinde ist die Verwirklichung des Heiles in der gemeinsamen Feier der Sakramente, der Brüderlichkeit in ihr und ihre Zeichenhaftigkeit für die Welt.

Eine so verfaßte Kirche kann ohne Zweifel ihre anstößige autoritäre Verfestigung abstreifen. Sie erhält damit außerdem größere Glaubwürdigkeit; eine wesentliche

Ursache des zeitlichen Zurückseins wird aufgehoben. Zu dieser Aufhebung gehört freilich auch eine neue Reflexion der Praxis (z. B. des Priesteramtes) und des Glaubens (vor allem der Moral) durch eine aufklärerische und befreiende Theologie, die zuerst nach dem Christusbedürfnis des heutigen Menschen und seinen Erfüllungsmöglichkeiten fragt, nicht nach der Rettung traditioneller Formen – der Inhalt des Christlichen muß für heute zukunftsgerichtet ausgesagt werden. (Vgl. entsprechende Ansätze bei J. B. Metz.)

KSJ Linz:

Die Kirche der Zukunft wird vor allem durch die Mitentscheidung der mündigen Mitglieder sowie durch eine größere Zahl von verschiedenen Diensten gekennzeichnet sein. Es müßten Modelle von Wahlen und ähnlichen Mitbestimmungsmechanismen gefunden und experimentiert werden (z. B. wäre eine Bischofswahl heute ohne weiteres schon durchführbar). Weiter müßte eine Entflechtung der Kompetenzen eintreten, die bisher alle beim ›Amt‹ (im gegenwärtigen Wortverständnis) konzentriert waren. Hinweise dafür könnte z. B. die paulinische Gemeindeordnung liefern. So müßten die auch heute schon als ›Laienapostolat‹ bezeichneten und kirchenrechtlich nicht vorgesehenen (bzw. nicht verankerten) Dienste durchaus auch als offizielle Vollzüge der Kirche und somit als Dienstamt angesehen werden (in Zuordnung zum Leitungsamt). Durch die verschiedenen Dienste, die von mehreren Gemeindegliedern ausgeübt werden, käme es zu einer echten kollegialen Kirchenordnung, was zur Folge hätte, daß das Leitungsamt nicht mehr – wie bisher – als eigener Stand angesehen würde, sondern als ein spezieller Dienst in der Gemeinde.

Die Zusammenfassung der verschiedenen Dienste müßte in einem ›Seelsorgerat‹ geschehen, in dem der Gemeindeführer den Vorsitz führt, im übrigen aber demokratische Beschlüsse gefaßt werden. Natürlich müßte es für bestimmte Gruppen (auch für den Pfarrer) die Möglichkeit eines ›Instanzenweges‹ über regionale bzw. diözesane Pastoralräte geben.

Dasselbe Konzept könnte auch für kategorielle (Personal-)Gemeinden gelten (Hochschulgemeinden, Betriebsgemeinden usw.), die in jeder Hinsicht den territorialen (Pfarr-)Gemeinden gleichgestellt werden müßten.

Besonders bei Territorialgemeinden sollten Substrukturen (Wohn-, Hausgemeinden usw.) mit einem gewissen Bereich der Eigenverantwortung nicht nur zugelassen, sondern gefördert werden.

Helmut Grieb, Fohnsdorf:

Ich möchte mich auf ein Modell beschränken, das Modell einer Kirche innerhalb der europäisch-demokratischen

Gesellschaft. Ich betone jedoch ausdrücklich, daß es nicht das einzig mögliche ist, sofern man die gesamte Welt im Auge hat.

In einer demokratischen Gesellschaft muß auch die Verfassung der Kirche demokratische Strukturen besitzen. Sie darf also nicht von oben nach unten, sondern muß von unten nach oben organisiert sein. Grundsätzlich sind alle Amtsträger auf allen Stufen auf Zeit zu wählen. Die Amtsträger erscheinen damit nicht als Menschen anderer Qualität, sondern lediglich als Menschen einer bestimmten, zeitlich begrenzten und in ihrem Inhalt genau umschriebenen Funktion. Auf lokaler Ebene geschieht die Wahl des Leiters der Gemeindeversammlung, der Verkünder des Evangeliums und der verwaltungstechnischen Gemeindeleiter jeweils in der Gemeindeversammlung, wobei die oben genannten Funktionen und alle anderen, die noch benötigt werden, auf möglichst viele Personen zu verteilen sind und jeder, der sich um eine Funktion bewirbt, seine Qualifikation für genau diese Funktion nachzuweisen hat.

Eine Teilung der Gewalten in Legislative, Exekutive und Jurisdiktion ist unabdingbare Forderung, wobei die Legislative von der Gemeindeversammlung wahrzunehmen ist, die Exekutive von den gewählten Amtsträgern, die damit nicht über der Gemeindeversammlung stehen, sondern ihre Ausführungsorgane sind, und die Jurisdiktion von eigens dafür gewählten Gremien.

Auf überlokaler Ebene geht die Funktion der Gemeindeversammlung über an eine Versammlung gewählter Vertreter der einzelnen Gemeindeversammlungen.

Die Aufgaben der Gottesdienstleitung, der Verkündigung und der Sakramentenspendung wären innerhalb einer so strukturierten Kirche in der Regel von ehrenamtlichen Amtsträgern wahrzunehmen, deren Zeugnis dadurch erst glaubwürdig würde. Die verwaltungstechnischen Funktionen wären auf überregionaler Ebene in der Hauptsache von hauptamtlichen Kräften wahrzunehmen.

A. Geraedts, Nijmegen:

Dazu wäre notwendig:

- a) Beendigung des moralischen Zwangs, der mit dem Hinweis auf ›göttliche Sanktionen‹ die unbedingt zu fordernde Freiheit jedes Individuums bezüglich seines Verhaltens zu Religion und Kirche einschränkt.
- b) Beseitigung aller volkskirchlichen Restbestände, wie: die territoriale Pfarrgemeinde, die traditionellen Hausbesuche, der herkömmliche Religionsunterricht usw.
- c) Ein prophetisch inspirierter Gemeindeleiter oder besser ein Team von ›Vorstehern‹. Priester – im traditionellen Sinn – scheinen mir hier nicht notwendig zu sein. Ausschlaggebend ist zuerst authentische Religiosität.

d) Ein dialogisches Verhältnis zwischen Gemeindeführern und Gemeinde. Diese Forderung gilt für alle Bereiche der Seelsorge. Es gibt für den Gemeindeführer kein eigenes, abgegrenztes Betätigungsfeld, über das er autoritativ zu verfügen hätte.

e) Die regelmäßige Zusammenkunft der Christen in einer ›Hausgemeinschaft‹. Sie sollten sich mindestens zweimal im Monat in kleinen Gruppen zu Gespräch und Besinnung über bestimmte Themen treffen und gemeinsam versuchen, anhand des Evangeliums ›Richtlinien‹ für ihr eigenes Leben und das Leben der Gemeinde zu erarbeiten.

f) Der Gefahr der Introvertiertheit muß man in ständigem Suchen nach neuen Formen des Engagements an der Welt begegnen, das z. B. in neuen Projekten der Entwicklungshilfe, aber u. U. auch in Demonstrationen und Protesten gegen unmenschliche Systeme und Verhältnisse bestehen kann.

g) Die ›Kirche der Einladung‹ feiert jede Woche einmal und im Notfall zweimal das eucharistische Opfer. Dabei darf es keine liturgischen Verhaltensregeln geben. Nur eines ist wichtig: daß man die Wirklichkeit Christi vergegenwärtigt.

h) Diese Kirche ist mit allen anderen Kirchen in Liebe verbunden. Diese Verbundenheit äußert sich in gemeinsamen sozialen Aktionen, aber auch in einem gemeinsamen Bemühen um die Beantwortung existentiell wichtiger Fragen (eine Art ›Weltrat der Kirchen‹). Der Papst ist der Vorsitzende dieser Gemeinschaft. Er berät die Gemeinden, statt nur zu moralisieren. Der Papst ist also Zentrum der Einheit durch sein persönliches Bemühen um das Verhältnis der Christengemeinden zueinander und durch seine Sorge um die Probleme der Menschheit, zu deren Lösung die Christenheit einen positiven Beitrag liefern will.

IV. Kirche und Gesellschaft

4. Welche Chancen und Aufgaben sehen Sie für die Kirche in der Gesellschaft?

Alois Rastl, Wien:

Aufgaben der Kirche: ein Beispiel dafür zu geben, daß Beten möglich ist. Im Vertrauen auf die humanistischen Freunde in aller Welt (und in dauernder Zusammenarbeit mit ihnen) müßten vor allem die Theologen – die Prediger, Katecheten und Schriftsteller – sehr gelassen die Volkswirtschaft, die Sozialrevolution, die Gruppen- und Einzelpsychologie und die Soziologie den zuständigen Fachleuten überlassen. Es soll uns trösten, daß es überraschend viel Idealisten auf diesen Gebieten gibt, deren Vorstellungen nicht so weit von dem entfernt sind, was die Christen oft sehr hilflos zu formulieren versuchen. Theologen sollen sich nicht dauernd dafür

entschuldigen, daß sie keine Soziologen oder Volkswirtschaftler sind. Die Verbrüderung mit den Marxisten soll die Christen mit dem Bewußtsein beglücken, daß die gesellschaftlichen Stoßtrupps auf der eigenen Seite ständig im Einsatz stehen – eine starke Flanke, die verlässlich ihren Dienst tut. Die Christen selbst jedoch sind nun einmal Weltenträumer, Psalmodierer, Leute, die zwecklos in Klosterhöfen Kreise ziehen. Geduldige Ausharrer, die mitten im Überschallzeitalter an der Monotonie von Choralen Gefallen finden. Musiker Gottes, die nicht weniger wie der Ästhet im Konzert, in wortloser Andacht einer Melodie nachsinnen. Bekenner eines Geheimnisses dort, wo alles sich zu erklären scheint. Verweis auf eine Verheißung, die kein Fortschritt vorwegnimmt. Spielende Kinder, wo sich sonst alles auf die Ernsthaftigkeit des Zweckdenkens versteift. Seltsame Käuze, die nicht ablassen, in einem Stück Brot die geheimnisvolle Anwesenheit ihres Herrn zu bestaunen ...

Mut zur vertikalen Theologie, sonst müssen wir in die asiatische Philosophie ausweichen!

KSJ Mürrzuschlag:

Eine Kirche als Machtfaktor kann keine Zukunft haben. Eine Kirche, die sich als Polizist bürgerlicher Scheinmoral und Zuchtanstalt fügsamer Untertanen mißbrauchen läßt, wird zunehmend als unglaublich entlarvt werden. Wohl aber haben die Kirchen eine Chance und Aufgabe, wenn sie zu Trägern gesellschaftsrelevanter Impulse werden. Das ist keine neue ›Masche‹, um noch einmal zu überleben, sondern einfach die wiedergewonnene Dimension geschichtlichen Kircheseins.

Dies würde konkret bedeuten:

1. Die Kirche hat sich für die Schwachen, Unterdrückten, Verfolgten, Diskriminierten einzusetzen. Jeder Unterdrücker muß deutlich erfahren, daß er nicht mehr im Schatten der Kirche segeln kann, sondern mit scharfem Widerstand zu rechnen hat.
2. Einsatz gegen jede Diktatur – rechte, linke, religiöse.
3. Einsatz für die Entwicklungshilfe nach zwei Richtungen: Erstens: Ausbildung und Entsendung von Entwicklungshelfern. Zweitens – und letztlich ausschlaggebend – Meinungsbildung unter den Christen der reichen Länder. Reife Christen dürften keinem Wahlwerber die Frage nach einem Konzept für die 2/3-Welt ersparen. Bei negativer Antwort könnte sich auch eine Partei des ›großen C‹ für manche Christen disqualifizieren.
4. Die Kirche hat Vorkämpferin für Demokratisierung in allen Bereichen zu sein, sie muß die schöpferische Begabung freikämpfen und sie vor den Übergriffen der Apparate jeglicher Provenienz schützen.
5. Mitarbeit am Prozeß der Säkularisierung. Wir müssen der Welt ihre Autonomie zurückgeben und aus dem

weltlichen Leben selbst die Hinweise auf das Mysterium gewinnen; sonst müssen wir zugeben, daß das Christentum wie jede andere Weltinterpretation Ideologie und Überbau ist.

6. Die Kirche als Vermittlerin und Friedensstifterin.

Henk van Zoelen, Nijmegen:

1. Die personale Freiheit in ihrer Totalität voll und ganz anzuerkennen muß als eine der wesentlichsten Aufgaben der Kirche gesehen werden. Die Menschen dürfen von der Kirche nicht mehr zu Unmündigen degradiert werden; in der Verkündigung muß sie in der Sprache des heutigen Menschen mit ihm sprechen und seine Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nehmen; sie darf keine verpflichtenden Verhaltensnormen aufstellen, sondern sie wird Hinweise oder Ratschläge geben, ohne dabei eine freie Gewissensentscheidung vorwegzunehmen.

2. Der Verzicht auf alle Machtpositionen und Machtstrukturen außerhalb und innerhalb ihrer Institution würde ihr die Freiheit zu einem menschlichen und so auch christlichen Handeln wieder geben. Die Kirche sollte sich aus jeder engen Verflechtung mit einem gesellschaftlichen, wirtschaftlichen oder sozialen System lösen; sie muß für die Armen eintreten, ihre inquisitorischen Einrichtungen abbauen und auf Repressionen verzichten; sie sollte endlich die personale Entscheidung anerkennen; auf Privilegien und allerlei Begünstigungen durch den Staat verzichten, sich auf Armut und Gewaltlosigkeit besinnen.

3. Die Solidarität mit den Armen und Unterdrückten! Sie erfordert eine wirksame Liebe ohne Diskriminierung, ein gemeinsames Engagement mit den Armen, Entrechteten und Unterdrückten in ihrem Kampf um Gerechtigkeit, Freiheit, Wohlstand und Fortschritt; Engagement für jeden Menschen ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Nationalität, das ein wirklich menschenwürdiges Leben schafft.

4. Die Überwindung der Gegensätze zwischen Realität und Utopie, Theorie und Praxis, Einheit und Vereinseitigung, Relativitätssetzung und Absolutsetzung. Durch die Überwindung würde ein neuer Dynamismus freigesetzt; die dialektische Spannung von prophetischer und rationaler Erwartung wird die Möglichkeitsbedingung für unser geschichtliches Handeln sein, denn sie radikalisiert den sozialen Einsatz und relativiert gleichzeitig jede schon verwirklichte Ordnung.

5. Strukturveränderung als konkret geschichtliches Handeln: Sie könnte dazu beitragen, daß die Bedingungen für eine menschenwürdigere Existenz geschaffen werden. Starres, bloß auf Erhaltung ausgerichtetes Handeln ist Unrecht, wenn nicht sogar Verbrechen. Verlangt ist eine radikale Offenheit für das Menschliche, für jeden sozia-

len und geistigen Wandel, für jede Kritik und für ein ständiges Bemühen um Versöhnung.

6. Der Dialog mit den Marxisten und Atheisten und das Gespräch mit anderen Wissenschaften ist für das Problem der Wahrheitsfindung unerlässlich. Er zwingt zu einem ständigen Ausbrechen aus Systemen, Denkkategorien und Ideologien und zur ständigen Neubesinnung und Kritik an dem was aufgebbar ist und was als unaufgebbar erscheint und sich im Anspruch des Besseren als Hilfe erweisen muß.

KSG Münster:

Den Verfassern erscheinen bloße Visionen der Zukunft unnötig. Jedoch glauben wir, im Sinne einer ›konkreten Utopie‹ einige Chancen und Aufgaben zukünftiger Kirche angeben zu können.

Aus dem Gedanken der Demokratisierung, der Aufklärung und der Effektivitätserhöhung ergibt sich unmittelbar, daß die Kirche glaubwürdiger, christlicher wird und damit fähig, permanent für die Befreiung und Humanisierung der menschlichen Gesellschaft nach dem Willen Gottes zu arbeiten.

Diese Arbeit ist ihre Chance und Aufgabe: Die Verwirklichung des Doppelgebotes der Liebe.

Die Arbeit muß bestimmt sein vom unaufgebbaren Willen, den Menschen zu dienen. Daher kann sie hier nicht im einzelnen konkret angegeben werden, sie wird von den Erfordernissen der jeweiligen Situation bestimmt werden müssen.

Eric Brauns, Paris:

Die institutionelle Kirche muß sich entschieden jeder politischen Stellungnahme enthalten (national und international), um den Gläubigen das Maximum an Freiheit in ihrer politischen Stellungnahme zu gewähren. Die römische Kirche hat nicht alle ihre Mitglieder in einem bestimmten Sinn zu verpflichten angesichts der unendlichen Vielfalt der Situationen. Die einzige Stellung, die sie zu beziehen hat, steht über dem Politischen: sie hat vom Heil zu sprechen und von dem, was Gott für die Menschen will, damit jeder Gläubige mit seiner Ortsgemeinde und mit seinen Mitteln dieses Heil verwirkliche. ›*Populorum progressio*‹ liegt auf dieser beschriebenen Linie. Was die eigentliche Arbeit der Kirche in der Gesellschaft betrifft, so ist es gewiß ihre Pflicht, den Menschen zu dienen und das Wort zu verkünden. Das aber müssen die Ortsgemeinschaften mit allen ihren Mitgliedern auf eine wirksame Weise tun. In diesem Sinn sind die großen caritativen Institutionen aufzuheben, da sie ein Doppel der gesellschaftlichen Institutionen sind und jene, die darin arbeiten, von den übrigen scheiden. Dieser Dienst an den Menschen ist keine konfessionelle Einrichtung.

Die Kirche wird ihrem Auftrag nicht gerecht, wenn sie den Menschen auf ein besseres Jenseits vertröstet (was beim Hinweis auf ihre »eentlichen« Aufgaben immer – implizit oder explizit – mitgemeint ist) oder nur in Lebenssituationen präsent ist, in denen der Mensch keinen anderen Ausweg mehr kennt (Leid, Tod).

Wenn also das Heil nicht etwas ist, das in einem (noch nicht begonnenen) Jenseits liegt, sondern bereits im Diesseits (durch unsere Arbeit und Politik) Gestalt gewinnen soll, so kann die Aufgabe der Kirche in dieser Beziehung nur eine politische sein; nämlich die Veränderung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse auf die Utopie des Reiches Gottes hin. Diese Aufgabe muß von der Kirche je konkret wahrgenommen werden: sie wird in Südamerika andere Methoden erfordern als in Mitteleuropa und in der studentischen Kirche wieder andere als in der bäuerlichen. Doch überall gilt: die bestehende Wirklichkeit darf nicht mit dem »Reich« identifiziert werden (daher muß nichts Bestehendes so sein); die Kirche ist grundsätzlich mit den Armen der Zeit, den Unterdrückten, Entrechteten solidarisch; die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern »sie lebt von der Proklamation der eigenen Vorläufigkeit« (J. B. Metz), sie steht im Dienst der Menschen im Hinblick auf eine heile Welt. Die Kirche muß so vor jeder Verabsolutierung eines innerweltlich erreichten oder noch zu erreichenden Standpunktes warnen, sie ist also prinzipiell *ideologiekritisch* (auch in bezug auf sich selbst).

Das enthebt sie jedoch nicht der Verantwortung, selbst *politische Aktionsmodelle* zu entwickeln und zu praktizieren in Solidarität mit »allen Menschen guten Willens«.

Heute könnten solche Modelle in folgenden Bereichen sehr bedeutsam sein.

Weltfriede: Die Selbstrechtfertigung durch die scholastische Theorie vom »gerechten Krieg« muß endgültig aufgegeben werden zugunsten neuer Friedensstrategien und -modelle (Friedensdienste, Völkerverständigung, objektive Information über andere Völker, auf Veränderung ökonomischer und politischer Strukturen abzielende Entwicklungshilfe ...).

Dritte Welt: Es darf nicht mehr darum gehen, die Armen nur zu trösten, sondern ihnen in erster Linie zu ihrem Recht, zu ihrer Emanzipation zu verhelfen. Hier müßte die Kirche die internationale Entwicklungshilfe als Ausdruck der *universalen Brüderlichkeit* weiter verstärken. In den betroffenen Ländern darf die Kirche nicht mehr länger als Verbündete der Macht, der Besitzenden, erscheinen, sondern als echter Anwalt der Entrechteten, Besitzlosen. Nach Möglichkeiten der Solidarisierung mit revolutionären Bewegungen muß gesucht werden, wobei es im konkreten Fall durchaus Auftrag der Kirche sein

kann, selbst Revolutionsmodelle (bei Ausschließung oder zumindest Minimalisierung physischer Gewalt) zu entwickeln und zu praktizieren.

Ähnliches könnte in bezug auf das Rassenproblem und andere internationale Fragen gesagt werden.

Doch für die Kirche in unseren Breiten gibt es auch Möglichkeiten gesellschaftlichen Engagements. Die Fragen der Demokratisierung in allen Bereichen sind z. B. durchaus Anliegen, die von kirchlichen Aktionsgruppen als Realisation des Kircheseins angesehen werden können. Wie sollte z. B. Kirche an der Hochschule anders bestehen können als in der Solidarisierung mit den Forderungen der Studenten und im Schutz der Minderheiten? Es gibt keine unkonkrete Kirche, die in einem Bereich in Distanz zu den jeweiligen Fragen existieren könnte.

Die Chance der Kirche bestünde vor allem auch darin, das *Bewußtsein* ihrer Glieder so zu bilden, daß sie die konkreten (>weltlichen<) Fragen als die ihren erkennen, die sie nicht neben ihrem Kirchesein *auch noch* zu lösen haben, sondern in deren konkreter Lösung, im >weltlichen< (politischen) Engagement, sich ihr Kirchesein realisiert.

Die Glaubwürdigkeit der Kirche kann nur in einer Einheit von Theorie und Praxis, von *Theologie und Politik* gegeben sein (wobei Politik nicht als >Parteipolitik<, sondern im Sinne einer >politischen Theologie< – z. B. bei J. B. Metz – verstanden sein will).

Helmut Grieb, Fohnsdorf:

In der momentanen Struktur keine. Grundsätzlich: die Aufgabe, der Gesellschaft durch die Art des Zusammenlebens der Christen miteinander die Prophetie der Brüderlichkeit und durch das Verhalten der Christen zu allen anderen Menschen die Prophetie der Solidarität Gottes mit der Welt zu leisten. Damit verbunden wäre eine eminent gesellschaftskritische Funktion der Kirche. Zur gleichen Zeit müßte die Kirche ein Ort der Integration sein, auf dem sich die Menschen guten Willens, unbeschadet ihrer Weltanschauung usw. zu gemeinsamem Gespräch und gemeinsamer Aktion treffen können.

Gruppe Josef Gracher, Graz:

Es geht darum, die Welt zu >vermenschlichen<, sei es durch Engagement an sozialen Problemen oder sei es durch die bewußte Beschäftigung mit dem einzelnen – sprich Seelsorge. Es geht darum, der Welt Gott zu zeigen und sie auf Christus aufmerksam zu machen. All das ist nur möglich, wenn die Kirche keine Angst vor der Zukunft hat, wenn sie sich in ihren Bemühungen nicht auf einzelne Gesellschaftsschichten beschränkt, wenn sie das tut, was Johannes unter >aggiornamento< verstanden hat.

Es gilt, wieder eine Sprache zu reden, die alle verstehen, ein Leben zu leben, das mit Recht »Salz der Erde« genannt werden kann. Nicht in einem blinden Konformismus, mit dem alles angenommen wird, sondern in einer selbstkritischen, eigenwilligen, ja eventuell radikalen Haltung sehe ich eine Chance für die Kirche, mit der heutigen Gesellschaft in eine wechselseitige Beziehung zu kommen. Die Kirche muß die verschütteten Zugänge zur Gesellschaft freilegen, indem sie versucht, Strukturen und Formen zu finden, die dem einzelnen und auch den Gesellschaftsgruppen entsprechen.

A. Geraedts, Nijmegen:

Die vornehmste Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft scheint mir zu sein, daß die Kirche aufgrund ihres religiösen Verständnisses des Lebens gesellschaftliche Entwicklungen kritisch verfolgt und immer da protestiert, wo und wann Menschen manipuliert werden. Die Kirche kann nur dann glaubhaft Freiheit predigen, wenn sie selbst gegen jede Struktur protestiert, in der diese Freiheit verleugnet wird (Marcuse!).

V. »Gottesdienst«

5. Wie müßte der »Gottesdienst« einer zukünftigen Gemeinde aussehen?

KSG Graz:

Der Vergleich mit dem Abendmahl Christi macht deutlich, daß die Feier der Eucharistie nicht zu einem bloß formalistischen Treffen mit schwerverständlichen Symbolen absinken darf.

Form und Rahmen müssen der Gruppengröße und der Eigenart der feiernden Gruppe (Familienrunde, Freundeskreis, Berufsgruppen, Sportrunden usw.) angepaßt sein. Arten von Gottesdiensten: Wortgottesdienst mit breitem Raum für Gespräch und mit profanen Texten zur Meditation; Mahlfeiern vor allem in überschaubaren Kreisen mit einem Schrifttext in Form einer Tischlesung (entmagisiert, ohne steife Bewegungen und ehrfürchtiges Geflüster); Besinnungsstunden ähnlich den versuchten Bußgottesdiensten. Eine größere, seltener zusammen-treffende Gemeinschaft wird natürlich auch straffere, aber doch allgemein verständliche und menschliche (nicht magische) Formen brauchen.

KSJ Müzzzuschlag:

Man kann zwar weiterhin ganz allgemein vom Gottesdienst der Kirche sprechen – sofern man darunter den Dienst am Menschen zu verstehen bereit ist. Hat man aber einmal eine Pluralität der Kirchenmodelle akzeptiert, dann gelangt man folgerichtig auch zu einer Pluralität der Gottesdienstmodelle. Kinder, Jugendliche und Erwachsene werden ihren je eigentümlichen Gottesdienst

brauchen; aber auch die verschiedenen kulturellen und soziologischen Strukturen müssen in diese Möglichkeiten einbezogen werden. Es würde zu weit führen, einzelne Modelle im Detail durchzuführen, doch thesenhaft sei festgehalten:

a) Die Liturgie ist für den Menschen da. Deshalb wird eine weltweit einheitlich gesetzte Norm immer problematisch bleiben und ihr pastorales Ziel verfehlen.

b) Die Feier des Gottesdienstes ist weitestgehend zu entsakralisieren; je kleiner die Gemeinde ist, desto profaner kann der Eucharistievollzug werden. Hier genügt nicht eine Reduktion des kultischen Apparats; Kleidung und Gerät sind vielmehr durch den Stil profanen Feierns vorgegeben.

c) Es kann nicht genügen, die lateinischen Texte der römischen Liturgie in die jeweilige Landessprache zu übersetzen. Der Mensch von heute kann weder antikes Beten noch antikes Erzählen nachvollziehen. Es ist vielmehr der existentielle Glaubensvorgang zu erheben, der etwa in den Strukturen biblischer Klagepsalmen sichtbar wird.

d) Mehrere Lesungen aus der Heiligen Schrift sind im Effekt weniger als *eine*. Diese aber muß in einem Gespräch über konkrete Dinge des Lebens vorbereitet werden, damit das Wort den Menschen in seiner konkreten, durch das Gespräch bewußt gemachten Wirklichkeit trifft. Ein Schlußgespräch oder auch ein Schlußwort des Priesters kann die Zentralaussage des Schrifttextes nochmals im Leben verankern.

e) In der Großgemeinde ist sorgfältig darauf zu achten, daß der ›Kommuniongang‹ nicht zum Spießruténlauf der Kommunikanten wird, wenn wenige kommunizieren; umgekehrt könnten bei einer starken Mehrheit der Kommunizierenden die Zurückbleibenden sozial diskriminiert werden. In beiden Fällen wird die Minderheit an den Rand der Gemeinschaft gedrängt. Deshalb erscheint das Weiterreichen und die Selbstbedienung aus Brotschüsseln am zweckmäßigsten.

Henk van Zoelen, Nijmegen:

Liturgiefeier und Gottesdienste sind ›schön‹. Aber kaum oder gar nicht in der Lage, gesellschaftlich oder kirchlich etwas zu ändern. Eher scheinen sie vorzeitige Versöhnung zu proklamieren, wo noch ein harter Streit gestritten werden muß. Deshalb würde ich sagen, daß Liturgie unter den heutigen gesellschaftlichen wie kirchlichen Bedingungen noch nicht möglich ist. Gottesdienst darf keine Suspension bedeuten angesichts des Streites gegen falsche Autorität, gegen Repression, gegen Unterdrückung, gegen Armut und Versklavung, in welcher Form sie sich auch manifestieren.

Gemäß der Aufhebung der Spaltung von ›Gottes- und Weltdienst‹ durch Verkündigung und Werk Jesu Christi sollte unter ›Gottesdienst‹ nicht ausschließlich ein sakralkultisches Geschehen verstanden werden, sondern das ›Leben in der Verantwortung vor Gott‹, das dem Heilsangebot Gottes in Jesus Christus entspricht und in ihm seinen Grund hat.

Dieses auf Gemeinschaft angelegte Leben hat seine Mitte in der ›Versammlung im Namen Jesu Christi‹, zu der sich all jene treffen, die an Jesus Christus glauben und die ihre Verantwortung in der Welt mit diesem Glauben begründen. Konstitutives Element solchen ›Gottesdienstes‹ ist also die Versammlung, die Koinonia der Gläubenden im Namen Jesu Christi. In diesem ›Gottesdienst‹ haben all jene Wirklichkeiten Platz, die zum Leben der Versammelten gehören. Diese Versammlung der Christen kann beschrieben werden als:

a) Kommunikations- und Informationsgeschehen. Gemeinschaft der Christen darf im ›Gottesdienst‹ nicht nur virtuell vorhanden, sondern muß real erlebt sein. Nicht die lokale Multiplikation vieler Einzelindividuen, sondern das auf realer Information beruhende gegenseitige Anteilnehmen und Helfen gehört zentral zur ›gottesdienstlichen Versammlung‹. Von hier aus wäre zu überlegen, unter welchen Bedingungen die reale Kommunikation der Teilnehmer ermöglicht wird (Größe des Kreises, Sitzordnung, Gesprächszeit und -initiative usw.).

b) Interpretation des einmaligen Zeugnisses des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus. Der Bezug zu diesem Zeugnis geschieht jeweils in ›Erinnerung‹ und ›Gedächtnis‹, wenn auch in verschiedener Form und Dichte. Aber verbal-verkündigender Bezug und sakramental-eucharistischer Bezug lassen sich nicht voneinander trennen. Im Horizont dieses Gedächtnisses des Heilshandelns Gottes in Geschichte und Gegenwart geschieht Bedenken, Interpretation der gegenwärtigen Wirklichkeit, damit der Anspruch, der durch die jeweilige Situation an den Gläubenden gestellt ist, erkannt wird. Vom ›Gedächtnis‹ her ist der Anstoß zur Interpretation gegeben, in der die Wirklichkeit hinterfragt und nicht nur als Gegebenheit hingenommen wird.

c) Transformationsvorgang, insofern das ›Material‹ der Erinnerung, das in der Schrift niedergelegte Zeugnis vom Heilshandeln Gottes für die Gegenwart ausgelegt, umgesprochen, transformiert werden muß. Dies ist die eigentliche Aufgabe der ›Verkündigung‹, die nicht in einfacher Wiedergabe biblischer Begriffe und Bilder, nicht in der einfachen Wiederholung der Formeln kirchlicher Rede geschehen kann.

d) Artikulation der Verantwortung, in der der Christ heute allgemein oder in einer bestimmten Situation steht,

in den Formen von Bitte, Dank und Lobpreis. Diese Formen dürfen aber nicht zu einer formelhaften Verselbständigung führen, in der einfach bestimmte Gebetsformulare immer wiederholt werden. »Gebet« hat die konkrete Wirklichkeit mit ihren positiven und negativen Seiten als Wirklichkeit Gottes im Blick. Lob und Dank, Bitte und Protest dürfen daher nicht formelhaft-allgemein, sondern müssen konkret und gegenwärtig sein, wenn sie auf realer Information basieren und zu bestimmter Aktion provozieren sollen.

e) Aktionsgeschehen, bzw. Planungs- und Organisationsgeschehen. Zwar wird die christliche Versammlung primär dem kommunikativen, dem verbalen verkündigenden und artikulierenden Geschehen dienen. Das schließt aber nicht aus, daß hier Planung und Organisation stattfindet, die auf konkretes Handeln abzielt, ja daß in bestimmten Fällen dieses Handeln im »Gottesdienst« selbst geschieht.

Für die Form und Gestaltung dieser zentralen christlichen Versammlung soll – neben bestimmten Vorschriften, die den öffentlichen Gemeindegottesdienst regeln – ein möglichst großer Spielraum für Initiativen »von unten« gelassen werden. In der Vielfalt der »Gottesdienste« sollten zwar die genannten Funktionen und Elemente erfüllt werden, die konkrete Gestalt, unter der sie geschehen, kann aber jenen überlassen werden, die sich – mit allem Ernst und mit aller Verpflichtung, die diesem Geschehen zukommt – heute aufgrund ihres Glaubens zur »Versammlung im Namen Jesu Christi« zusammenfinden.

KSG Münster:

Jesus kannte keine Trennung von profanem und sakralem Bereich. Daraus ergibt sich, daß der Anspruch, den das tägliche Leben stellt, in der Feier der Sakramente verwirklicht werden muß.

Das bedeutet z. B. für die Feier der Eucharistie, die Ausgangs- und Mittelpunkt christlichen Handelns sein soll: konkreter Bezug zum Alltag, Pluralität ihrer Formen. Jeder Gottesdienst sollte Anlaß zu konkretem Handeln sein. Eucharistie ist damit zu sehen 1. als die gemeinsame Feier der Gemeinde, die in einer konkreten Situation steht, 2. als tiefste Verbindung der kleinen arbeitenden Gruppe (Familie, Arbeitsteam usw.). So führt das Prinzip der Pluralität zu zwei, je nach den Bedürfnissen gestalteten, in sich wieder pluralen Weisen der Eucharistiefeier: in der Gemeindeversammlung und im kleinen Kreis. Der Anspruch der Hilfe für konkretes Handeln, den die Eucharistiefeier erfüllen soll, verwirklicht sich im Prinzip der Situationsangemessenheit und erfordert damit, daß Diskussion und aktuelle Ereignisse eingeschlossen sein müssen.

Weiterhin ist zu überlegen, daß Eucharistie als Geschenk Christi nach der Ansicht einer Gemeinde unter Umständen auch zeitweise nicht ehrlich angenommen werden kann (z. B. bei schwerem Versagen der Gemeinde). In diesem Zusammenhang soll auf die Haltung C. Torres' verwiesen werden.

Schließlich weisen wir darauf hin, daß Gemeindeversammlung und Feste durchaus den Charakter von Gottesdiensten haben können.

Eric Brauns, Paris:

Die Liturgie muß wesentlich *Gemeinschaftsliturgie* sein, d. h. sie hat nur dann einen Sinn, wenn sie vom konkreten Leben ihrer Mitglieder hergefeiert wird. Die Liturgie scheint uns zwei Bewegungen zu vereinigen: Jene der Gabe Christi an die Gläubigen (Wort und Eucharistie) und jene der Gläubigen zu Christus: das Hingabe-, Bitt- und Lobgebet. In der Vergangenheit hat man die erste Bewegung bevorzugt; die liturgische Versammlung konnte daher gestaltlos sein, anonym, ohne innere Beziehungen, weil Christus sich jedem einzelnen in dieser formlosen Masse schenkt. Dann existiert aber die Bewegung des Gebets nicht: es gibt keine Gemeinschaft, sondern nur verallgemeinerten Individualismus. Die Liturgie muß aber die bevorzugte Gelegenheit sein, bei der jedes Mitglied der Gemeinschaft ausdrücklich mit allen andern sein Leben und seine Arbeit aufopfert. Diese Zusammenlegung muß tatsächlich geschehen, damit gleichzeitig die Eucharistie zum Ort wird, wo sich die Gläubigen gegenseitig in ihren Unterschieden annehmen, statt in anonymem Nebeneinander ›Privatmessen‹ zu feiern. Andererseits wäre es wünschenswert, daß sich überall kleine Gemeinschaften von zwei oder drei Familien bildeten, die einfache Wortgottesdienste feiern. Die eucharistische Liturgie würde so ihren Feierlichkeitscharakter bewahren, und sie wäre nicht die einzige Gelegenheit, bei der Gläubige sich treffen und das Wort hören. Die Begegnung mit der Frohbotschaft und die Bemühung um Lehre und geistliches Leben müssen den Rahmen der Meßfeier weit übersteigen.

KSJ Linz:

Das Ungenügen des heutigen Gottesdienstes liegt wahrscheinlich darin, daß er einer vorwissenschaftlichen Epoche entstammt, in der er doch z. T. als etwas Magisches verstanden wurde. In diese Epoche fällt auch die Unterscheidung von Sakralem und Profanem, die dem Lebensgefühl des modernen Menschen nicht mehr entspricht (was christlich sehr positiv gedeutet werden kann, da ja in Christus die Unterscheidung von Sakralem und Profanem radikal aufgehoben wurde).

Ein Gottesdienst wird in der Zukunft nur bestehen kön-

nen, wenn er die Tatsache der Entsakralisierung ernst nimmt. In der größeren Gemeinde wird der *Wortgottesdienst* wieder mehr Bedeutung erlangen, vor allem wenn er thematisch bestimmt ist.

Als Schema eines *thematischen Wortgottesdienstes* könnte ich mir vorstellen:

1. *Information*: ein Referent spricht zu einem bestimmten Thema (z. B. Vietnamkrieg, Situation in Lateinamerika ...). Auch Filme könnten zur Information herangezogen werden.
2. *Diskussion*: je nach Raum und Gemeinde Podiumsdiskussion oder allgemeine Diskussion. Diese hat das Ziel, daß allen Gemeindemitgliedern das Thema zum persönlichen Anliegen wird. Offengebliebene Fragen oder gegensätzliche Ansichten können geklärt werden, wodurch die Information vertieft wird.
3. *Meditation*: Nachdem die Gemeindemitglieder informiert und sich ihrer Verantwortung bewußt geworden sind, ist die Möglichkeit zur privaten Besinnung und zum anschließenden gemeinsamen (thematischen) Gebet gegeben. Durch ähnliche Formen des Gottesdienstes wird erreicht, daß der Gottesdienst in Bezug zum Leben und den Problemen der Zeit steht und nicht einen von der Welt abgegrenzten Bereich darstellt.

KSG Frankfurt:

Die Sprache der Verkündigung und der Interpretation muß verständlich werden, um die zu vertretende Wahrheit offenlegen zu können; dies bedeutet Offenlegung des Zwiespalts von christlichem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Die gemeinsame Teilnahme von Christen aus unterschiedlichen sozialen Schichten am Gottesdienst sollte deshalb vom gemeinsamen Bekenntnis auch zu einem solidarischen Handeln für eine humane Gesellschaft führen. Neue Formen der Verkündigung müssen gefunden werden, damit die Gemeinde überhaupt angesprochen werden kann.

Schrifttexte, vorformulierte Gebete und Handlungsabläufe sollen dem Verständnis derer entgegenkommen, für die sie gedacht sind.

Symbolzeichen und Symbolhandlungen, die nicht mehr verstanden werden, müssen abgeschafft werden, wenn sich zeigt, daß sie auch in Zukunft nicht mehr verständlich gemacht werden können, sondern die Kette von Mißverständnissen fortsetzen.

Die Gottesdienste (Wortgottesdienst und Eucharistiefeier) müssen so gestaltet werden, daß eine Gemeinde entsteht – notfalls ad hoc; die Gemeinde nicht nur anwesend ist, sondern auch Teil des Geschehens wird.

Gruppe Josef Gracher, KSG Graz:

In der Apostelgeschichte 2, 42 lesen wir, daß die ersten Christen in der Lehre der Apostel verharreten (gemeinschaftliches Brotbrechen und Gebet).

Aus dem Brotbrechen hat sich im Laufe der Zeit ein kultisches Geschehen, ein barockes Theater, das vor der Gemeinde abrollte, entwickelt, von dem heutzutage durch Liturgiereformen Abstand zu nehmen versucht wird. Die Reformen bergen jedoch nur allzu leicht die Gefahr in sich, daß neue Formen verabsolutiert werden und so im Laufe der Zeit wieder erstarren.

Wenn ich über die Formen eines zukünftigen Gottesdienstes schreibe, so hoffe ich, daß einige Formen auch jetzt im Keime bereits vorhanden sind. Der Wortgottesdienst, in dem das Wort Gottes verkündet wird, kann an die Stelle von Frühmessen treten, sofern sie nur spärlich besucht sind und so nicht den Zweck haben, Gemeinschaft zu stiften. Er soll auch anstelle von Mai- und Segensandachten treten. Ich stelle mir vor, daß möglichst alle Teilnehmer Anteil an der Gestaltung des Wortgottesdienstes, der doch hauptsächlich Verkündigung ist, nehmen. Das läßt sich jedoch nur verwirklichen, wenn möglichst kleine Gemeinschaften diesen Gottesdienst feiern. Die Gestaltung soll frei sein, das prophetische Charisma des einzelnen soll dabei besonders berücksichtigt werden. Die Verkündigung muß sich in verständlicher Sprache mit aktuellen und brennenden Fragen beschäftigen. Der Kirchenjargon, das phrasenhafte und salbungsvolle Gebete hat hier natürlich keinen Platz mehr. In kleinen Gemeinschaften kann jeder etwas zur Gestaltung beitragen, ich denke da z. B. an Diskussionspredigten. Gebete und Gesänge sollen möglichst spontan selbständiger Beitrag der Gemeinde sein.

Die Volkskirche wird immer mehr zu einer Entscheidungskirche werden. Dies bedingt eine Änderung der Kirchenstruktur. Eucharistie wird in Zukunft am besten in kleinen Gruppen, vor allem in der Familie, gefeiert werden. Innerhalb einer gewissen Rahmenordnung wird es in Zukunft jedem Christen aufgrund seiner Taufe möglich sein, sofern er die nötige Eignung dazu hat und von der Gemeinde beauftragt ist, den Einsetzungsbericht zu verkünden und damit das Brot seiner neuen Bestimmung zuzuführen. Es ist den einzelnen Gruppen überlassen, an welchem Tag und zu welcher Zeit sie ihren Gottesdienst feiern. Kultische Handlungen, die von niemandem mehr verstanden werden, müssen auf jeden Fall vermieden werden.

A. Geraedts, Nijmegen:

- a) Zuerst müßte ›Gottesdienst‹ als ganz bewußt vollzogener Dienst am Menschen gesehen werden.
- b) Bei den Hausgemeinschaften (vgl. Frage 3) sind die

verschiedensten Formen gottesdienstlicher Feier möglich: Schriftlesung, Betrachtung, Diskussion usw., evtl. verbunden mit einer Art ›Erinnerungsmahlzeit‹. Die ›katholische‹ Form des eucharistischen Opfers läßt sich auf vielerlei Weise variieren.

c) Am Wochenende sollte man sich um die Gestaltung einer Liturgiefeier mühen, mit deren Form die Menschen sich heute identifizieren können. Die Predigt würde dabei zeitlich einen breiteren Raum beanspruchen als es jetzt noch der Fall ist. Es scheint mir wichtig, auch moderne Dichtung (Prosa und Schauspiel) in die Gestaltung der liturgischen Feier mit einzubeziehen. Auch auf Vokal- und Instrumentalmusik sollte nicht verzichtet werden; allerdings müßte die Auswahl der Texte mit äußerst kritischer Sorgfalt geschehen. (Die ›Deutsche Singmesse‹ bietet genug abschreckende Beispiele für Texte, die den Menschen heute nicht mehr zugemutet werden dürften.)

Erika Eskeröd, Graz:

Jeder Mensch braucht eine Mitte, einen zentralen Gedanken, der seinem Leben Sinn und Inhalt gibt, zu dem er zurückkehren kann, um Kraft zu sammeln. Für den Christen ist die Mitte des Lebens der unmittelbare Kontakt mit Gott: die Feier der Eucharistie. Wort und Brot Gottes sind die Fakten, die uns gegeben sind. Der Geist Gottes hilft uns das zu erkennen. Wie wir das zu erkennen vermögen, das bleibt uns überlassen. Hier kann es Pluralität im besten Sinn des Wortes geben. Die Möglichkeiten für die Feier des Gottesdienstes sollen sehr weit gespannt sein. Hier ist einzig und allein die Gemeinde maßgebend. Dem einen sind die stereotypen Kirchengebete so unerträglich, daß er sie nicht mehr hören kann – dem anderen von Kindheit an vertraut und lieb geworden, sicherer Ruhepunkt in der Hast und Hetze der Umwelt. Manche empfinden es als Blasphemie, die Kommunion in die Hand zu empfangen, anderen ist es ein Geschenk, das sie mit Freude und Dankbarkeit annehmen. Die Distanz zum Altar ist für viele Ausdruck von Ehrfurcht, andere wieder wollen als Zeichen ihrer unmittelbaren Zugehörigkeit einen Kreis um den Tisch bilden.

Laienpredigt, Predigtgespräch und Fürbitten, die spontan aus der Gemeinde kommen, brauchen Übung. Oft sind die Hemmungen zu stark. Wir werden darauf achten müssen, daß sämtliche Aussagen, die wir in den Gebeten der Eucharistiefeier machen, der Wahrheit entsprechen. Eine Gemeinde, die Texte verfaßt, die den jeweiligen Bedürfnissen angepaßt sind, wäre nur zu beglückwünschen.

Christlich oder kirchlich?

Zu einem Problem der praktischen Theologie.*

»Christliches« oder »kirchliches« Leben?

Es ist einfach eine Tatsache, daß man in der jüngsten Zeit immer sorgfältiger und absichtlicher unterscheidet zwischen »christlich« auf der einen Seite und »kirchlich« (»katholisch« bzw. »evangelisch«) auf der anderen Seite. Hinter dieser Unterscheidung steht vielfach die reflexive Behauptung, daß es eine wahre, »echte« Christlichkeit und einen wirklichen Christen »auch ohne Kirche« geben könne und faktisch gebe.

Es wäre eine Illusion, würden die Vertreter und vor allem die Prediger der Kirche meinen, eine solche Unterscheidung würde zwar »draußen in der Welt« gemacht, die Hörer der kirchlichen Predigt hätten dagegen schon durch ihre Anwesenheit entschieden, daß sie wirklich »kirchlich gesinnt« seien, daß für sie das Kirchliche *das* Christliche sei, daß ihre eigene Christlichkeit sich ausschließlich und streng nach den in der Kirche gehörten Normen vollziehe usw.

Wenn man will, ist das Problem, das hier angesprochen ist, schon damit gegeben, daß auch nach den Prinzipien einer streng-kirchlichen Verkündigung vom einzelnen Glaubenden ein »christliches Leben« und nicht ein »katholisches« oder ein »kirchliches« Leben erwartet wird. Hinter dieser Unterscheidung steht ja wohl die Meinung, daß in dem Augenblick, da es sich um das alltägliche, weltliche, alternde und tödliche Leben des Menschen handelt, nicht das »Kirchliche« oder das »Katholische« gefragt und entscheidend ist, sondern das »Christliche«. Das Problem wird aber dadurch verschärft, daß es für dieses »christliche Leben« wiederum nur kirchliche, d. h. entweder katholische oder evangelische Anleitungen gibt.

Es ist nicht zu bestreiten, daß im Bereich der Moraltheologie (oder wie immer man diesen Aufgabenbereich der Theologie richtiger benennen mag) mehr und mehr nach den Prinzipien und Imperativen eines »christlichen Lebens« im eigentlichen Sinn dieses Wortes gefragt wird.¹ Die Wahrscheinlichkeit, daß dies gelingt, ist in dem Maß groß, als man die Heilige Schrift als die Quelle allen Christentums und aller Christlichkeit befragt. Die dort gefundenen Prinzipien können mit dem besten Willen nicht als spezifisch »katholische« ausgegeben werden, wenn sie auch von den verschiedenen kirchlichen Theologien erarbeitet und vorgelegt werden. Die Zeit der kirchlichen Moraltheologien, vor allem die Zeit, da allein von den dort aufgestellten Prinzipien die Rede war, könnte also ihrem Ende zugehen und der Zeit weichen, da von den Lehrstühlen und Kanzeln eine genuin »christliche

* Auszug aus einem Beitrag des Verfassers zur Festschrift für V. Schurr »Wort und Welt« (Hrsg. v. K. RAHNER und B. HÄRING), Bergen-Enkheim 1968.

¹ Vgl. z. B. W. VAN DER MARCK, *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Düsseldorf 1967; F. BÖCKLE, *Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt*, in *Concilium* 4 (1968) 182–189.

Sittenlehre», eine ›christliche Ethik‹ vorgelegt wird, die dann als wirklich praktikable Anleitung für das immer schon geforderte ›christliche Leben‹ der einzelnen Christen dienen kann.

Wer ist ein Christ?

Wer oder was ist aber nun ein ›Christ‹? Die systematische Theologie hat darüber offensichtlich noch keine einhellige Meinung. Im Bereich der essentialen Ekklesiologie war – bedingt durch die Definition und den Aufgabenbereich dieser theologischen Disziplin – eigentlich nur nach dem ›Glieder der Kirche‹ gefragt. Daß jedes Glied der Kirche auch ein Christ genannt werden könne, war dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Weithin aber auch, daß umgekehrt jeder Christ Glied (irgend)einer Kirche sei. Wenn auch nur selten ausdrücklich bestritten wird, daß ein Christ normalerweise zu einer Kirche ›gehört‹, insofern er getauft ist und insofern er sie als seine ›Konfession‹ angibt, wenn er danach ausdrücklich gefragt wird, so bestreiten doch viele Christen, daß sie wirklich aktive, interessierte oder gar engagierte Glieder einer Kirche seien. Dies geht soweit, daß sie sich dagegen wehren, wenn man sie wiederum zu ›implizierten‹ Gliedern der Kirche machen will, indem man den Kirchen- oder den Kirchengliedschaftsbegriff ausweitert. Sie haben sich – ex supposito – von der Kirche distanziiert; sie halten Christlichkeit ohne Kirche und Kirchlichkeit für möglich; und sie sehen nicht ein, daß man ihre unkirchliche Christlichkeit nun plötzlich als eine Erscheinungsweise von Kirchlichkeit interpretieren will. Eine ähnliche, wenn auch nicht so eindeutige Resistenz ist selbst bei jenen Christen zu erwarten, die an einer gewissen Kirchlichkeit festhalten: die ab und zu im Gemeindengottesdienst erscheinen, die auf eine kirchliche Präsenz und Assistenz bei den entscheidenden Kasualien Wert legen. Sie werden weithin diese ihre ›Kirchlichkeit‹ als Folge ihrer Christlichkeit verstehen und keinesfalls umgekehrt. Es ist Rücksicht aus letztlich christlicher Gesinnung, so würden sie sagen, wenn sie die ›Kirche‹ ab und zu bei den entscheidenden Stationen ihres Lebens dabei sein lassen, wenn sie ab und zu sich einmal in der ›Kirche‹ zeigen (damit die armen Geistlichen nicht ganz so allein sind), wenn sie ihre Kinder taufen lassen. Aber schon bei der Erziehung der Kinder machen sie (wie die jüngste Erfahrung gezeigt hat) ihre alte Unterscheidung geltend: eine ›christliche‹ Erziehung, einen zumindest christlichen Rahmen für die Erziehung ihrer Kinder sehen sie als sinnvoll und vor ihrem Gewissen als vertretbar an; für eine kirchlich-konfessionelle Erziehung sehen sie aber weithin keinen Grund – wenn sie nicht gar eine Gefahr für die von ihnen angestrebte Christlichkeit ihrer selbst und ihrer Kinder darin vermuten.

Spätestens in dieser Situation ist die essentielle Ekklesiologie überfragt. Ja sie war es eigentlich schon lange vor-

her. Aus der Definition der Kirchengliedschaft und der Kirche selbst ist weder etwas auszumachen hinsichtlich der Frage: Was ist ein Christ? noch ergibt sich etwas über die aktuelle Notwendigkeit der Kirche und vor allem der aktiven Kirchlichkeit für den einzelnen Gläubigen, noch ist von dort aus verbindlich zu sagen, welche kirchlichen Institutionen, welche pastoralen Hilfen unabweisbar sind für das ›christliche Leben‹, wie es faktisch heute von einzelnen geführt wird.

Es wäre also Aufgabe der *praktischen Theologie* oder der *existentialen Ekklesiologie*, dem skizzierten Phänomen genauer nachzugehen. Denn offensichtlich handelt es sich um ein Stück der aktuell vorliegenden Situation, die auf der einen Seite von der Kirche in ihrem Vollzug nicht einfach ignoriert werden kann, die aber auf der anderen Seite einer genaueren praktisch-theologischen Analyse bedarf.² Denn die Kirche kann sich ihrerseits nicht einfach in einer trotzigen Gegenreaktion von jenen distanzieren, die sich zwar Christen nennen, mit der Kirche aber im Augenblick nichts anzufangen wissen. Ein solcher Trotz könnte sich sogar unter dem Banner der für die Zukunft geforderten ›Gemeindekirche‹, die sich von der vergangenen ›Volkskirche‹ ›befreit‹ hat, verbergen – obwohl von den Vertretern jener Gemeindekirche alles andere, nur nicht ein trotztender, orthodoxer, kirchlich-fanatistischer Rest von kirchlichen Maximalisten gemeint ist.³ Die Gefahr ist aber deutlich zu sehen, daß sich Vertreter, Amtsträger, Prediger der Kirche, gerade weil sie sich grundsätzlich als Träger, Funktionsträger der Kirche als solcher und nicht des ›Christentums‹ verstehen müssen, mehr und mehr bescheiden mit dem faktisch vorhandenen, ›zugänglichen‹, zugehörenden und mitarbeitenden ›Rest‹ – in der Meinung, ein anderes Tätigkeitsfeld, ein anderer Adressat ihrer Arbeit als das ›Kirchliche‹ und die ›Kirchlichen‹ sei eben nicht vorhanden. Die Gefahr ist vor allem solange groß, als die praktische Tätigkeit der Geistlichen immer noch vor allem als Arbeit in, für und an einer *kirchlichen Gemeinde* definiert und alle andere geistliche Tätigkeit weiterhin als Sonderfall, als außerordentliche Seelsorge, als eigentlich nicht kirchliche Arbeit angesehen wird.

Umriss der praktisch-theologischen Aufgabe

Im folgenden wollen und können wir nur die Aufgabe skizzieren, wie sie sich im Zusammenhang mit dem hier angedeuteten Problem für die praktische Theologie stellt.

² Zum hier vorausgesetzten Verständnis der praktischen Theologie und ihrer spezifischen Aufgabe vgl. H. SCHUSTER, Art. *Praktische Theologie*, in: *LThK* 8, Freiburg ²1963, 682–685; ders.: *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Freiburg 1964, 93–111.

³ Vgl. N. GREINACHER, *Soziologische Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche*, a. a. O., 415–448, bes. 444 ff.

Dabei müssen 1. die Gründe und Hintergründe bedacht werden, die zu jener prononzierten und trotzig-absichtlichen Differenzierung zwischen ›christlich‹ und ›Christ‹ einerseits und ›kirchlich‹ und ›Kirche‹ anderseits geführt haben; 2. wären nüchtern die Chancen, Grenzen und Schwierigkeiten einer möglichen Reaktion seitens der Kirche und der Theologie abzuwägen; 3. muß unvoreingenommen geprüft werden, was nun positiv, wenn auch vielleicht unthematisch und beinflusst von einer emotionalen ›Unkirchlichkeit‹ als *das* Christliche an jenem ›Christen‹ und seiner ›Christlichkeit‹ verstanden wird. Von dort aus ergeben sich 4. vielleicht einige, gewiß vorläufige und nur grobe Prinzipien für eine hier und jetzt mögliche Reaktion oder zumindest für ein bestimmtes praktisches Verhalten der Kirche gegenüber jenem Phänomen.

1. Gründe und Hintergründe

Die ›Kompetenz‹
der Kirche für das
christliche Leben

Es ist nicht zu leugnen, daß vor allem die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag den Ruf hat, sie könne und wolle in allen wirklich entscheidenden Situationen des menschlichen Lebens, bei allen Grundentscheidungen der konkreten Sittlichkeit eines konkreten Menschen – sei es nun Zeugung (mit allem, was dazu gehört), Geburt, Schule, Bildung, Freundschafts- und Partnerwahl, Ehe, Familie, Familiengröße, Beruf, Arbeit, Freiheit, Freizeit usw. usw. – ein entscheidendes Wort mitreden. Tatsächlich ist in der vergangenen Verkündigung der Kirche nicht deutlich genug geworden, daß die Kirche selbst nicht definitiv über Heil und Unheil, Sinn und Unsinn, Effektivität und Vergeblichkeit eines Menschen und eines menschlichen Lebens entscheiden kann. Ebenso wenig deutlich ist gesagt worden, daß Prinzipien, Gebote und Normen auch dann, wenn sie erfüllt und gehalten worden sind, noch lange kein sinnvolles menschliches Leben ausmachen oder auch nur einen praktischen Imperativ bieten, nach dem ein solches Leben zu führen wäre. Alle kirchlichen Anweisungen, Befehle, eingeübten Verhaltensweisen zusammen addiert ergaben nicht einfach automatisch ein ›christliches Leben‹ – selbst dann nicht, wenn man die kirchliche Beichte als Korrekturinstrument dazuzählte. Jener ›Typ‹ des kirchlichen Katholiken, der entweder ›nichts zu beichten hatte‹ oder eben gerade beichten war (was nach der kirchlichen Theologie im Endeffekt auf dasselbe hinauskam) und der dennoch unmenschlich, unausstehlich, ja unchristlich in den Augen der zivilen menschlichen Gesellschaft war, war zu häufig und zu bekannt, als daß man ihn als einen Sonderfall hätte abtun können.

Von der Freiheit des Menschen war eigentlich nur die Rede (dann aber wurde sehr präzise und meist contra reum argumentiert), wenn es darum ging, die Verantwortung für Sünde, Schuld, Laster usw. aufzuweisen. Im

Kirchliche Norm
und christlicher Alltag

Kirchlicher Glaube und christlicher Alltag

übrigen schien die je menschliche Freiheit entbehrlich, ja gefährlich; es war in jedem Fall besser, sicherer, sich an die Weisungen der Kirche zu halten und, falls solche nicht vorlagen, diese abzuwarten. Faktisch aber hat auch der Mensch einer früheren Zeit Entscheidungen treffen müssen. Wir wollen nur an den – zwar krassen – Fall erinnern, da ein normaler Mitteleuropäer mit Volksschulbildung, der »an sich« in seinem Betrieb als vernünftiger, nüchterner, und somit glaubwürdiger Mann bekannt war, vor die Frage gestellt war, »ob nun wirklich alle Kinder, die nicht getauft sind, in die Hölle kommen, weil Eva einen Apfel gestohlen hat« – damit aber eigentlich vor der Alternative stand, »seinen Glauben zu verleugnen« aber weiter als »vernünftiger« glaubwürdiger Mann und »Christ« dazustehen (weil ja im allgemeinen Verständnis dem »Christlichen« nichts so Grausames wie jene von den Kanzeln gepredigte These zugemutet und zugelastet wurde), oder trotzig auf seinem »Glauben« zu bestehen, den er nicht einmal »beweisen« konnte – und für alle Zeit lächerlich, unglaublich zu sein in einer Umwelt, die für ihn unter Umständen identisch war mit seinem Leben.

War nicht in vielen Fällen strenge, orthodoxe Kirchlichkeit ein Luxus, den sich entweder nur theologisch Gebildete (also die Geistlichen) oder Naive, die ohnehin keiner ernst nahm, oder solche leisten konnten, die unabhängig von der »Welt«, ihrer Arbeit, ihren Maßstäben ein Einkommen, einen Status und eine Beschäftigung hatten (also wiederum die Geistlichen und die Greise)? Mußte nicht jeder andere immer schon Kompromisse eingehen: weil an Werktagen, weil in der Arbeitswelt ein »kirchliches Leben« nun einfach nicht realisierbar war; weil die konkrete Entscheidung im Alltag in den von der Kirche vorgelegten Normen letzten Endes doch nicht berücksichtigt und somit ablesbar war; weil man vor allem ja nicht Theologie studiert hatte und darum weder von der letzten Verbindlichkeit der Gewissensentscheidung noch von Epikie, noch vor allem von den verschiedenen Qualifikationen eines Glaubenssatzes wußte (die den »Glauben« an Fatima, wie er faktisch von vielen Kanzeln gepredigt wurde, die theologische Relevanz eines Hirtenbriefes, einer sonntäglichen Predigt, einer aktuellen kirchenpolitischen Maßnahme usw. in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen)?

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß einerseits vom einzelnen ein »christliches Leben« gefordert war, daß aber andererseits die Normen, die angeboten wurden, kirchliche Normen waren. Dies waren sie nicht nur, insofern sie von der Kirche verkündigt wurden, sondern vor allem insofern sie empfunden wurden als Normen, die zunächst das Interesse der Kirche und erst in zweiter Linie die Interessen des einzelnen wahrten.

Kirchliche Egozentrik

Von der Relevanz und dem konstruktiven Aspekt der je menschlichen Freiheit, des je eigenen Gewissens, des Lebens in dieser Welt, der menschlichen Arbeit, der Politik, Kultur, Wissenschaft und Forschung der menschlichen Gesellschaft war – vor allem im Vergleich zu heute – doch kaum die Rede. Faktisch aber waren sie vorhanden, obwohl von seiten der Kirche geffizientlich darüber geschwiegen wurde. Der einzelne sah sich also gezwungen, das eigentlich Unbestreitbare (wie Freiheit, Gewissen, eigene Verantwortung in Welt, Gesellschaft, Politik, Kultur usw.) *gegen* eine taktische Interpretation und *gegen* ein taktisches Verschweigen durchzusetzen.

Die antikirchliche Emotion, die das ›Christliche‹ heute kennzeichnet, muß also vor allem zurückgeführt werden auf die Tatsache, daß der einzelne sich in seinem alltäglichen Leben durch die Ansprüche und Maximen der Kirche überfordert sah. Er fand sich dazu in den aktuellen Entscheidungssituationen allein und verlassen, angewiesen ausschließlich auf seine ›instinktive‹, theologisch nicht fundierte, kirchlich nicht sanktionierte Privatentscheidung, die ihm oftmals als Kompromiß vorkommen mußte, in der er aber doch hoffte, das ›Eigentliche‹, das ›Christliche‹, wenn also auch nicht das Kirchliche gewahrt und respektiert zu haben. Wenn man wollte, könnte man darum das Christliche, das sich der einzelne ›trotzdem‹ bewahrt hat, zunächst verstehen als das Resultat aus der Konfrontation der Kirchlichkeit mit der aktuellen Weltsituation des einzelnen, also als *die* weltliche Erscheinungsform von Kirchlichkeit.

2. Die grundsätzlichen Chancen und Grenzen einer Reaktion

Das ›Christliche‹, wie es von den einzelnen und der heutigen Gesellschaft faktisch verstanden wird, ist offensichtlich im Bereich des Lebens, der Realisation und nicht im Bereich der Theorien und Dogmen zu Hause. Selbstverständlich ist es möglich und wichtig, das Christliche theologisch zu bestimmen.⁴ Wollte aber einer mit Hilfe der theologischen Definition und Argumentation gegen das ›Christliche‹, so wie es – wenn auch unwissenschaftlich und vorthologisch – heute verstanden wird, angehen (wozu ja gerade die Tatsache verleitet, daß dort, wo das Christliche behauptet wird, das Wesen dieses Christlichen nur selten reflektiert worden ist), dann würde er zunächst nur den altbekannten Kampf zwischen Theorie und Faktum bzw. Erfahrung heraufbeschwören und, wie die Erfahrung lehrt, in diesem Kampf unterliegen. Das Christliche ist ja, wie wir bisher festgestellt haben, zum großen Teil Protest, Resignation, Enttäuschung, die sich

⁴ Von den vielen jüngeren Arbeiten, des Autors, die in diese Richtung zielen, sei hier nur erwähnt: K. RAHNER, *Eine ›Kurzformel‹ des christlichen Glaubens*, in: *Concilium* 3 (1967) 202–207.

Das ›Christliche‹
als Faktum

aus der Erfahrung ergeben haben, daß die kirchlichen Theorien und Normen ein normales alltägliches Leben nicht zu tragen vermögen. Die oft gehörte These kirchlicher Vertreter, daß das ›Christliche‹ zwar das Eigentliche, das letztlich Intendierte sei, welches sich aber geschichtlich und gesellschaftlich ausschließlich *als* Institutionelles, also *als* katholisch oder evangelisch Kirchliches realisieren könne, bleibt gegenüber dem faktisch Christlichen immer bloß Theorie.

Das bedeutet, daß, sollte hinter jenem unreflektierten Faktum, das man das ›Christliche‹ nennt, wirklich ein Mißverständnis stehen, gegen das von der Kirche gegangen werden muß, man eine neue wahre und richtige christliche Realität, also eine neue Christlichkeit schaffen müßte. Eine solche Realisation ist selbstverständlich ihrerseits nicht ohne vorherige Reflexion, ohne Theorie und Theologie möglich. Und alle heutige Mühe der Theologie, das Christliche endlich genauer zu bestimmen, muß in diesem Licht gesehen werden. Das theologische Argument selbst aber kann weder an dem Faktum noch an dem gesellschaftlichen Gewicht jenes Christlichen, das nicht kirchlich initiiert und theologisch aufgearbeitet war, etwas ändern.

Damit ist vielleicht genauer erklärt, was wir oben schon andeuteten: daß das Christliche, so wie es sich uns heute stellt, von der Theologie zunächst einmal als Faktum akzeptiert werden muß, ehe sie es interpretiert oder gegen es argumentiert. Akzeptiert wäre jenes Faktum aber erst dann richtig, wenn es hinsichtlich seiner Gründe, seiner Motive, seiner thematischen und unthematischen Inhalte usw. genau analysiert wird. Eine solche Analyse ist gemäß dem richtigen Verständnis dieser Wissenschaft Aufgabe der praktischen Theologie. Sie würde als Endergebnis sowohl die Fragen haben, wie sie heute an die Theologie gerichtet sind (diese Fragen können unter Umständen ganz anders lauten als jene, die sich die Theologie selbst gestellt hat, und auch als jene, mit denen sie glaubte, ›gegenwartsnah‹, ›aktuell‹ oder gar ›modern‹ zu sein), aber vor allem auch die grundlegenden Prinzipien für den aktuell aufgegebenen Vollzug der Kirche im Bereich ihrer Verkündigung, ihrer Seelsorge und ihrer spezifischen Reaktionen gegenüber dem hier gemeinten Komplex.

Es wäre jedoch von vornherein falsch zu meinen, das Christliche, wie es hier skizziert ist, könne mit Hilfe der Theologie und der kirchlichen Strategie irgendwann einmal völlig in den Bereich des Kirchlichen vereinnahmt werden. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn das Christliche nach seiner (wenn auch zunächst unthematischen) Inhaltlichkeit befragt worden ist.

3. Versuch einer Analyse des ›Christlichen‹

Das Noch-Ausstehende und Gesuchte

a) Wer ›Christ‹ oder ›christlich‹ sagt, meint damit zumindest implizit, daß es für den Menschen in dieser Welt ein Noch-nicht-Gegebenes, ein wirklich Noch-Ausstehendes und somit ein wirklich Gesuchtes gibt.

Dabei macht es zunächst keinen Unterschied, ob einer ›christlich‹ in einem nicht weiter reflektierten Unterschied oder schon absichtlich-trotzig in einem gewissen Gegensatz zu ›kirchlich‹ oder ›katholisch‹ sagt. Das ›Kirchliche‹ erscheint in unserer heutigen Welt und versteht sich selbst weithin als das institutionell Gegebene, als das dogmatisch mehr oder weniger endgültig Formulierte, als das Vergleichbare. Als solches ist das Kirchliche aber nicht zugleich auch einzigartig oder absolut: es gibt das Kirchliche zumindest in den beiden bekannten Ausprägungen des Katholischen und des Evangelischen. Auf diesem Hintergrund zeichnet sich das ›Christliche‹ noch deutlicher ab als die Negation oder gar als der Protest gegen jedweden Absolutheitsanspruch des im Kirchlichen Gegebenen, des dort dogmatisch Formulierten.

Bekanntlich wird dem, der sich Christ nennt, ja dem Christlichen überhaupt, gerade jene ›Relativierung‹ der je und je innerhalb einer Kirche aufgestellten Wahrheiten und Verhaltensnormen sehr oft zum Vorwurf gemacht. Bevor man dies tut, ist jedoch genau zu prüfen, ob tatsächlich im Namen von ›Christentum‹ und ›Christlichkeit‹ an der Verbindlichkeit und Richtigkeit jedweder von Menschen formulierten Wahrheiten gezweifelt wird, oder ob lediglich die Tatsache gemeint ist, daß – wie es die Theologen ausdrücken würden – ein Dogma noch nicht Kerygma, also das hier und jetzt den hörenden Menschen betreffende Wort Gottes ist; daß eine Verhaltensnorm noch lange nicht der hier und jetzt gesuchte sittliche Imperativ bedeutet; daß nicht einfachhin jede kirchliche Predigt auch schon die glaubwürdige, überzeugende Verkündigung der allein entscheidenden, heilbringenden Solidarität Gottes mit dem Menschen ist usw.

Wir trauen uns nicht zu, das, was positiv-inhaltlich gemeint und angezielt ist, wenn ›christlich‹ gesagt wird, hier umfassend darlegen zu können. Aber es ist keine Frage, daß wirklich etwas positiv-Inhaltliches gemeint ist, wenn unter der Chiffre des Christlichen an einem institutionell noch nicht restlos Gegebenen, Genormten und also an einem noch zu Suchenden und faktisch Gesuchten festgehalten wird. Geht dies so gemeinte Christliche nicht im Letzten dahin, daß ja tatsächlich die Zukunft des Menschen und seiner Welt noch aussteht – trotz des kirchlichen Dogmas von der leibhaftigen Zukunft Gottes zum und für den Menschen; daß diese Zukunft weder (lehr-)amtlich, seelsorgerlich oder überhaupt menschlich-sittlich gemacht oder manipuliert werden

kann; daß weder diese Zukunft noch überhaupt der durch sie bedingte Sinn des menschlichen Lebens – und sei es mit noch so vielen Dogmen, Lehrsätzen und Predigten – beschreibbar und somit auskalkulierbar ist? Wenn dies aber der Fall ist, so muß man zugeben, daß dieses Christliche über *das* Katholisch-Kirchliche, wie es sich faktisch in der letzten Vergangenheit gezeigt hat und wie es nachweislich (in den Schulen, in den Katechismen, auf den Kanzeln) gelehrt wurde, hinausfragt. Die Themen ›Hoffnung‹, ›Zukunft‹, ›Bewältigung, Machbarkeit, Sinn und Ende der Welt und Menschheit‹, ›Geheimnis‹, ›christlicher Sinn der vielfältigen Religionen, Ideologien, sittlichen Systeme innerhalb der menschlichen Gesellschaft‹, usw. sind offensichtlich nicht die Themen der vergangenen kirchlichen Predigt und Katechese gewesen. Sie sind vielmehr provoziert worden von einer Christenheit, die das jeweils kirchlich Gegebene, Gelehrte, Gepredigte, Ausgewählte, Betonte nicht einfach als das unumstößlich Letzte und Umfassende akzeptieren konnte. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß jene Christenheit oder jenes Christliche, von dem wir hier handeln, in jedem Fall etwas außerhalb der Kirche(n) sei und daß solche Anstöße grundsätzlich von außen an die Kirche herangetragen würden. Es ist vielmehr zu beachten, daß das Christliche ein wirkliches Moment in und an der Kirche selbst ist, das aber weder mit ihr einfach identisch ist noch irgendwann völlig von ihr absorbiert werden könnte.

Aktuelle und subjektive Betroffenheit

b) Wer ›christlich‹ sagt, bringt damit zumindest implizit den gesamten Umfang seiner konkret-weltlichen Menschlichkeit mit ins Spiel.

Zunächst eine Vorbemerkung zu unserem Satz: Wenn davon gesprochen wird, daß mit dem Wort und der Sache des ›Christlichen‹ dies und das ›ins Spiel gebracht‹ wird, dann ist damit die lapidare und dennoch verdeckte Tatsache gemeint, daß der Mensch in jeder wirklichen Frage eigentlich (aber eben nicht immer reflex) nach sich selbst fragt und also eine Antwort nur dann eine Antwort auf *seine* Frage ist, wenn *er* selbst in dieser Antwort ›enthalten‹, d. h. wenn er von dieser Antwort betroffen ist.

So selbstverständlich dies ist, so oft ist es dennoch im Katholisch-Kirchlichen der Vergangenheit vergessen worden. Was dem ›normalen‹ Katholiken während der langjährigen Jugendkatechese, innerhalb der sonntäglichen Predigt ›zu glauben vorgelegt wurde‹, war nicht nur weithin hinsichtlich der Inhalte so, daß der Mensch als solcher nicht eigentlich davon betroffen sein konnte; vor allem jene Art von ›Glauben‹, wie er definiert und eingeübt wurde, konnte den Menschen, seine tödliche Existenz, seine mörderisch-brisante-interessante Welt, sein konkretes alltägliches Leben kaum antreffen und be-

treffen. Man begnügte sich auf seiten der Kirchen weithin mit einem einfachen Gehorsam, den man dann als (kirchentreuen) Glauben interpretierte, und der einzelne seinerseits fand sich damit ab, einerseits einen gut gelernten ›Glauben‹ zu haben, andererseits aber für sein Leben in der Welt Wahrheiten, Erfahrungen und Verhaltensprinzipien suchen und formulieren zu müssen, mit denen man ›draußen in der Welt‹ auch wirklich zurechtkam. Gerade der kirchlich und theologisch Engagierte muß um der historischen Wahrheit willen zugeben, daß innerhalb der konkreten Pastoral jene Differenz zwischen kirchlich-gehorsamem Glauben und dem menschlich-weltlich realisierbaren Evangelium als nicht sehr erheblich angesehen wurde; daß der Zusammenhang zwischen der gelehrten und geübten Moral, vor allem zwischen der faktisch geübten politischen, wirtschaftlichen Moral und dem gepredigten Glauben weithin nicht sichtbar war; daß angesichts der wachsenden Verweltlichung des menschlichen Lebens die kirchliche Predigt eher spiritualistischer als je vorher wurde.

Wer verstehen will, was heute im allgemeinen mit ›christlich‹ gemeint ist, und wer dieser Meinung gerecht werden will, darf das hier skizzierte Phänomen nicht einfach damit abtun, daß er erklärt, die mit dem ›Christlichen‹ angemeldete Frage sei zumindest implizit durch die immer schon gepredigten Glaubenswahrheiten beantwortet worden; man müsse diese Wahrheiten eben nur richtig verstehen oder richtig deuten. Die Emotion, die sich heute mit dem Begriff des Christlichen verbindet, ist ja gerade bedingt – so wollten wir aufweisen – durch das, was bisher *nur impliziert*, aber nicht ausdrücklich gemacht wurde. Was hilft dem Menschen, so würden die ›Christen‹ argumentieren, wenn die Theologie und die kirchliche Predigt von Inkarnation Gottes reden, aber nicht verständlich und glaubwürdig zu machen verstehen, was dies mit dem Menschen hier und heute zu tun hat; wenn sie von christlichen Tugenden reden, aber keinen Einfluß darauf haben, ob die Kirchen soziale Ungerechtigkeit dulden, den Krieg befürworten, Waffen segnen, Politik gegen die Freiheit einer bestimmten Bevölkerung, einer bestimmten anderen Religion, einer bestimmten anderen politischen Konzeption betreiben?

Wenn heute von seiten des ›Christlichen‹ der Mensch als solcher und ganzer mit der faktisch ihm aufgegebenen Welt ins Spiel gebracht wird, dann will damit nicht bestritten sein, daß jene Fragen im christlichen Evangelium überhaupt thematisch sind, sondern im Gegenteil: es wird angefragt, ob sie nicht grundsätzlich mehr thematisch sein müssen, als dies in der bisherigen kirchlichen Verkündigung der Fall war.

Was im einzelnen mitgefragt und ins Spiel gebracht wird, kann in diesem Zusammenhang nur angedeutet

werden. Es ist die Frage, welche Bedeutung – neben dem immer wieder eingeschränften Gehorsam, neben der Gültigkeit von allgemeinen Normen – die je einzelne menschliche *Freiheit* hat. Es ist die Frage, welche Heilchance die immer stärker anwachsende nichtkatholische Menschheit hat. Es ist die Frage, wie weit das weltliche Leben des Menschen eine adäquat christliche Reaktion auf die in Jesus geschehene Heilsverfügung Gottes am Menschen und seiner Welt sein kann und als solche Möglichkeit auch innerhalb der Kirche verkündet werden mußte. Es ist die Frage, wie man in der Sprache der heutigen Welt und in den vielen Sprachen der differenzierten heutigen Menschheit das Evangelium formulieren kann, so daß es selbst und nicht allein die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, jenes Evangelium verkündenden Kirche als Lösung und Heilchance für den einzelnen aufscheint. – Mit diesen Andeutungen kann selbstverständlich die umfassende Analyse, von der oben die Rede war, nicht ersetzt werden. Sie geben aber einen ersten Hinweis darauf, und darum ging es uns in dieser Überlegung, daß das ›Christliche‹ nicht einfach nur eine Differenzierung verbaler Art oder nur einen emotionalen Protest gegen das Kirchliche, sondern eine konstruktive Frage und Anregung bedeutet.

Pluralität der christlichen Explikationen

c) Wer ›christlich‹ sagt, hält daran fest, daß es aufgrund der Inkarnation des Wortes Gottes und also aufgrund der von Gott akzeptierten und angenommenen Menschlichkeit des Menschen, seines Denkens, Redens usw. grundsätzlich mehrere und voneinander verschiedene Explikationen dieses Wortes und – von seiten des hörenden und glaubenden Menschen – eine wirkliche Pluralität von Antworten oder christlichen Entscheidungen gibt.

Mit anderen Worten: Wer ›christlich‹ sagt, läßt zunächst einmal offen, ob dieses Christliche nun ›römisch-katholisch‹, ›evangelisch‹, ›lutherisch‹ usw. realisiert ist; er läßt weiter offen, ob das Christliche in dem einen Fall treffender und genuiner ›katholisch‹, im anderen Fall aber ›evangelisch‹ gegeben ist. Dieses Vorverständnis des Christlichen liegt vor allem heute auf der Hand, aber es darf nicht – darum haben wir es nicht an erster Stelle formuliert – als das primär Bestimmende gesehen werden. Vor allem aus folgendem Grund: Die Tatsache, daß es eine Pluralität von kirchlichen Realisationsformen des Christentums gibt, die Tatsache, daß es neben dem Katholischen auch das Evangelische usw. als wirklich Christliches gibt, ist letztlich nur eine Folge aus der Tatsache, daß der Mensch in dem Augenblick, da er vor der Frage nach seinem letzten Sinn, nach seinem ursprünglichen Woher und Wohin steht, mit sich, seiner möglichen Antwort und den vielen Möglichkeiten einer freien Entscheidung allein ist. Die Freiheit des Menschen und da-

mit die grundsätzliche Pluralität der möglichen menschlichen Freiheitsentscheidungen – auch und gerade im Bereich seiner letzten religiösen Hoffnung – sind nicht erst durch Indult einer religiös-kirchlichen Institution gegeben, sie gehen vielmehr diesen Institutionen voraus. Diese an sich selbstverständliche Tatsache ist in der Vergangenheit weithin dadurch verdeckt worden, daß man lediglich die Pluralität der christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften sah. Diese Pluralität aber konnte niemals ohne weiteres von der einzelnen Kirche akzeptiert werden, ohne daß sie in der Gefahr war (bzw. in dieser zu sein glaubte), sich selbst und ihre eigene Glaubwürdigkeit zu verlieren. Kein Wunder also, daß jenes Vorverständnis von ›christlich‹, wie wir es oben zu formulieren versucht haben, innerhalb der einzelnen kirchlichen Theologien kaum reflektiert wurde. In der Zukunft ist aber nüchtern mit einer immer stärkeren Differenzierung des christlichen Glaubens- und Lebensvollzugs zu rechnen. Vor allem werden sich solche Differenzierungen deutlicher, lauter in der christlichen ›Öffentlichkeit‹ zeigen, als dies vorher der Fall war, und sie werden vor allem innerweltlich ›gesellschaftsfähig‹ werden. Wie weit sich solche Differenzierungen wiederum im Lauf der Zeit institutionalisieren, wie weit sie ihrerseits also wiederum so etwas wie ›Kirchen‹, ›Sekten‹ oder zumindest ›christliche Gruppen‹ werden, ist abzuwarten, aber aus vielen Gründen ist damit eigentlich nicht zu rechnen: jene Vergesellschaftungstendenzen, die in einer früheren Zeit aus einer ›neuen‹, aus einer anderen als der üblichen Theologie oder aus einer neuen sittlichen Maxime jeweils eine neue Sekte oder ›Kirche‹ entstehen ließen, sind abgeklungen. Daher braucht in der erwähnten stärkeren Differenzierung, die mit dem Christlichen der Zukunft gegeben sein wird, keine eigentliche Gefahr für die jetzigen Kirchen gesehen werden; im Gegenteil: dieselbe Dynamik, die hinter jener Differenzierung steht, ist zugleich die Dynamik, die hinter jedem richtigen, nüchternen Ökumenismus steht. Wenn und insofern also mit dem Begriff des Christlichen der Anspruch auf eine je eigene, noch nicht dogmatisch ausformulierte, kirchenrechtlich regulierte, seelsorgerlich dirigierte Freiheitsentscheidung ausgesprochen ist, und sofern damit die Freiheit *für* ein wirklich eigenes Hoffnungs- und Glaubenswagnis gemeint ist, ist dieses Christliche als ein von Gott selbst gewolltes, vom Menschen unter der Gnade frei gewirktes Charisma anzusehen, dem nicht von einem kirchlichen Amt die Beweislast zugeschoben werden darf, sich *als* Christliches zu beweisen. Es ist vielmehr in seinem Anspruch und in dem Versuch, diesen Anspruch – gegen das unter Umständen widerständig Institutionelle der Kirchen und des kirchlichen Amtes – durchzusetzen, in possessione.

Die gesellschaftlich-politische Macht dieses Charismas ist bekannt. Eine genauere praktisch-theologische Analyse müßte zeigen, ob irgendeine etablierte Kirche heute überhaupt noch gegen jenen charismatischen Anspruch des Christlichen angehen kann, ohne daß sie selbst ihre Glaubwürdigkeit verliert. Daß die letzte Glaubwürdigkeit einer Kirche aber dabei auf dem Spiel stehen kann, liegt auf der Hand: Die Tatsache ist einfach nicht aus der Welt zu manipulieren, daß eine Vielzahl von Kirchen das *eine* Evangelium Christi *als* letzte, verbindliche Auskunft über den Sinn des Menschen und seiner Welt verkündet. In dem Maß, wie dieses Evangelium aber als letzte Auskunft oder zumindest als das letztlich Gesuchte von den je einzelnen begriffen wird und in dem Maß, wie die absolut dienende Funktion aller Kirchen durchschaut wird, rückt jener Aspekt des Christlichen, wie wir ihn oben beschrieben haben, in den Vordergrund und wird er in Zukunft thematisch werden. Dies ist innerhalb aller betroffenen Kirchen als Anstoß zu einem verstärkten Ökumenismus verstanden worden. Dabei wiegt man sich aber allzu oft noch in der Illusion, jener Ökumenismus selbst sei ausschließlich eine je und je kirchliche Dynamik, die vom kirchlichen Amt initiiert, gemacht und reguliert werde. Unsere knappe Analyse ergibt eher das Gegenteil: Wo immer heute das Christliche – sei es in der je einzelnen Entscheidung, im menschlichen Zusammenleben, in gegenseitiger Toleranz, in Hoffnung, in Glaube oder Liebe – angezielt wird, ist eine ökumenische Dynamik gegeben, die aller kirchlichen Initiative und aller kanonischen und dogmatischen Machbarkeit vorausliegt. Dieser Dynamik kann man innerhalb der Kirchen und ihrer Theologien Raum geben, man kann die kirchlich-amtliche Initiative mit ihr verbinden, aber man kann sie nicht adäquat in den ›kirchlichen Griff‹ bekommen wollen. Mit einem solchen Ansinnen würde man jene eigentümliche Dynamik des Christlichen als solchen nur verstärken.

In unserem oben formulierten Satz ist jedoch nicht nur jene Pluralität gemeint, die durch die verschiedenen kirchlichen Realisationen des Christentums gegeben ist. Wer ›christlich‹ sagt, hält vor allem auch fest an der Vielfalt und an der letztlich Unvergleichbarkeit der möglichen christlichen Antworten, insofern sie freie Reaktionen auf die in Christus geschehene Heils-Aktion Gottes an der Menschheit sind. Für das Christliche gibt es niemals nur eine einzige Moraltheologie, eine einzige legitime Form des christlichen Kultes, der Eucharistie, der innerweltlichen und politischen Darstellung und Realisation des Evangeliums usw. In diesem Punkt muß das Christliche am stärksten als Relativierung, als Affront, ja als formeller Angriff gegen das Kirchliche und die von ihm entwickelten Theologien und Verhaltenskodizes

empfundene werden. In dem letzten Punkt unserer Überlegung werden wir genauer fragen müssen, wie sich die Kirche innerhalb ihrer Pastoral gegenüber diesem Phänomen verhalten soll. Hier sei nur festgehalten, daß jener Anspruch, wie er mit dem Begriff und der Sache des Christlichen – wenn zunächst auch unreflektiert – gegeben ist, legitim ist und primär keine Kampfansage an die Kirchen bedeutet. Allerdings sind die Kirchen gefragt (und dieses Ansinnen konnte tatsächlich in manchen kirchlichen Kreisen wie ein Angriff empfunden werden), ob und inwieweit all das, was von der Kirche, innerhalb ihrer Predigt und Katechese, innerhalb der Liturgie und des Gemeindelebens gesagt und getan wird, unbedingt oder bedingt, von Gott selbst verfügt oder von Menschen gemacht und erfunden, unabdingbar oder veränderbar, aktuell oder veraltet ist.

Die Christologie des Christlichen

d) Auf einen letzten Punkt können wir hier nur hinweisen, insofern er eine entscheidende Aufgabe der mit unseren Überlegungen skizzierten Analyse des Christlichen darstellt. Wir erwähnen diesen Punkt erst jetzt, obwohl er von einem kirchlichen, aber auch von einem genuin-christlichen Standpunkt aus als erster und entscheidender angesehen werden könnte: Wer ›christlich‹ sagt, redet faktisch, wenn auch vielleicht unreflektiert und sogar ungewollt, von Christus, d. h. zumindest von einem (religiösen) Selbstverständnis des Menschen, das durch das historische Christusereignis bedingt ist.

Dieser Satz schließt nicht aus, sondern es gehört unbedingt zu dem hier skizzierten Befund, daß vielfach vom ›Christentum‹ und von ›christlich‹ die Rede ist, wo die Christologie weithin unbekannt, wenn nicht gar als starres Dogma zurückgewiesen ist. Unbekannt oder zurückgewiesen ist in diesen Fällen aber zunächst jene Christologie, wie sie innerhalb der kirchlichen Theologie formuliert ist; dann aber auch jene, wie sie von den meisten Christen (meist lediglich während ihrer Schulzeit) gelernt und verstanden worden ist. Daß damit nicht alles gegeben ist, was theologisch und theologisch-anthropologisch über das Christusereignis zu sagen ist, daß damit vor allem noch nicht jene Formulierungen und Deutungen gegeben sind, mit denen jenes Ereignis (und seine Konsequenzen für das Verständnis von Mensch und Welt) dem fragenden, zweifelnden und glaubenwollenden Menschen erklärt werden kann, ist keine Frage.⁵ Insofern läuft also jenes vordogmatische, vorkirchliche Verständnis des Christlichen wiederum auf eine Anfrage an die Kirche hinaus, ob sie fähig ist, das Christ-

⁵ Vgl. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 169–222; ders.: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, a. a. O. V, 1962, 183–321.

liche so zu formulieren und zu realisieren (im Zeugnis des Wortes *und* des konkret-menschlichen Lebens), daß es auch von dem akzeptiert werden kann, der – aus welchen Gründen auch immer – zunächst einen Vorbehalt macht gegenüber dem Kirchlichen, dem kirchlich-dogmatisch-Definierten und dem kirchlich-institutionell-Normierten. Hier ist ganz nüchtern die alte Gefahr zu sehen, daß die Kirche immer zuerst sich selbst verkündet, daß die kirchliche Theologie zunächst immer ihre eigene Frage sieht und reflektiert, daß die kirchliche Pastoral für die innerweltlich greifbare Kirchengemeinde und nicht für das Evangelium von der gnädigen und vergebenen Herrschaft Gottes wirbt.

Die Frage, welche ›Christologie‹ hinter dem Verständnis des ›Christlichen‹ steht, darf, so wichtig sie im Licht eines reflexen, kirchlichen Christentums ist, nicht ohne weiteres zum Kriterium über Wert und Unwert *des* Christlichen, wie es unreflektiert heute gegeben ist, gemacht werden. Damit würde sich letztlich ja die kirchliche Dogmatik wiederum zum Richter über das Christliche machen – und die Differenz, von der wir hier reden, würde sich nur verschärfen. Die Aufgabe der kirchlichen Theologie – und dem entsprechend auch der kirchlichen Verkündigung – kann vielmehr nur darin bestehen, das ganze Spektrum der legitimen christlichen und ›christologischen‹ Verständnisse zu entfalten und dem einzelnen Christen als mögliche Antwort auf seine eigene Frage, als mögliche Definition seines eigenen, unthematischen Selbstverständnisses anzubieten. Daß dies keine Auflösung, keine Verwässerung des urchristlichen Kerygmas bedeutet, ist nicht nur theologisch klar, sondern wird im Raum der Christenheit (also auch unter ›einfachen‹ Christen) immer mehr publik. Konkret würde das bedeuten, sowohl Theologie wie auch kirchliche Verkündigung müßten überlegen, ob entscheidende christologische Aussagen, gerade insofern sie den Menschen (in seiner weltlichen und sündigen Situation) betreffen, nicht sehr gut und verständlich im Zusammenhang mit der »erlösten Freiheit« (Gal 5, 1), mit dem Wagnis der Hoffnung (Röm 8, 18–25), oder gar mit dem einfachsten aller ›christologischen‹ Bekenntnisse: »Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns« (Röm 8, 31) formuliert werden können. Mit anderen Worten: Gerade der Christ, der sich so nennt und als solcher versteht, ohne daß er exakt definieren könnte, warum er Christ ist, wartet wahrscheinlich nicht auf eine neuerliche Verkündigung jener kirchlichen Dogmen, jener endgültigen und fertigen theologischen Sätze, die er irgendwann ohnehin schon einmal gelernt hat, die aber niemals eine wirkliche Bedeutung für sein christliches Leben gehabt haben; er wartet aber vielleicht um so heftiger auf eine ganz ›neue‹ Verkündigung jenes Evangeliums, von dem er sehr christlich vermutet, daß es im

Grunde ganz undogmatisch einfach, auch für Nichttheologen verständlich, für einen normalen Geschäftsmann (oder Zöllner), für einen üblichen Sünder, für einen simplen Fischer akzeptabel sein müsse.

Wo beginnt das »Nicht-Christliche«?

In diesem Zusammenhang stellt sich der praktischen Theologie eine weitere dringende Frage: Wie weit verstehen faktisch die Christen das Christliche als etwas anderes, als etwas ähnliches oder gar etwas entsprechendes im Vergleich mit dem »Nichtchristlichen«? Gibt es nach dem vorwissenschaftlichen, untheologischen und vor allem undogmatischen Selbstverständnis des Christlichen nicht manches, das als vielen Religionen gemeinsam empfunden wird und von dem man glaubt, daß es wichtiger (für den Menschen, seine Welt und das endgültige Heil beider) sei als das, was jene Religionen unterscheidet? Ist es weiterhin legitim, so müßte die praktische Theologie untersuchen, zunächst die Eigenart der Kirche zu verteidigen, ehe man die Universalität des Evangeliums verkündet? Gibt es auf die allen Menschen gemeinsame Frage, auf die gemeinsame Hoffnung, auf die gemeinsame Zukunftsfrage zunächst nur die Antwort eines katholischen oder evangelischen Glaubensbekenntnisses? Sitzen nicht vielleicht sogar unter den Kanzeln unserer Kirchen (und sogar unter den Verständigsten und Engagiertesten) solche, die vor allem ein allgemein gültiges, verbindliches, heilendes Evangelium hören wollen, ehe man wiederum von kirchlichen und innerkirchlichen Problemen redet?

Zusammenfassung

Wir haben diese Überlegungen nur angestellt, um darzutun, daß das »Christliche« ein eigenes, wenn auch nicht durchreflektiertes und vor allem nicht streng theologisches Selbstverständnis mitbringt, das einer Analyse bedarf und wert ist. Die verschiedenen Inhalte und (historisch bedingten) Eigentümlichkeiten dieses Selbstverständnisses sind nicht einfach von einer kirchlichen Theologie, vor allem nicht von einer kirchlichen Dogmatik her auszumachen. Dabei aber hat gerade dieses »Christliche« und der »Christ« – zumindest *noch!* – einen Platz und eine Bedeutung innerhalb der heutigen Gesellschaft. Mit dem Christlichen verbindet sich, so scheint es, ein entscheidendes Verständnis des Menschen, seiner Welt, des Sinnes von beiden – und darum letztlich eine Hoffnung. Es wäre gewiß falsch, würde die Kirche sich von jenem – unter Umständen sich unkirchlich gebärdenden – Christlichen nur darum distanzieren, weil es sich nicht (mehr) ausschließlich von ihr definieren und regulieren läßt. Es könnte sein, daß das Christliche eine von Gott selbst gewollte Chance für das Evangelium ist, die die Kirche(n) in weiten Kreisen der Gesellschaft und in vielen Regionen unserer Welt nachweislich verloren hat.

Den nachstehenden offenen Brief an Bischof Zwartkruis und an alle Bischöfe Hollands veröffentlichen wir (in Auszügen) an dieser Stelle, weil unseres Erachtens hier an einem praktischen Beispiel sichtbar wird, was in der Umfrage unter den Studentengemeinden immer wieder – ausgesprochen oder unausgesprochen – gefordert wurde: Abbau der Machtstrukturen in der Kirche und Hinwendung zur Verkündigung der befreienden Botschaft des Evangeliums.

Wir weisen unsere Leser auf das in diesen Tagen im Patmos-Verlag, Düsseldorf, erschienene Buch hin: »Ein Modell von Kirche? Dokumentation zu den Vorgängen in der Amsterdamer Studentenpfarre«, das sehr aufschlußreiches Material zum Thema dieses Diakonia-Heftes enthält. Die Redaktion.

Über die Verkündigung des Evangeliums, über die Einheit und über das Bischofsamt. Fragen und Überlegungen, vorgetragen von den vier Studentenvorfarrern der Studentengemeinde in Amsterdam.

Amsterdam, 9. Februar 1969

Liebe Freunde,

wenn wir nicht erfahren hätten, wenn wir nicht immer wieder sähen und hörten, daß von den Schriften Israels und vom Namen Jesu von Nazareth eine Kraft ausgeht, die befreit und heilt und Menschen erneuert, würden wir nicht versuchen, das Evangelium zu verkündigen. Unsere Verkündigung will aufrufen zu Hoffnung und Freiheit ...

Die Verkündigung, das Evangelium selbst, bietet keine Auflösungen an, zwingt keine Zustimmung auf, diktiert kein Verhaltensmuster, formiert keine Partei, formuliert keine Ideologie, entwirft keine Strategie. Sie hat keine Macht, aber sie will im Hörer eine Kraft freisetzen, selbst Mensch zu werden, verantwortlich, frei, und sich hinzuwenden zum Jetzt, konkret: zu diesem oder jenem fremden Flüchtling, der plötzlich unser Nächster ist, zu diesem oder jenem Menschen, der Verstehen und Geduld, der Geld oder Vergebung braucht.

Die Kraft der Verkündigung ist nicht a priori gegeben; sie muß immer wieder neu im konkreten Verhalten der Menschen untereinander deutlich werden: daß sie zum Glauben kommen und die Sache der Gerechtigkeit vertreten, daß Kraft und Einfallsreichtum in ihnen geweckt werden,

daß die Gesinnung Jesu von Nazareth in ihnen sichtbar wird ... Menschen, die wissen, daß das letzte Wort noch aussteht und die auf die Zukunft hoffen lernen, die von einer namenlosen Masse zu einer Gemeinschaft, zu einer Gemeinde werden – *dieses Geschehen selbst ist die Kraft der Verkündigung.* In solchen Menschen geschieht das Evangelium, nie ganz, nie fehlerlos, endgültig und berechenbar oder hörbar und sichtbar. Es geschieht innerhalb und außerhalb der administrativen Einheit der römisch-katholischen Kirche und aller anderen Kirchen, es erscheint in vielen Formen. Die Verkündigung des Evangeliums ist der Grundimpuls, von dem aus alles, was sich »Kirche« nennt, je entstanden ist. Und alle, die durch das Evangelium »getroffen« sind, erkennen einander und wachsen in Einheit miteinander, sind verbunden in der Inspiration.

Wir, die wir hier im Dienst der Verkündigung stehen, hören und sehen – und in den letzten Wochen mehr denn je –, daß das Evangelium Gehör findet, daß es Aufruhr ist, Herausforderung, stete Frage. Menschen bleiben nicht, wo sie sind, ohne sich zu rühren, sondern werden mündig, gerufen bei ihrem eigenen Namen, kommen zu einer Entscheidung; Menschen wissen sich weniger »heimatlos«, weniger einsam mit ihrem »angeschlagenen« Glauben. Menschen werden gehört, man spürt Vitalität und Besinnung, wachsendes Einverständnis, Einheit-im-Werden. Struktur wird sichtbar, Zusammenhang, das Gespräch ordnet sich, die Spielregeln der Kommunikation werden, vielleicht jetzt erst, entdeckt. Und die Vermutung wird verstärkt – mitunter zögernd, mitunter unzweideutig klar –, daß in unseren Zusammenkünften geschieht und zu geschehen beginnt, was von alters her »Kirche« heißt: *ekklesia: ein Wort, das aufruft zur Verantwortlichkeit.*

Wir vermuten auch – und wissen es eigentlich schon aus Erfahrung –, daß, je mehr hier die Inspiration des Evangeliums Gestalt gewinnt und die Zusammengehörigkeit wächst, wir auch in der Einmütigkeit mit anderen Gruppen wachsen müssen ... und daß eine wachsende Verbundenheit sichtbar wird mit jedem Menschen, ob er sich nun vom Evangelium inspiriert weiß oder nicht. Wir hoffen auf diese wachsende Offenheit: daß in unserem Kreis Raum wird für immer mehr Menschen und menschliche Ausdrucksformen.

Bewußt sprechen wir über Einheit in Begriffen des Wachsens. Überall in dieser Welt stellen wir ein Verlangen nach Einheit fest, nirgends aber besteht sie. Einheit muß immer werden, ist nie ganz, nie verfügbar, liegt vielmehr in der Zukunft. Es gibt keinen Menschen, der sich an einen anderen Menschen gebunden hat und nicht aus Erfahrung weiß, was es heißt, eins zu werden, gegen wieviel Mißlingen und Mißverstehen, Entfremdung und Zweifel die Einheit erkämpft werden muß. Er weiß, daß Einheit keine bestehende Ordnung ist.

(Hier erinnern die Studentenpfarrer an eine frühere Ansprache und fahren dann fort:) Wir charakterisierten die Studentengemeinde damals als »... Menschen, die zusammenkommen, um das Evangelium zu hören, um in ihrem Glauben bestärkt zu werden, um ihr Herz auf den unvergesslichen Menschen Jesus von Nazareth zu richten, der dann vielleicht für sie wird: eine Erscheinung von Menschlichkeit, von Hoffnung und Gerechtigkeit, eine Erscheinung Gottes«. Wir sprachen dann über unseren Glauben, daß Freiheit möglich ist, und wir umschrieben unseren eigenen Dienst in der Verkündigung als: *Einladen zum Glauben*. In diesem Sinn versuchten wir so etwas wie ein Bekenntnis, besser noch: ein Zeugnis zu formulieren ...

Von vielen Seiten sind wir gefragt worden, ob in dieser Sicht wohl noch Platz ist für den Bischof, den Träger der Verantwortung, der beauftragt ist, dem Glaubensgeschehen, das sich hier und in anderen Kreisen und in vielen verschiedenen Formen vollzieht, Führung zu geben. Relativieren wir nicht das Bischofsamt und leugnen wir nicht allmählich das Existenzrecht von allem, was nach Struktur und Kirchenordnung aussieht? Daß wir die herrschenden kirchlichen Strukturen und Rechtsordnungen, wie sie noch immer und besonders von Rom suggeriert werden, unglaublich finden, weil es Buchstaben sind, die die Inspiration des Evangeliums eher mundtot machen als verlebendigen, und daß wir kein Heil in kirchenpolitischem Geplänkel mit dieser bestehenden Ordnung sehen, das haben Sie, Bischof Zwartkruis, das hat man mit Recht aus unserer Ansprache herausgehört ...

Sie sollen die Tatsache, daß wir uns hier an Sie wenden, nicht als eine Forderung verstehen. Wenn wir in unserer eigenen konkreten Situation als Pfarrer dieser Studentengemeinde aufgefordert werden, unser Amt wahr zu machen, fühlen wir uns häufig ohnmächtig und ziemlich beschämt. Daß wir diesen Anruf an Sie weitergeben, ist eine Tat der Achtung vor Ihrer Person und Ihrer Verantwortlichkeit.

Wir meinen, daß das Ereignis des Glaubens nach jemandem ruft, der über unsere Begeisterung wacht: daß die ursprüngliche Absicht des Evangeliums in je neuer Gestalt realisiert werde; der uns wach hält und ermutigt, immer wieder für das Evangelium einzutreten, ob es gelegen kommt oder nicht; nach einem, der uns kritische Fragen stellt, der mithört, ob unsere Worte wirklich befreiend sind und unsere Intentionen ehrlich; nach einem Bischof, der sich selbst und uns am Evangelium prüft, das nicht unser Monopol ist sowenig wie seines oder wessen auch immer; nach jemandem, der beispielsweise auch unsere Entfremdung von der sogenannten offiziellen römisch-katholischen Kirche auslotet ... Wir machen Sie darauf aufmerksam, Bischof Zwartkruis, daß wir, die wir am Existenzrecht dieser offiziellen Kirche zweifeln, Sprecher zu sein meinen von zahllosen, nicht allein jugend-

lichen Menschen, die z. B. auf den Hearings, die wir veranstaltet haben (– und wobei wir Sie vermißten–), gleichfalls ihren Unglauben gegenüber dieser Kirche in drastischen Ausdrücken und ohne viele Höflichkeitsbezeugungen ausgesprochen haben. Wir meinen auch, daß Sie und einige Ihrer Freunde im Bischofsamt zuwenig Gefühl für und auch zuwenig Information über gerade diese Menschen haben, die meistens geräuschlos aus Ihrem Gesichtsfeld verschwinden ...

Wir stellen uns Bischöfe vor, die fähig sind, zwischen Gemeinden zu vermitteln, in denen das Evangelium sich ereignet, die Einsichten weitergeben und – wo es sinnvoll ist – koordinieren, stets im Dienst des überall ganz konkreten Geschehens. Wir bezweifeln, ob Sie, Bischof Zwartkruis, der Sie sagen, daß der Bischof das Fundament und die Garantie des Zusammenhangs zwischen den Ortsgemeinden ist (und wir hoffen, daß Sie das jemals sichtbar und hörbar sein werden), wir bezweifeln, ob Sie die Impulse unserer Studentengemeinde genügend kennen, um über die Situation hier urteilen zu können ... Sie sind z. B. noch nie hier in einem Sonntagsdienst gewesen.

Bei der Führung der katholischen Kirche in Holland berufen sich die Bischöfe dauernd auf die Einheit des Weltepiskopats mit dem Bischof von Rom als Haupt. Nach allem, was wir über Einheit gesagt haben, wird Ihnen deutlich sein, daß wir Sie fragen wollen, ob in ihrem Gebrauch des Wortes »Einheit« nicht eher eine formale und administrative Einheit suggeriert wird als eine Einheit der Inspiration, mehr eine Disziplinäre Einheit als eine Einheit des Glaubens ... Nicht nur in der römisch-katholischen Kirche wird mit einer Einheitsideologie gearbeitet, die im Schema von »drinnen« und »draußen«, von »Bruch« und »Abspaltung« denkt. Einheit, betrachtet als eine Art »Kollektiv-Wir«, wozu man dann gehören muß und worin keine persönliche Wahl mehr möglich ist, Uniformität von Funktionalen. Von jener Einheitsideologie her versuchen zahlreiche römische Instanzen, Sie von Ihren Bischofskollegen anderswo in der Welt zu isolieren. Von jener Einheitsideologie her werden immer wieder Menschen isoliert, die sich selbst, von einer ganz anderen menschlichen Einheitserfahrung her lebend und denkend, nicht isolieren wollen, die sich im Gegenteil offen halten wollen für jeden, der zu glauben versucht, für jeden, der versucht Mensch zu sein ... Allen Formen von Kirchenpolitik, in denen diese Einheitsideologie mitwirkt, fühlen wir uns entfremdet.

Wir meinen, daß gerade eine solche Einheitsvision den römischen Machtapparat instand hält und viele gläubige Menschen verwirrt und einander entfremdet. Sie müßten eine ganz andere Einheit verkörpern. Es wäre unwahrhaftig, Ihnen zu unterstellen, daß Sie dieses nicht wollten. Sie haben bereits Initiativen entfaltet, wie

das Pastoralkonzil, worin Sie sich deutlich für eine andere Sicht entscheiden. Aber wir legen Ihnen unsere Fragen vor, weil wir fürchten, daß alle Zweideutigkeit Sie für immer mehr Menschen ungläubwürdig machen würde, als Autoritätsträger wie als Glaubender.

Und was den Weltepiskopat betrifft: Müßten Ihre Brüder im Amt Sie nicht stärken in Ihrer Aufgabe, zu tun, was getan werden muß – im Dienst des Evangeliums der Freiheit –, anstatt Ihnen die Hände zu binden, mit denen Sie hier Einheit und Kommunikation zwischen Menschen stiften müssen, die in der Tat Ausschau halten nach inspirierender Führung?

Wir müssen Sie auch fragen: Wie sehen und erleben Sie Ihre Einheit mit so vielen Bischöfen, die sich – wie in Spanien, Portugal und Südamerika – mit totalitären Systemen bloßstellen, die eine schreckliche soziale Ungerechtigkeit aufrechterhalten? In jener Einheit, auf die Sie immer wieder hinweisen, werden Sie bald – in Chur und Rom – diese Bischöfe angehen, um sie für Ihren jetzt wohl deutlichen Standpunkt der Entkopplung von Amt und Zölibat zu gewinnen. Ist in jener Einheit auch die Möglichkeit gegeben, sie zur Verantwortung zu rufen und sie hinzuweisen auf das Evangelium, das sie verraten? Vielleicht können Sie sich bei Ihrer nächsten Bischofsversammlung darüber beraten, ob Sie nicht gegen Ihre spanischen Kollegen auftreten müssen, die sich in diesen Tagen hinter die Zwangsmaßnahmen des Franco-Regimes gestellt haben. Vielleicht können Sie sich für Pastor Mazzi in Florenz einsetzen und Ihrem Kollegen Kardinal Florit zurufen, daß er, was er tut, nicht tun kann, – auf daß er – so hoffen wir mit Ihnen – zur Einsicht kommen wird. Vielleicht können Sie die brasilianische Regierung ersuchen, Ihren Kollegen Helder Camara nicht länger unter Zensur zu halten. Es könnte auch ein Brief an den Bischof von Rom geschrieben werden, worin Sie ihn bitten, Ivan Illich wieder in seine Funktion einzusetzen; Sie würden von Zahllosen verstanden werden ...

Wir würden an einen Weltepiskopat glauben, der seine Stimme gegen alles erhebt, was Diskriminierung und Korruption und Machtmißbrauch ist ...

Wir wollen von Herzen an einen Bischof von Rom glauben, der der erste unter seinen Brüdern ist, beauftragt, sie in ihrem Glauben zu stärken. Aber den wir hören, ist ein Mann, der in einer für uns unverständlichen doktrinalen Sprache und aus einer für uns unerklärlichen Angst heraus disqualifiziert, was von Katholiken und Christen in den Niederlanden als sinnvolle und heilsame Erneuerung erfahren wird. Und was wir sehen, ist ein tragischer Gefangener eines kurialen Systems und eines Prälatenclans, ist einer, der, »wenn er verweist, wie ein Fürst empfangen wird, und vor dem Soldaten die Waffen präsentieren«¹. Verehrter Bischof Zwartkruis, ... es muß einem

Menschen, der in diesem Augenblick Bischof in der römisch-katholischen Kirche ist, doch möglich sein, den Status quo einer Institution, die in ihren eigenen Strukturen gefangen ist, zu durchbrechen und *seinem Amt einen neuen Sinn zu geben*, den Sinn und das Zeugnis, das wir aus den Schriften des Neuen Testaments zu verstehen meinen. Wir denken, daß sich in einem solchen Menschen das Ansehen der Kirche, die wir die offizielle Kirche genannt haben, verändern wird. Ein solcher Mensch würde zugleich allen einen unschätzbaren Dienst erweisen, die gerufen sind, anderen voranzugehen und sie zu führen. Er würde einen neuen Stil von Führung-Geben zeigen. Wenn Sie gegen unsere konkrete Gemeinde nicht das unglaubliche römische System repräsentierten – und wir wissen, daß Sie das nicht wollen –, wenn Sie uns bestehen ließen mit einem verheirateten Priester in unserer Mitte, der im Dienst der Verkündigung bleibt, dann würden wir erfahren, daß Sie in der Lage sind, schöpferisch auf Situationen zu reagieren, für die das kirchliche Recht nichts vorzusehen und wofür die gängige Lehre keine Auflösung zu kennen scheint. Sie würden verantwortlich handeln, Einheit stiften, wachsende Einheit innerhalb dieser Studentengemeinde ...

gez. J. van Kilsdonk
Huub Oosterhuis
Ton van der Stap
Jos Vrijburg
(Übersetzt von Josef Wagner)

Symptome

Osmund Schreuder
Ratschläge für einen angehenden
Priester*

Gewiß hätte der Autor eine Überlegung wie die folgende auch im üblichen, sachlich-distanzierenden Stil einer theologischen Abhandlung bringen können. Damit hätte sich aber

¹ Dieses sind Worte aus einem Brief von 774 französischen Priestern und Intellektuellen, Anfang 1968 an Papst Paul gerichtet, Menschen, die, wie einer Ihrer französischen Kollegen sich beeilte zu versichern, nicht repräsentativ für die französische Kirchenprovinz seien. Wir wissen nicht, ob sie Antwort bekommen haben. Vielleicht können Sie, auch für uns, die wir deren Entrüstung teilen, eine Antwort von Papst Paul bekommen.

* Diesen Vortrag hielt Prof. Schreuder am 12. 1. 1969 im Norddeutschen Rundfunk. Wir veröffentlichten ihn mit freundl. Genehmigung des Autors.

weder an der Aktualität des Problems noch an der Richtigkeit der Überlegung etwas geändert. Lediglich die Betroffenheit des Autors wäre unausgedrückt geblieben. Das Eingeständnis einer solchen Betroffenheit kann aber, so scheint uns, gerade heute ein notwendiges Moment der theologischen Diskussion sein, wenn und insofern sie ein Stück begründeter Wahrheit ist. Die Redaktion.

Lieber Priesterkandidat!

Die Moralthologie hat Dich mit dem ›casus perplexus‹ vertraut gemacht. Dabei hast Du an Deine künftigen Pfarrkinder gedacht. Aber weißt Du eigentlich, daß Du selbst der größte ›casus perplexus‹ bist? So wollen es die Soziologen: Du bereitest Dich auf eine ›perplexed profession‹ vor!

Im Jahre 1968 wurde in den Niederlanden eine große Umfrage unter allen Priestern durchgeführt. Das Unbehagen, das in den Ergebnissen zum Ausdruck kommt, läßt sich nicht übersehen. Es bezieht sich nicht nur auf den Zölibat, sondern auch auf die konkreten Arbeits- und Milieubedingungen, noch mehr auf die Amtsstruktur und die Autoritätsverhältnisse. Selbstverständlich ist das Unbehagen bei der jüngsten Priestergeneration am stärksten. Nun, was in Holland frei an der Oberfläche erscheinen darf, würde in der Bundesrepublik bis vor kurzem nur beim Konveniat oder in der Untergrundbewegung gesagt. Erst seit etwa einem Jahr beginnen deutsche Priester ihre Unzufriedenheit mit dem Status quo in der Kirche offen und laut zu äußern und ihre Forderungen zu stellen. Die Solidaritätsgruppen beweisen, daß auch in diesem Land die jüngeren am stärksten in der Opposition stehen. Man braucht kein Prophet zu sein, um vorhersagen zu können, daß es auch in der Bundesrepublik bald eine große Explosion unter den Priestern geben wird.

Meine Frage an Dich: Bist Du darauf vorbereitet oder hast Du Dich nur um die Theologie gekümmert? Mache Dir keine Illusionen: Der heutige Priesterkandidat wird vor ein Dilemma gestellt. Entweder nimmt er sich vor, sich später an das Kirchensystem anzupassen, und dann wird er sich dauernd über rebellierende Mitbrüder ärgern müssen. Oder aber er nimmt sich vor, sich nicht anzupassen, und dann muß er eine starke Persönlichkeit sein, Ausdauer besitzen, seinen Halt in sich selbst finden, denn es erwartet ihn einiges, vor allem dann, wenn er ein Reformkämpfer werden will. Einen Mittelweg wird es bald nicht mehr geben, kein Priester wird sich aus der Affäre heraushalten können. Bist Du darauf vorbereitet? Kennst Du die Problematik des Priesterberufes?

Fangen wir mit den priesterlichen Berufstechniken an. Solltest Du bald in die Praxis der Pastoral gehen, so wirst Du feststellen, daß Du vieles nicht gelernt hast, was Du nötig gebraucht hättest.

Du mußt predigen, aber die Leute schlafen ein oder husten Deine Worte weg. Du kennst zwar die Bibel und die Theologie, aber Du scheinst sie nicht an den Mann bringen zu können. Ist das so erstaunlich? Weißt Du eigentlich, was in den Köpfen derer vorgeht, die in der Kirche sind? Und was weißt Du von den Techniken der Massenkommunikation? Du willst Dich natürlich nicht auf die gültige Spendung der Sakramente beschränken, sondern eine packende liturgische ›show‹ aufbauen. Aber hast Du je mit Symbolen geübt, hast Du je an Expressivitätskursen teilgenommen? Die Menschen wollen mit Dir ihre Probleme besprechen, aber es fällt Dir schwer, mit ihnen zu reden, sie zu verstehen und das Richtige zu sagen. Kein Wunder. Wie steht es um Deine Gesprächstechnik? Hast Du je in ›counselingsmethoden‹ trainiert? Du arbeitest mit Gruppen von Erwachsenen oder Jugendlichen, aber eine wirkliche Zusammenarbeit will nicht so recht gelingen. Wieder frage ich: Hast Du je etwas über Gruppendynamik erfahren? Hast Du Diskussions- und andere Gruppenmethoden in den Fingern? Du wirst Dich vielleicht auch noch mit Gemeindeaufbau abplagen, aber ist Dir ›community organization‹ oder ›community development‹ ein Begriff?

Du wirst vielleicht empört sagen: »Die da oben scheinen wohl nicht zu wissen, was ein Pastor braucht! Die Priesterausbildung muß geändert, der Priesterberuf spezialisiert werden!« Da hast Du recht, denn die sogenannte Rollenschwäche, von der so oft die Rede ist, rührt u. a. daher, daß viele einfach nicht über gute Berufstechniken verfügen, und daraus ergeben sich Mißerfolg und Unzufriedenheit für Dich und Deine Leute. Was machen? Ich habe da nur folgenden Rat: Drängt zusammen darauf, daß endlich mal die Sozialwissenschaften, vor allem Psychologie und Soziologie, in die Ausbildung aufgenommen werden. Besteht auf einem Berufspraktikum von mindestens einem Jahr, das von kompetenten empirischen Wissenschaftlern mit überwacht wird. Und da man nicht in allem Fachmann sein kann: Spezialisiert Euch selbst in der pastoralen Praxis und arbeitet zusammen, um Euch gegenseitig zu ergänzen. Solltet Ihr schon kurz vor der Weihe stehen: Überlegt Euch dann, wie das Versäumte nachzuholen ist; holt es nach nicht nur durch Literatur, sondern vor allem durch von Fachleuten überwachte Übungen in den oben erwähnten Bereichen. Beschwert Euch nicht zu sehr über ›die da oben‹, sondern haltet Euch immer vor Augen: Die fachmännische Ausformung des Priesterberufes kann nicht von oben erwartet werden, sie muß von unten kommen. Priester haben ihren Beruf an allererster Stelle selbst zu gestalten!

Außer der Rollenschwäche sind da noch die sogenannten Rollenkonflikte.

Du hast natürlich nicht vor, Dich durch Sitzungen, Arbeitsbesprechungen und dergleichen von Deinen eigentlichen pastoralen Aufgaben ab-

lenken zu lassen. Das ist ein gutes Ideal, an dem Du möglichst festhalten solltest. Aber sei zugleich nüchtern: In jeder Organisation, sei es ein Betrieb, die Universität oder ein Krankenhaus, gibt es Sachen, die unangenehm sind und trotzdem getan werden müssen. Das gilt auch für die Kirche, ja sogar für eine gründlich reformierte Kirche. Da kann man nicht »prinzipiell« sein, denn das heißt in der Praxis, daß man alles auf die Kollegen abschiebt. Da muß man einfach solidarisch sein und »mit erledigen«. Du mußt wie Ärzte, Künstler, Professoren und viele andere lernen, mit dem Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit zu leben. Muß ein Priester es unbedingt besser haben als die anderen Berufe? Der Seelsorger wird es nie allen recht machen können. Die Gläubigen haben nun einmal unterschiedliche Anforderungen an den Priester. Die einen wollen schöne Liturgie, die anderen Verkündigung, wieder andere persönliche Kontakte. Diese sind mehr konservativ, jene mehr fortschrittlich eingestellt.

Man kann natürlich kein Chamäleon sein, das je nach der Situation die Farbe wechselt. Aber als Priester kann man sich auch nicht auf den »Herr-im-eigenen-Hause-Standpunkt« stellen, denn man soll ein Diener der Gemeinde sein. Da gibt es nur eine vernünftige Lösung: Die Rollenflexibilität. Der gute Pastor trägt den verschiedenen Rollenerwartungen der Menschen ehrlich Rechnung. Er zerstört nicht durch sogenanntes prinzipielles Handeln. Er stößt nicht ab, weil etwas nicht genau nach seinem Konzept ist. Als Pastor mußt Du es bei den Menschen aushalten, so wie es die Menschen übrigens auch bei Dir aushalten müssen. Oder positiver gesagt: Jeder Mensch – die Jugend und die Alten, Konservative und Progressive – hat ein Recht auf sein eigenes, individuelles Heil, auch dann, wenn es nicht nach dem Ideal der kirchlichen Institution oder eines Pfarrers ist. Der gute Pastor weiß seine Rolle geschmeidig zu spielen und mit pastoraler Phantasie zu variieren. Das ist keine Heuchelei, denn man braucht seine Auffassungen nicht zu verleugnen. Kern der Sache ist: Die Menschen sollen Deine Flexibilität als solche deutlich spüren. Nur dann besitzt Du, wie das heutzutage heißt, die echte pastorale Attitüde, durch die man als Seelsorger anderen etwas bedeuten kann.

Es gibt jedoch einen noch ernsteren Rollenkonflikt, wenn nämlich die kirchliche Obrigkeit anderen Auffassungen über die Aufgaben des Priesters huldigt als die Gläubigen oder die Seelsorger selbst. Dann gerät man natürlich unvermeidlich in die Klemme. Denken wir an liturgische oder katechetische Experimente, an die notwendige Reform der Gemeindestruktur oder auch an Enzykliken wie »*Humanae vitae*«. Da prallen die Anforderungen von »oben« mit denen von »unten« zusammen.

Hier ist die Selbsthilfe manchmal ein Ausweg. Nicht alles, was man als Seelsorger tut, braucht

man laut herauszuposaunen, und ich würde Dir raten: Mache kein Aufheben von Sachen, die Du auch so regeln kannst. Die Menschen haben ein Recht auf Ordnung in ihrem religiösen und moralischen »Haushalt«, auch dann, wenn zum Beispiel das Kirchenrecht keine Ordnung vorsieht. Das mag vielleicht gegen die Disziplin sein, aber ich habe nie im Evangelium gelesen, daß ein Verstoß gegen die Disziplin des Kirchensystems die schlimmste Sünde sei. Der Pastor hat sich zunächst vor seinem Seelsorgergewissen zu verantworten. Die Liebe ist erfinderisch und weist sich durch pastorale Phantasie aus.

Aber oft können die Priester keine Veränderungen im stillen vornehmen, weil sie – zum Beispiel schon aus finanziellen Gründen – die Mitwirkung der kirchlichen Obrigkeit brauchen. Dann wird die Lage problematisch. Was tun? Sehen wir die Sache einmal ganz nüchtern. Die kirchliche Obrigkeit ist zumeist nicht von Wandlungen begeistert, und das ist verständlich. Die römischen und diözesanen Spitzen sind zumeist nicht genau über die Nöte und Probleme an der Basis informiert, bzw. sie sind zwar intellektuell einigermaßen auf dem Laufenden, aber die Informationen kommen gefühlsmäßig einfach nicht an. Das liegt an der Distanz zwischen Spitze und Basis sowie an der schlechten innerkirchlichen Kommunikation von unten nach oben. Dabei spielt natürlich die Bürokratie eine große Rolle: sie schiebt sich nämlich zwischen Spitze und Basis, sie trennt die eigentlichen Kirchenführer von den Seelsorgern und dem Kirchenvolk. Je umfangreicher die Bürokratie um so größer die Kluft.

Außerdem: Die Kirchenführer sind mit der Sorge für die Einheit und Integration des Ganzen betraut. Sie wollen daher die Kirche als überschaubares Gebilde und als geschlossene, schlagfertige, leicht zu lenkende Armee. Demzufolge legen sie größten Wert auf Einheitlichkeit und Disziplin. Die Gesellschaft ist jedoch dynamisch und pluriform. Die geforderten Wandlungen bestehen also in der größeren Freiheit der Seelsorger und in der Pluriformität der Pastoral. Das ist genau gegen die Interessen der Kirchenführer.

Alles zusammengekommen kann somit eine große, gründliche Kirchenreform von oben nicht erwartet werden. Folglich muß von unten nachgeholfen werden. Was bedeutet das für Dich? Daß Du auf eigene Faust in die Opposition gehst? Nein, denn das Individuum vermag nichts. Man würde Dich ermahnen, versetzen oder aus dem Amt entlassen. Große Propheten sind unter uns nun einmal dünn gesät. Wir können nur ganz kleine Propheten sein und zusammen einen großen bilden: unser Prophetismus muß kollektiv getragen werden. Die innerkirchliche Revolution ist eine Sache von Dir und Deinen Kollegen. Überdies gibt es noch so etwas wie die Unterscheidung der Geister: Um sicher zu gehen und nicht auf Abwege zu geraten, braucht das

Individuum die Kontrolle der ganzen Gruppe. Also, solidarische Revoluzzer werden? Das meine ich ja nun auch wieder nicht, und das ist auch nicht das Ziel der Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik, wie sie ausdrücklich erklärt haben. Ich kann mir keine SDS-Methoden in einer Gemeinschaft vorstellen, die sich christlich nennt. Wenn sich auch in einem Wandlungsprozeß einige Affären vielleicht nicht vermeiden lassen, so soll man sie doch möglichst nicht provozieren. Nur durch eine loyale Opposition bleibt man wirklich mitten in der Kirche stehen, und nur dann, wenn man sich klar dem Grundgedanken der Kirche, dem Evangelium, hingibt, kann die Opposition auf die kirchliche Obrigkeit glaubwürdig wirken und fruchtbar sein. Es geht dabei übrigens nicht um die eigenen, privaten Wünsche. Man ärgere sich ruhig über die autoritären Verhältnisse in der Kirche, über den Konservatismus, die ewige Vorsicht, die Introvertiertheit und u. U. die Führungslosigkeit, durch die der Verkündigung des Evangeliums in unserer Gesellschaft geschadet wird, aber man ärgere sich immer im Hinblick auf die ganze Gemeinschaft.

Kurz: Willst Du die Kirchenreform, so halte Dich an fünf Grundsätze: Solidarität, gegenseitige Korrektur, Gewaltlosigkeit, Loyalität und Ausrichtung auf die Gesamtheit.

Aber Stichwort ›Solidarität‹. Du wirst in der Praxis feststellen, daß es schwer ist, die Geistlichen zu solidarisieren. Es wirkt immer wieder das gleiche Gesetz: Die Spitze kann herrschen, weil es in den unteren Regionen an dem nötigen Zusammenhalt fehlt. So konnte die römische Kurie dem Zweiten Vatikanum zu einem erheblichen Teil ihren Willen auferlegen, weil die Konzilsväter sich leider untereinander nicht einig waren. Mit der machtlosen internationalen Bischofssynode, mit der viele zu Recht sehr unzufrieden sind, sieht es genauso aus. Und nun mag ein Kardinal in der Öffentlichkeit erklären, daß die römische Kurie ihre Macht endlich abzugeben habe, wo findet man zehn oder gar nur fünf Kardinäle, die einfach solidarisch nach Rom fahren, um die Entmachtung der Kurie zu erzwingen?

In den unteren Reihen geht es nicht anders zu. Pfarrer sind auf ihre Selbständigkeit und Autarkie erpicht. Das ist durchaus verständlich: In dem autoritären Kirchensystem funktioniert die traditionelle Pfarrei als Möglichkeit, um wenigstens hier ein wenig frei zu sein und sich selbstständig zu verwirklichen. Aber das schadet natürlich auch der Solidarität. Man ist nicht bereit, im Interesse der Gesamtpastoral Kompromisse mit den Kollegen zu schließen, man wehrt sich fast automatisch gegen mitbrüderliche Korrektur, man hat Angst, sich an kollektiven Aktionen zu beteiligen, weil man die eigene Position nicht verlieren will. Kapläne kritisieren diesen Individualismus, aber in dem

Moment, wo sie selbst Pfarrer werden, gehen sie denselben Weg und scheiden aus den Solidaritätsgruppen aus. Auf der Kanzel redet man von der ›fraternité évangélique‹ und von der Freiheit der Gotteskinder. Müßte sich das dann nicht auch in der Struktur der Kirche und der Pastoral ausdrücken? Dann sollten sich doch die Priester brüderlich an einen Tisch setzen, ihre oft nur nebensächlichen Meinungsverschiedenheiten begraben, sich tolerant zueinander verhalten, um gemeinsam eine Strategie der Freiheit ausarbeiten zu können. Die älteren Generationen haben das nicht geschafft, sie haben es vielleicht auch nicht so gebraucht, aber meiner Ansicht nach wäre es Aufgabe der jüngeren Generation, also auch Deine Aufgabe, dies alles zu propagieren und zu verwirklichen.

Zudem sollte sich Deine Solidarität auf die Laien ausdehnen. Das bedeutet zunächst, daß Du ihre spezifischen Aufgaben anerkannt, nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten. Viele Priester sind noch immer weit davon entfernt. Sie wollen die Laien auf ihrem eigenen Gebiet noch immer überwachen. Wenn Laien, sachkundige und verantwortungsbewußte, zum Beispiel ihre Meinung über Ehe- und Familienleben äußern, sind nicht wenige Priester auf der Hut, sie könnten etwas Falsches sagen, das zu korrigieren wäre. So kann man auch heute noch Auseinandersetzungen zwischen Priestern und Laien über die Konfessionsschule erleben. Muß denn der Priester in Sachen, die das Weltamt der Laien betreffen, noch immer das letzte Wort haben? Besitzt der Laie keine selbständige ethische Aufgabe?

Oder nehmen wir den neuen Pfarrgemeinderat. Viele Pfarrer sind nicht von dieser Einrichtung begeistert, weil sie um ihre Autorität bangen. Und es ist auch nicht einfach: Es müssen viele Sitzungen abgehalten werden, man muß in Geduld versuchen, die Parteien zusammenzubringen, es werden einmal Vorschläge gemacht oder Wünsche geäußert, die vielleicht unangebracht sind usw. Demzufolge versucht manch einer, den Rat bezüglich Zusammenstellung und Arbeitsweise zu manipulieren, um die eigenen Einsichten durchsetzen zu können. Und Priester haben genug Zeit für solche Manipulationen. Am nächsten Sonntag wird dann feierlich von der Kanzel verkündigt, der Gemeinderat habe *gemeinsam* beschlossen, dies oder jenes zu tun. Kann man sich dann wundern, daß manche Laien das nicht akzeptieren und sich zurückziehen?

Bange doch nie um Deine Autorität. Du wirst feststellen: Je geringer Deine Angst vor Autoritätsverlust ist und je mehr Du versuchst, die Gemeinde sich selbst lenken zu lassen, desto größer ist der Gewinn an sachlicher, echt funktioneller Autorität. Halte Dir zudem folgendes vor Augen: Ein autoritäres Regime kostet bestimmt weniger an Zeit, Energie und Geld, aber echte Religion und echtes Gemeindeleben kann

nie von oben her auferlegt werden, vielmehr ist alles von unten aufzubauen. Die Gemeinde hat selbst eine Form des Heiles zu entdecken, die ihr angepaßt ist. Man kann da nichts erzwingen. Verzichte also zunächst einmal auf Deine eigenen Ansichten und Deine eigenen Wünsche und versuche, als wirklicher Diener der Gemeinde geistige Entwicklungshilfe zu leisten, bei der die Bedürfnisse und die geistige Lage der Betreffenden die Ausgangspunkte sind.

Weiter: Mache immer mit, wenn Laien etwas unternehmen. Sie veranstalten zum Beispiel Vortragsreihen oder Diskussionsabende über religiöse und moralische Themen. Aber man muß oft feststellen, daß dann die Priester, auch die jüngeren, durch Abwesenheit glänzen. Eventuell erfahren sie später etwas über die Veranstaltungen, durch die Lokalzeitung oder aus anderen Quellen. Dann müssen sie sich u. U. ärgern. Sie senden scharfe Zuschriften oder beklagen sich sogar beim Bischof. Das ist natürlich falsch. Gehe lieber hin; setze Dich weder mit Würde auf den Ehrensitz der ersten Reihe noch ganz nah am Ausgang; bleibe bei der Diskussion, setze dich an Ort und Stelle mit dem auseinander, was Deiner Meinung nach nicht richtig ist; sei tolerant, sogar dann, wenn der Referent ein Ketzer zu sein scheint; und gehe abschließend mit Deinen Leuten in ein Lokal, um mit den Interessierten weiterzudiskutieren.

In der Bundesrepublik ist die Solidarität mit den Laien natürlich eine allgemeine Norm, aber in der Praxis leider zu oft nur ein Lippenbekenntnis. Das ist um so bedauerlicher, weil die große Koalition zwischen Priestern und Laien notwendig ist, um genügend Druck auf die Kirchenleitung ausüben zu können. Also ist Mangel an Zusammenhalt auch gegen die Interessen des Priesterberufes, und damit – um es einmal scharf auszudrücken – bestraft der Klerus durch den Verrat an den Laien letzten Endes sich selbst.

Ich kann mir vorstellen, daß Du noch eine Stellungnahme zu zwei Themen von mir erwartest: Zum Zölibat und zur Säkularisierungstheologie. In den Niederlanden wird z. Zt. von der Mehrheit der Priester und der Katholiken das Zölibatgesetz in der heutigen Form abgelehnt. Bald wird es auch in der Bundesrepublik so weit sein. In der Tat, die Ehelosigkeit soll ein Charisma auf der Basis der Freiwilligkeit sein. Vielleicht bist auch Du vom Zölibat nicht gerade begeistert. Dann rate ich Dir, mutig zu entscheiden. Soweit es vom Kirchensystem abhängt, braucht man vorläufig keine Gesetzesänderung zu erwarten. Papst und Kurie sind dagegen, die Bischofssynode ist machtlos und geteilt. Zum anderen hat es wirklich keinen Zweck, sich mit einem nicht gewollten Zölibat abzuplagen. Noch schlimmer wäre es, später das Amt niederlegen und als sogenannter Gescheiterter gelten zu müssen. Treffe also lieber Deine Maßnahmen vorher. Bist Du gegen den Zölibat, erlerne einen anderen Beruf, heirate und biete Dich später

zum Beispiel als part-time-Mitarbeiter oder Amtsträger der Diözese an. Der Priestermangel wird ein immer größeres Problem. Dann wird man gerne von Deinen Diensten Gebrauch machen. Der Weg vom Weihe- zum Ehesakrament ist tabu, beschreite also den umgekehrten.

Und jetzt noch einige Worte zur Säkularisierungstheologie. Nach dieser Theorie ist der religiös-kirchliche Bereich als eigenständiger Raum im Schwinden begriffen. Die Kirche soll sich dieser Entwicklung nicht widersetzen. Vielmehr hat sie mitzumachen und sich dafür einzusetzen, daß das Evangelium in und durch diese Welt verwirklicht wird. Sie soll sozial aktiv werden, Gesellschaftskritik üben und eventuell zur evangelisch-revolutionären Aktion auffordern. Die letzte Frucht dieser Theorie ist die politische Theologie. Dementsprechend wird das kirchliche Amt in der Richtung der sozialen Effektivität umgestaltet, während die sogenannten innerkirchlichen Funktionen der Verkündigung, der Liturgie und der persönlichen Seelsorge in den Hintergrund rücken.

Wir wollen uns jetzt nicht darüber unterhalten, was an dieser Sicht richtig ist und was nicht. Es ist im Moment ebenfalls unerheblich zu prüfen, inwiefern die Schlüsse aus dieser Theorie für das kirchliche Amt zutreffen. Gehen wir nüchtern von den realen Gegebenheiten aus. Es ist nicht zu erwarten, daß die Kirche in absehbarer Zeit den Weg der Säkularisierungstheologie beschreiten wird. Es ist ebenfalls klar, daß die heutige Priesterausbildung alles mehr als eine angepaßte Vorbereitung auf ein eventuell säkularisiertes kirchliches Amt ist. Denkst Du also in der Richtung der Säkularisierungstheologie und willst Deine Ideale auf eine adäquate Weise in die Tat umsetzen, so sattle auf einen mehr profanen Beruf um. Ärzte, klinische Psychologen, Psychiater, Soziologen, Gruppendynamiker usw. haben ausgezeichnete Möglichkeiten, ihre Berufe als Aufgaben im Sinne des Evangeliums zu erfüllen. Dasselbe gilt für die Berufe in der Sozialarbeit, der Fürsorge, der Politik oder den Massenmedien. Dementsprechend müßtest Du den Mut haben, das Theologiestudium abzubrechen und in eine andere Fakultät überzuwechseln. Sonst bin ich sicher, daß Du später viele Enttäuschungen erleben wirst. Möchtest Du trotzdem übers Wochenende oder in den Abendstunden irgendwie in kirchlichen Kreisen mitarbeiten, so könntest Du Deine spezifischen Qualitäten durch eine part-time-Betätigung zur Verfügung stellen, denn die Nachfrage nach solchen Personen wird – wie gesagt – in der nächsten Zukunft wahrscheinlich erheblich zunehmen.

Ich komme zum Schluß. Der Beruf des Seelsorgers, lieber Priesterkandidat, ist eine »perplexed profession«. Ich habe Dir die Problematik vor Augen geführt, nicht um Dich abzuschrecken, sondern um Dich zum Realismus zu zwingen und vor Enttäuschungen zu bewah-

Günther Nenning Das Heil des Nachbarn

»Buch macht dumm«. Diesen Satz pinselten Berliner Studenten über den Eingang zu einer Institutsbibliothek.

An dem Satz ist was dran, wie an so manchem Menetekel, das die Narrenhände unserer Jugend mit Flammenschrift auf unsere angeblich weißen Wände schmiert.

Buch macht dumm. Das heißt z. B.: Theologie ist der ungeheure Bücherhaufen, womit Christus immer wieder zugedeckt wird.

Christus muß immer wieder auferstehen aus dem theologischen Büchergrab.

Christus war ein Praktiker, kein Bücherschreiber. Was Heil ist, kann man nicht aus noch so vielen Büchern lernen.

Wir müssen Praktiker sein wie unser älterer Bruder Christus (Röm 8, 29).

Vom Heil reden heißt nicht: theoretisieren. Wir müssen die Menschen an der Schulter fassen (natürlich auch uns selbst) und sagen, rufen, schreien:

Der Mensch ist erst eine halbe Portion, werdet ganze Menschen; »heil« heißt »ganz«.

Was heißt: ein ganzer Mensch sein?

Der Mensch ist jenes komische Tier, das immer wieder über sich selbst hinaus will, nie zufrieden ist, immer anders und mehr sein will.

Der ganze Mensch ist anders und mehr als jeder vorhandene Mensch, anders und mehr als jeder denkbare Mensch.

Der ganze Mensch ist das Rätsel, dessen Auflösung Christus ist.

Die Aufforderung Christi, das Heil, d. h. das Ganze zu wollen und zu suchen, ist folglich viel mehr, als was auf den nett gestickten Altardeckchen des 19. Jahrhunderts steht: Rette Deine Seele!

Es geht nicht um die Seele, es geht um den ganzen Menschen.

Es geht nicht um *Deine* Seele (Rette sich, wer kann! Mögen die andern sehen, wo sie bleiben!), sondern um *Deine Mitmenschen*.

Das Ganze, das Christus ist, wird nicht erreicht über eine direkte Leitung zwischen der Privatseele und Christus, durch einen »Heißen Draht«, installiert von speziell geschulten Nachrichtentechnikern und Kommunikationsmagikern: den Priestern.

Der »Draht« geht immer über den Nachbarn.

Es gibt kein eigenes, egoistisches Heil, es gibt nur das Heil des Nachbarn. Die Menschen erlangen *miteinander* das Heil oder gar nicht.

Das heißt nicht: durch fromme Sprüche einander zu frommen Übungen anhalten. Christus ist kein Frömmeler. Er stellt uns ganz *konkrete*,

ren. In den Priesterseminaren wirkt leider noch immer so etwas wie ein Trägheitsgesetz. Es gibt da noch immer Theologen, die einfach weiterstudieren, weil sie nun einmal angefangen haben, wie es auch welche gibt, die mehr auf die Vergangenheit als auf Gegenwart und Zukunft, die mehr auf Illusionen als auf Realität ausgerichtet sind. Sie geraten nicht selten schon kurz nach der Weihe in Schwierigkeiten. Dann legen sie das Amt nieder und müssen nachholen, was sie früher versäumt haben. Oder aber sie bleiben unzufriedene und erbitterte Mitläufer, weil sie keine Alternative sehen, die Eltern nicht enttäuschen wollen, Angst vor der kirchlichen Obrigkeit haben usw. Damit ist jedoch keinem gedient, weder der Gemeinschaft, noch den Kollegen und am allerwenigsten den Betreffenden selbst. Vorbeugen ist immer besser als Heilen.

Andererseits soll man den Teufel nicht an die Wand malen. Sogar in Holland, wo z. Zt. alles in Bewegung ist, meint die übergroße Mehrheit der Priester, daß der pastorale Beruf auch in der modernen Gesellschaft eine eigene Funktion habe, und die Mehrheit hält die meisten Aufgaben, die zu erfüllen sind, für sinnvoll. In der Tat, die christliche Gemeinschaft und die Gesellschaft brauchen Pastoren, sie sollen nicht abgeschafft werden. Das Problem bezieht sich vielmehr auf das konkrete Amtsverständnis und vor allem auf das Kirchenverständnis. Sogar die Zölibatsproblematik ist an erster Stelle eine Frage nach der Kirche. Dabei stehen die Autoritätskrise, die Invertiertheit der kirchlichen Institution und die weltfremde Sakralisierung des Amtes im Vordergrund. Es gilt, diese Fragen zu lösen, nicht so sehr in der abstrakten Theologie, sondern gerade in der Praxis der Pastoral und deren struktureller Bedingungen.

Wer soll diese Probleme lösen? Die Priester selbst! Hausärzte, Fürsorger oder Lehrer haben ebenfalls Schwierigkeiten mit ihrer professionellen Identität. Sie können aber keine Lösungen vom Parlament oder der Regierung erwarten. Sie müssen *selbst* ihrem Beruf einen neuen konkreten Inhalt geben und *selbst* die Umweltbedingungen ihrer Berufstätigkeit verbessern. Dabei sollen sie Konflikten nicht aus dem Wege gehen. Dasselbe gilt für die Priester: Sie selbst sollen durch solidarische Denkarbeit und noch mehr durch solidarische Aktion das kirchliche Amt als »casus perplexus« aus der Welt schaffen, und sie sind auch dazu verpflichtet, denn nur dann kann es den Menschen und der Gemeinschaft von Nutzen sein, wie es auch nur dann die Person des Amtsträgers erfüllen kann.

praktische Fragen: ob wir unseren Nachbarn, d. h. seinen Bruder, d. h. ihn selbst mit Essen und Trinken versehen, mit Kleidung und Wohnung, ob wir ihm helfen, wenn er krank oder eingesperrt ist (Mt 25, 35 ff).

Danach fragt er uns, und nicht: Wart ihr wohl immer recht fromm und brav?

Die Konkretheit seiner Frage versetzt uns in peinlichste Verlegenheit.

Daheim bei uns mag es ja noch halbwegs angehen, wenn wir nicht zu genau hinsehen. Aber zwei Drittel der Welt hungern.

Wir halten uns für gut, wenn wir für unsere Familie etwas tun. Aber unsere Familie sind alle Menschen (Mk 3, 31 ff).

Wir halten uns für gut, wenn wir etwas spenden. Aber unsere christliche Caritas heißt meist: hergeben, was uns garantiert nicht abgeht.

Wir halten uns für gut, wenn wir einzelnen helfen. Aber wir müßten eine ganz neue Welt der Brüderlichkeit bauen.

Wir sind ungeheuer schuldig.

Literaturbericht

Klaus Lang

Homiletische Literatur

Die letzten Jahre haben auf katholischer wie evangelischer Seite eine ganze Reihe von Publikationen zu homiletischen Fragen gebracht. Damit scheint die – vor allem im katholischen Raum spürbare – Stagnation des Predigtwesens überwunden zu sein. Die neue Perikopenordnung (PO), mit ihren drei (verpflichtenden) Lesungen an Sonn- und Festtagen (AT, NT-Epistel, NT-Evangelium) stellt den Prediger vor Aufgaben, die er mit den traditionellen Hand- und »Koch«-büchern nicht wird bewältigen können. Daher ist es wichtig, daß sich gerade jetzt die Erwägungen zur homiletischen Theorie und Praxis intensivieren und daraus auch Ansätze für ein richtig verstandenes »schriftgemäßes« Verkündigen entstehen. Bezüglich predigtpraktischer Literatur wird man sich aber vorwiegend an evangelische Publikationen halten müssen, da hier – bis auf wenige Ausnahmen – die katholische Homiletik den Prediger im Stich läßt. Nimmt man noch einige Studien über die Predigtgeschichte hinzu, so ergibt sich eine sachliche Dreiteilung, der auch der Literaturbericht folgen soll: 1. Studien zur Predigtgeschichte; 2. Predigt – Exegese und Hermeneutik; 3. predigtpraktische Literatur.

1. Studien zur Predigtgeschichte

Im Hinblick auf eine heute geforderte »politische Predigt« sind, als Illustration von Irr- und

Abwegen solchen »politischen Predigens« die beiden Untersuchungen zur evangelischen und katholischen Predigt während des 1. Weltkrieges von W. Pressel¹ und H. Missalla² wichtig. Die ausführliche Arbeit von Pressel kommt im Kern zum selben Ergebnis wie die kürzere von Missalla: Die Kriegspredigt stand in beiden Konfessionen im ideologischen Dienst der geschichtlichen Ereignisse, wobei es naheliegend ist, daß man sich auf beiden Seiten vor allem alttestamentlicher Texte und Themen bediente, National-politisches und Religiös-theologisches vermischte und so mit der Predigt im Dienst der »Wehrkraftherhaltung« stand. Die Lektüre beider Werke dürfte heilsam vor einem – nicht intendierten – Mißverständnis »politischer Theologie« und deren Umsetzung in kirchlich-politische Praxis warnen.

B. Dreher³ schon ältere Arbeit über die »Osterpredigt«⁴ ist nur für die Zeit nach dem 1. Weltkrieg von evangelischer Seite durch die Studie von O. Krause⁵ ergänzt worden. Im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion um »Historie und Kerygma« und die Versuche einer Neuinterpretation des Auferstehungsgeschehens und deren Auswirkungen auf die Verkündigung sind Krauses Predigtanalysen aufschlußreich. In der Vielfalt der Osterpredigt spiegelt sich dabei die Vielfalt der Denkansätze bezüglich Christologie und Verständnis des Glaubens in der neu-protestantischen Theologie wider.

R. Krause⁵ untersucht die Predigt eines für das Verständnis der Gegenwart nicht weniger wichtigen Zeitraums: der Aufklärung. Deutlich stellt er fest, daß in der »Aufklärung zum erstenmal in unüberhörbarer Weise das Problem der modernen Predigt gestellt wurde«, nämlich das Befragen der vorgegebenen Offenbarung und Überlieferung im Verstehenshorizont einer bestimmten Epoche mit deutlichem Akzent auf ethisch-praktischem Verhalten – ein Anliegen, das in der Gegenwart fast noch deutlicher hervortritt. Mag es auch sein, daß der Ansatz zum praktischen Engagement durch einen oberflächlichen Moralismus, durch eine allzu einfache Anthropologie und durch den bürgerlichen Positivismus sowie das Staatskirchentum wiederum verdeckt wurde – die Intention der Aufklä-

¹ W. PRESSEL, *Die Krisenpredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands* (Arbeiten zur Pastoraltheologie 5), Göttingen 1967.

² H. MISSALLA, *Gott mit uns. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918*, München 1968.

³ B. DREHER, *Die Osterpredigt. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge III), Freiburg 1951.

⁴ O. KRAUSE, *Die Osterpredigt nach dem ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*, Gütersloh 1965.

⁵ R. KRAUSE, *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805)* (Arbeiten zur Theologie II. Reihe, Bd. 5), Stuttgart 1965.

rungspredigt ist auch heute wieder gültig und ungelöst.

Im Blick auf die zu erwartende alttestamentliche Textreihe der katholischen PO ist schließlich die Arbeit von W. Rupprecht zur Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen⁶ interessant. Nach dem breiten Ansatz in der Reformationszeit und dem Zurücktreten in der protestantischen Orthodoxie und der Aufklärung weist Rupprecht deutlich auf die Renaissance alttestamentlicher Predigt im 20. Jahrhundert, vor allem in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg hin. Es ist hier wichtig festzuhalten, daß es keinen »Einheitsschlüssel« für die homiletische Auslegung alttestamentlicher Texte gibt und geben kann, wenn auch die Einheit der Testamente – in welcher Weise auch immer – Ausgangspunkt christlicher Predigt über das Alte Testament sein muß.

2. Predigt – Exegese und Hermeneutik

Zwei Neuerscheinungen des letzten Jahres weisen in ihrem ähnlich lautenden Titel auf das Zentralproblem gegenwärtiger katholischer Homiletik hin: F. Kamphaus, *»Von der Exegese zur Predigt«*⁷ und A. Höfer, *»Predigt und heutige Exegese«*⁸. Kamphaus untersucht zunächst das Verhältnis von exegetischer Behandlung und (in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg) gehandhabter homiletischer Auslegung an drei neutestamentlichen Textgruppen: »Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten«. Das Ergebnis des Vergleichs lautet dahingehend, daß die »katholische Predigtliteratur der beiden letzten Jahrzehnte ... die Ergebnisse der Evangelienforschung kaum zur Kenntnis genommen« hat. Im weiteren betont er die Beachtung der Exegese für die Predigt und will von daher Folgerungen für die »Struktur der Predigt« ziehen. Allerdings bleibt es bei einigen formalen Hinweisen auf die Predigt als lebendige Überlieferung des Evangeliums und auf eine situationsgerechte Verkündigung. Die Frage des *Wie* einer Begegnung von Exegese und Predigtarbeit wird zwar verdeutlicht, aber nicht beantwortet. Höfers Buch ist unmittelbar praxisbezogen. Nach kurzen grundsätzlichen Überlegungen zum Verständnis der heutigen Exegese (um die Frage der »literarischen Form« zentriert) und einigen Hinweisen auf die Predigt, ausgehend von der Vielfalt der »Schriftsinne« gibt Höfer eine Fülle praktischer Beispiele, vorwiegend Texte aus den Synoptikern. Nach gerafften exegetisch-kerygmatischen Ausführungen finden sich immer Hinweise zu konkreten Predigtthemen. In diesem zweiten Teil liegt auch die Bedeutung von Höfers Buch.

Dem gleichen Themenbereich, aber darüber hinaus auch der Methode und Organisation heutiger Predigt widmet sich B. Dreher in seinem Werkbuch *»Biblich predigen«*⁹. Nach seiner Ansicht muß dieses Predigen in der Spannung zwischen sachgerecht (d. h. historisch-kritisch) er-

hobenem biblischen Kerygma, der Aktualisierung durch Lehre und Leben der gegenwärtigen Kirche und der »Wirklichkeit des Menschen als Richtpunkt des biblischen Predigens« stehen. Unter den Wegen zur »Interpretation der menschlichen Existenz« gilt Drehers besonderes Interesse der modernen Literatur. Sehr konkret sind die Anweisungen zu Aufbau, Sprache und Werdegang der biblischen Predigt. Im Abschnitt »Organisation« beschäftigt sich Dreher mit der Person des Predigers, vor allem seiner Weiterbildung und der notwendigen Teamarbeit unter den Predigern. Exkurse über die alttestamentliche Predigt und die Predigt über Wundergeschichten, eine Charakterisierung einer Vielzahl evangelischer Predigtwerke und ein ausführliches Literaturverzeichnis vervollständigen den Band.

Es entspricht dem gegenwärtigen Stand katholischer Theologie, Exegese und homiletischer Theorie, daß die hermeneutische Fragestellung noch nicht in genügendem Umfang aufgegriffen worden ist, sondern mehr oder weniger auf das Verhältnis zwischen historisch-kritischer Exegese und heutiger Predigt als *Problem des Predigers* beschränkt bleibt. Die Berücksichtigung des *Verstehenshorizontes der Hörer* wird noch am deutlichsten bei Dreher wahrgenommen, im allgemeinen aber mit Hinweisen auf eine zeitgemäße Sprache (wobei vorausgesetzt ist, daß diese gleichzeitig die biblische ist) für erledigt erachtet. Die Kenntnis dessen was »Predigt«, oder weiter, was »Verkündigung« in ihren Strukturen, ihren Voraussetzungen und ihren Zielen ist, wird – rezipiert von der traditionellen evangelischen homiletischen Theorie – als selbstverständlich gewußt vorausgesetzt. So wird auf katholischer Seite heute vor allem *biblische*, nicht aber *homiletische* Hermeneutik betrieben.

Selbstverständlich verbleibt auch ein Großteil der evangelischen Literatur in dieser Fragestellung, so z. B. das Buch von W. Schütz, *»Vom Text zur Predigt«*¹⁰. Allerdings geben seine »Praktisch-theologischen Überlegungen« deutliche Hinweise darauf, daß allein mit der exegetischen Aufarbeitung der heutigen Verkündigung nicht geholfen ist. Sondern es geht um den grundsätzlichen Anspruch der Predigt, Wort

⁶ W. RUPPRECHT, *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands* (Arbeiten zur Theologie II. Reihe, Bd. 1), Stuttgart 1962.

⁷ F. KAMPHAUS, *Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten*, Mainz ²1968.

⁸ A. HÖFER, *Predigt und heutige Exegese. Eine Handreichung für den Seelsorger*, Freiburg-Basel-Wien 1968.

⁹ B. DREHER, *Biblich predigen. Ein homiletisches Werkbuch* (Werkhefte zur Bibelarbeit 7), Stuttgart 1968.

¹⁰ W. SCHÜTZ, *Vom Text zur Predigt. Analyse und Modelle*, Witten 1968.

Gottes zu sein, und seine Verwirklichung. Repräsentativ für dieses im Gefolge der dialektischen Theologie herausgebildete Verständnis der Predigt ist der Sammelband *Verkündigung und Forschung* mit Beiträgen von R. Bohren, W. Fürst und O. Händler¹¹ u. a. Vor allem Fürsts Ausführungen über die *Unentbehrlichkeit dogmatischer Besinnung für die Predigt im Spiegel gegenwärtiger Homiletik* sind für die skizzierte Position interessant. Trotz einer kritischen Stellungnahme zu M. Josuttis Buch *Gesetzlichkeit in der Predigt*¹² wird das grundsätzliche Einverständnis sichtbar. H. D. Bastians Grundsatzäußerungen zur homiletischen Theorie werden hingegen negativ kritisiert.

Mit der Nennung des Bonner Religionspädagogen ist ein namhafter Repräsentant jener Richtung evangelischer Homiletik genannt, die die Predigt, zunächst von systematisch-theologischen Erwägungen unbelastet, als Kommunikations- und Informationsgeschehens in der heutigen Gesellschaft, als Form kirchlicher Rede, betrachten will. Erste Ansätze in dieser Richtung finden sich in Bastians kleinerer Arbeit *Verfremdung und Verkündigung*¹³ während er neuerdings in dem Buch *Theologie der Frage*¹⁴ seine *Ideen zur Grundlegung einer theologischen Dialektik und zur Kommunikation in der Kirche der Gegenwart* – wie der Untertitel lautet – darlegt. Hinter diesem etwas komplizierten Wortgebilde steht der Versuch, die Problematik des Fragens und der Frage als *Grundbefindlichkeit* des heutigen Menschen aufzuzeigen (soziologisch, psychologisch, philosophisch, anthropologisch, politologisch) und von hier aus einen neuen Ansatz für das Verständnis kirchlicher Rede zu gewinnen, wobei diese nicht als Antwortgeben vom *Wort Gottes*, oder noch deutlicher: nicht als Wort Gottes als immer schon vorgegebene und vorgängige Antwort auf alle nur möglichen Fragen je konkreten Menschseins verstanden wird. In einem eigenen Abschnitt beschäftigt sich Bastian unmittelbar mit der »Frage als Problem der Homiletik«, bietet darin jedoch nur eine Kritik einzelner Predigten und ein Modell, das ihm »die Prinzipien einer homiletischen Didaktik der Frage beispielhaft« zu verwirklichen scheint. Die Arbeit Bastians sollte, auch wenn sie gerade für den homiletischen Bereich nur einen ersten, aphoristischen Ansatz bietet, unbedingt beachtet werden.

Daß die Problemstellung um Kommunikation, Verkündigung und Hermeneutik, homiletische Didaktik usw. auch in der katholischen Kirche aufbricht, zeigt die Tagung des Instituts für missionarische Seelsorge (Frankfurt), deren Referate nun in dem Sammelband *Was bleibt vom Wort Gottes*, hrsg. von F. Schlösser¹⁵ vorliegen. Es finden sich darin Beiträge von J. Blank, K. Frör, L. Bertsch, W. Betz, H. D. Bastian und V. Sturm.

Die wichtigste Neuerscheinung, die einer ausführlichen Vorstellung wert ist, stellt die Reihe

»Predigtstudien« (s. auch unten) hrsg. von E. Lange, P. Krusche und D. Rössler dar, deren erstes Beiheft sich *»Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit«* äußert¹⁶. E. Lange untersucht in einem Beitrag zunächst die gegenwärtige Problematik und weist dabei in die gleiche Richtung wie Bastian, wenn er die Krisis der gegenwärtigen Predigt in deren Isolation von allen anderen Formen der kirchlichen Rede und Kommunikation und in ihrer Qualifizierung als *»Wort Gottes«* begründet sieht. Weiterhin untersucht er die »Funktion und Struktur des homiletischen Aktes«, wobei eben wiederum nicht die für die Kirche konstitutive *»praedicatio verbi divini«* kurzschlüssig zum Ausgangspunkt konkreter homiletischer Hermeneutik gemacht wird (*»Das Wort Gottes ist kein Instrument kirchlicher Rede, so wahr die kirchliche Rede ein Instrument des Wortes Gottes sein soll«*, Bastian), sondern eine Bestimmung, die den homiletischen Akt als *»Verständnisbemühung«* sieht, wobei zunächst der genauere Unterschied zwischen Gemeindepredigt und anderen Kommunikationsbemühungen und -formen der Kirche (Katechumenat, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, massenmediale Kommunikation) außer acht bleibt, bzw. ausschließlich in der konkreten Situiertheit einer kirchlichen Rede gesehen wird. Darin liegt aber die Bedeutung dieses Ansatzes, daß er die Predigt nicht von vornherein isoliert, divinisiert und magisiert und sie dadurch der Möglichkeit einer rational-kritischen Hermeneutik entzieht. Gerade die katholische Theologie, die ja – um es oberflächlich zu sagen – in ihrem Selbstverständnis nicht in dem Maße und der Intensität auf die *»praedicatio verbi divini«* als ausschließliches Konstitutiv der Kirchen in der jeweiligen Gegenwart verwiesen ist, könnte sich diesen hermeneutischen und didaktischen Überlegungen unbefangener öffnen, als es tatsächlich der Fall ist (was natürlich nicht zu einem neuen, isolierten *»Sakramentalismus«* und zu einem Herabspielen der Bedeutung verbalen

¹¹ *Verkündigung und Forschung* (Beiheft zur *»Evangelischen Theologie«* Heft 1), München 1967.

¹² M. JOSUTTIS, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart* (Studien zur praktischen Theologie), München 1966.

¹³ H. D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informations-theorie?* (Theologische Existenz heute Nr. 217), München 1968.

¹⁴ H. D. BASTIAN, *Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik der Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*, München 1969.

¹⁵ F. SCHLÖSSER (Hrsg.), *Was bleibt vom Wort Gottes? Glaubensverkündigung in neuer Sprache* (Offene Gemeinde 6), Limburg 1968.

¹⁶ *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit* (Predigtstudien Beiheft 1), hrsg. von E. Lange in Verbindung mit P. Krusche und D. Rössler, Stuttgart 1968.

Kommunikation führen dürfte). Aus der theologischen Aussage, daß die Predigt Wort Gottes und Verheißung sei und diesen Größen Raum gibt, läßt sich noch keine homiletische Theorie ableiten und deduzieren. Von Lange wird die Predigt schließlich näherhin als »Prozeßgeschehen zwischen Tradition und Situation« bestimmt (es fällt die Ähnlichkeit zu neueren formalen Charakterisierungen des Religionsunterrichts auf), wobei die besondere – und auch besonders schwierige – Aufgabe des Predigers darin besteht, daß er sowohl Anwalt der Hörergemeinde in ihrer konkreten Situation als auch Anwalt der Überlieferung in der besonderen Gestalt des Textes sein muß. Von da aus ergibt sich ein neues »homiletisches Verfahren«, demgemäß auch die Bände der Predigtstudien aufgebaut sind (s. u.). Der Band bringt weiterhin noch einen Beitrag von Bastian zu »Homiletik und Informationstheorie«, in dem wiederum deutlich betont wird, daß die Predigt heute als Kommunikations- und Informationsgeschehen der Erörterung bedarf. H. Schröer weist »Perspektiven heutiger Predigtmeditation« auf, wobei er neben historischer Exegese und Applikation (d. h. Textauslegung und konkretem Predigtentwurf) Dokumentation und Integration als wesentliche Dimensionen des Meditationsvorganges verstanden wissen will, ein Anliegen, das in etwa schon B. Dreher vertritt, wenn er der Predigtmeditation die Aufgabe zuweist, zwischen der biblischen Aussage und der gegenwärtigen Situation zu vermitteln, d. h. wenn es Aufgabe der Meditation ist, das historisch Kerygma im Horizont gegenwärtiger Lebens- und Welterfahrung um- und neuzusprechen.

Ein maßgeblicher Grund, der zur Neueinschätzung und Neubestimmung gottesdienstlicher Predigt führte, liegt in der wachsenden Bedeutung kirchlicher Rede bei den Massenkommunikationsmitteln der Gegenwart, deren formale Bewältigung nicht einfach durch Applikation traditioneller Qualifikationen von »Verkündigung« möglich ist. Deutlich aufgezeigt wurde dies von H. E. Bahr in seinem Buch »Verkündigung als Information«¹⁷ vom Problem der »Öffentlichkeit« her, die ja mit massenmedialer kirchlicher Rede in unmittelbarem Zusammenhang steht. M. Josuttis hatte schon zuvor »Beiträge zu einer Rundfunkhomiletik«¹⁸ zusammengestellt. R. Bohren, K. Frör, H. Vogel und M. Josuttis sehen die Problematik vor allem von einem präfixierten Verkündigungs- und Evangelisationsbegriff her, in dessen Dienst – als »Vorfeld der Evangelisation«, als missionarische Arbeit, als vom Evangelium kommende Lebenshilfe und -weisung – Rundfunk und Fernsehen verstanden werden; H. J. Schultz und S. Vierzig erwägen die Frage von der Kommunikations- und Öffentlichkeitsproblematik her. Eine der neuesten Erscheinungen auf diesem Gebiet ist die Arbeit von A. Holl mit dem etwas reißerischen Titel »Gott im Nachrichtennetz«¹⁹, die

fast noch mehr von einem religions-soziologischen als kommunikationstheoretischen Ansatz ausgeht. Die massenmediale kirchliche Rede berührt den einzelnen Prediger in den wenigsten Fällen unmittelbar. Trotzdem ist es notwendig, die Fragestellung im Auge zu behalten, einmal wegen der wachsenden Bedeutung dieser Kommunikationsformen, zum anderen wegen des neuen Horizontes, in den von daher der gesamte Bereich kirchlicher Rede gestellt wird (von dem man »Predigt« eben nicht von vornherein isolieren kann) und schließlich, weil beachtet werden muß, daß der Hörer der Sonntags- und Gottesdienstpredigt auch Hörer und Adressat kirchlicher Kommunikation vermittels der Massenmedien ist.

3. Predigtpraktische Literatur

Da das »Geschäft« des Predigens unbeschadet aller theoretischen Überlegungen als Verantwortung und Aufgabe des Predigers weitergeht (und darin ja der Ansatzpunkt für alle neuen Überlegungen gegeben ist), so muß schließlich noch auf jene Literatur hingewiesen werden, die unmittelbar zur Vorbereitung der Predigt helfen will.

Leider liegt hier an Vorbereitungshilfen auf katholischer Seite an Neuerscheinungen nichts vor; brauchbar sind die beiden, schon seit geraumer Zeit erscheinenden Reihen »Am Tisch des Wortes«, hrsg. von der Erzabtei Beuron²⁰ mit einer deutlich an der Liturgie orientierten Auslegung der Sonn- und Festtagstexte und »Biblische Predigt«, hrsg. von B. Dreher²¹ mit jeweils mehreren Predigten zu einer bestimmten Festzeit – im letzten Band – zu alttestamentlichen Texten. Teils handelt es sich hier um gedruckte Predigten, teils um im Dreischritt (Exegese, Meditation, Entwurf) aufgebaute Predigtvorbereitungen. Der Mangel an Neuerscheinungen hängt damit zusammen, daß das definitive Inkrafttreten der neuen Perikopenordnung unmittelbar bevorsteht und daher für diesen Zeitpunkt mehrere Werke geplant oder in Vorbe-

¹⁷ H.-E. BAHR, *Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft* (Konkretionen 3), Hamburg 1968.

¹⁸ M. JOSUTTIS (Hrsg.), *Beiträge zu einer Rundfunkhomiletik*, München 1967.

¹⁹ A. HOLL, *Gott im Nachrichtennetz. Religiöse Information in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1969.

²⁰ *Am Tisch des Wortes* 1–25 ff, hrsg. von der Erzabtei Beuron, Stuttgart 1965 ff.

²¹ B. DREHER (Hrsg.), *Biblische Predigt*, Freiburg 1964 ff.; Bd. 1: G. FESENMAYER, *Bibelpredigt im Aufbruch*; Bd. 2: R. BAUMANN / W. KASPER / G. KOPP, *Adventspredigten*; Bd. 3: U. PLOTZKE / R. KLIEM, *Weihnachtspredigten*; Bd. 4: B. DREHER, *Biblische Osterpredigten*; Bd. 5: ders. / H. LEROY, *Biblische Pfingstpredigten*; Bd. 6: ders. u. a., *Alttestamentliche Predigten*.

reitung sind. Bis dahin wird man sich an Zeitschriften halten müssen, wobei vor allem die biblische-homiletische Zeitschrift »Dienst am Wort«²² den Versuch darstellt, exegetisch-fundierte Textauslegung über aktuelle Predigtmeditation hin zu einem konkreten Predigtentwurf zu führen. Andere Periodica (etwa »Gottes Wort im Kirchenjahr«²³, »Praedica verbum«²⁴) verzichten weithin auf exegetische und meditative Ausführungen und versuchen so – nicht immer zum Vorteil – unmittelbar Predigthilfe zu sein.

Auf evangelischer Seite gibt es eine Vielzahl von Reihenwerken und Einzelbänden mit Predigtvorbereitungen oder gehaltenen Predigten (vgl. auch Literaturverzeichnis bei Dreher, »biblisch predigen«, 226–235).

An erster Stelle sind hier die Bände der »Predigtstudien«²⁵ zu erwähnen, die formal einen völlig neuen Weg beschreiten. Jeder Text wird von zwei Bearbeitern behandelt, wobei der eine exegetisch-theologisch vom vorliegenden Schrifttext ausgeht, der andere mehr von der Situation, in der die Predigt »ankommen« muß. Dieses stufenweise Voranschreiten vom Text über Predigtgeschichte und »Wirkungsgeschichte« zu »Einfällen«, die sich aus der unmittelbaren homiletischen Situation ergeben, über theologisch systematische Aufarbeitung und die Erhellung der Gemeindesituation, diese Vielfalt von Punkten, entstehend in gegenseitiger Kritik und Korrektur der beiden Bearbeiter, bieten dem Prediger eine reiche Fülle von Inspiration und Material, wobei der am Ende stehende Predigtentwurf keineswegs als ultima ratio betrachtet werden will. Bisher sind von diesen »Predigtstudien« zwei Halbbände zur III. Reihe der evangelischen PO erschienen. Für die neue katholische PO möchte man sich ein entsprechendes Pendant zu diesem Werk wünschen.

Bewährt ist auch ein evangelisches Standardwerk von G. Eichholz »Herr tue meine Lippen auf«²⁶, das in fünf Bänden sämtliche Texte der evangelischen PO behandelt. Eine Neubearbeitung dieses Werkes, von der jetzt der erste Band vorliegt, erscheint unter dem Titel »hören und fragen« hrsg. von G. Eichholz und A. Falkenroth²⁷. Schließlich muß auf die »Göttinger Predigtmeditationen« hingewiesen werden, die als Beilage zur Zeitschrift »Pastoraltheologie«²⁸ nunmehr im 22. Jahrgang erscheinen und formal wie inhaltlich wohl einen Prototyp evangelischer Predigtarbeit darstellen. Das hier gebotene Modell der Predigtvorbereitung in dem schon öfter erwähnten Dreischritt hat sich auf weite Strecken durchgesetzt. Der Mitarbeiterstab ist ungeheuer groß und weit gestreut und die einzelnen Vorbereitungen tragen, trotz des homogenen Aufbaus, den Stempel des jeweiligen Verfassers.

Eine besondere Schwierigkeit für den katholischen Prediger wird die alttestamentliche Textreihe der neuen PO darstellen, da trotz der Fülle alttestamentlicher Texte in der Liturgie

(Propriumsgesänge) die alttestamentliche Predigt fast überhaupt nicht geübt wird. Der schon genannte Band aus der Reihe »Biblische Predigt« ist seit längerer Zeit der erste und bislang einzige Versuch, alttestamentliche Predigtmodelle heutigen homiletischen Anforderungen entsprechend zu bringen. Ansonsten erweist sich wiederum die Heranziehung evangelischer Literatur als notwendig. Man wird z. B. dankbar auf die »Calwer Predigthilfen« (hrsg. von H. Breit und C. Westermann²⁹) zurückgreifen, in deren ersten fünf Bänden sämtliche alttestamentlichen Texte der evangelischen PO behandelt sind. Der Aufbau der Bearbeitungen ist ähnlich wie in den »Göttinger Predigtmeditationen« oder in »Dienst am Wort«. Als Ergänzung dazu bieten die »Alttestamentlichen Predigten« (hrsg. von H.-J. Kraus und H. W. Wolff³⁰) zum Teil hervorragende Beispiele alttestamentlichen Predigens. Die letzten Bände umfassen Predigten zur Trisjesaja von Kraus und Tacke (Bd. 7), einen Predigtzyklus zur Abrahamsgeschichte (Bd. 8) mit

²² Dienst am Wort. Biblisch-homiletische Zeitschrift, Freiburg 1965 ff.

²³ Gottes Wort im Kirchenjahr (begr. von H. Willenbrink), hrsg. von J. SCHULTE-KÜCKELHAUS, 3 Bde. pro Jahr, Würzburg 1953 ff.

²⁴ Praedica verbum, Donauwörth.

²⁵ Predigtstudien für das Kirchenjahr 1968/69 (Perikopenreihe III, erster und zweiter Halbband), hrsg. von E. LANGE in Verbindung mit P. KRUSCHE und D. RÖSSLER, Stuttgart-Berlin 1968 f.

²⁶ G. EICHHOLZ, Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe, Wuppertal-Barmen 1962 bis 1964; Bd. 1: Die altkirchlichen Evangelien, 1964; Bd. 2: Die altkirchlichen Episteln, 1959; Bd. 3: Die neuen Evangelien, 1962; Bd. 4: Die neuen Episteln, 1963; Bd. 5: Die alttestamentlichen Perikopen, 1961.

²⁷ G. EICHHOLZ / A. FALKENROTH (Hrsg.), hören und fragen. Meditationen in neuer Folge V, Wuppertal-Barmen 1967.

²⁸ Göttinger Predigtmeditationen, hrsg. von M. FISCHER. Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis, Göttingen 1947 ff.

²⁹ Calwer Predigthilfen, hrsg. von H. BREIT / C. WESTERMANN, Stuttgart 1962 ff. Bd. 1: Die atl. Texte der 3. Reihe, 1964; Bd. 2: Die atl. Texte der 4. Reihe, 1963; Bd. 3: Die atl. Texte der 5. Reihe, 1965; Bd. 4: Die atl. Texte der 6. Reihe, 1965; Bd. 5: Ausgewählte atl. Texte, 1966; Bd. 7: Die ntl. Texte der 3. Reihe, 1967.

³⁰ H.-J. KRAUS / H. W. WOLFF (Hrsg.), Alttestamentliche Predigten. Neukirchen 1958 ff. 1. KRAUS/WOLFF, Predigten aus Universitäts-gottesdiensten, 1959; 2. vergriffen; 3. KRAUS/TIBBE, Psalmenpredigten, 1958; 4. WOLFF, Hosea 1–7. Der Gemeinde ausgelegt, 1959; 5. ders., Hosea 8–14. Der Gemeinde ausgelegt, 1961; 6. MILDENBERGER, Festpredigten über atl. Texte, 1963; 7. KRAUS/TACKE, Die Zukunft der Geängsteten. Predigten über Texte aus dem III. Teil des Buches Jesaja, 1964; 8. GOLLWITZER/JANOCKE/MARQUARDT, Unser Vater Abraham 1967; 9. JOSUTTIS, Predigten zur Geschichte Davids, 1968.

originellen und verblüffenden Aktualisierungen und schließlich Predigten zur Geschichte Davids (Bd. 9) von M. Josuttis. Nicht nur für die Predigtarbeit, sondern auch für Unterricht und gemeindliche Bibelarbeit gedacht ist das von L. Schmitt hrsg. Reihenwerk *»Schriftauslegung«*³¹, in dem bisher Bände zur Urgeschichte, zu den Psalmen und zu den neutestamentlichen Passionstexten erschienen sind. Vom gleichen Herausgeber erschien schon vor einigen Jahren die *»Kleine Predigttypologie«*³², die in einem ersten Band Predigten nach bestimmten (Gemeinde-) Situationen typisiert (Lehr-, Kasual-, Dialog-, aber auch Funk-, Fernseh-, Kinder-, Laienpredigt), im zweiten Band alttestamentliche Themenkreise und Kirchenjahrspredigten zu alttestamentlichen Texten behandelt und in einem dritten Band in ähnlicher Systematik das NT bearbeitet, wobei jeder Predigttyp an etlichen Beispielen illustriert ist. Sehr hilfreich bei der Benutzung evangelischer Predigtliteratur ist schließlich das *»Perikopenbuch zur Ordnung der Predigttexte«*³³, das einen raschen Vergleich der evangelischen und katholischen PO ermöglicht und so das Auffinden entsprechender Bearbeitungen erleichtert.

Mit dieser Aufzählung und kurzen Charakterisierung konnte keine Vollständigkeit erreicht werden, vor allem, wenn man auf die große Zahl der Einzelwerke blickt, die oft gute Beispiele gehaltener Predigten bieten. Der vorliegende Literaturbericht – entstanden aus der Arbeit des Instituts für Religionspädagogik und Kerygmatis an der Universität Wien – versucht aber, als Orientierung für die gegenwärtige Diskussion auf dem Gebiet homiletischer Theorie und als Hinweis auf Predigthilfen zu dienen.

K. H. SCHEKLE, *Theologie des Neuen Testaments* I, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968

Die Botschaft des Neuen Testaments will durch die kirchliche Verkündigung immer von neuem ausgesprochen werden. Den an der Verkündigung Beteiligten, der das Neue Testament in die Hand nimmt, bedrängt stets die Frage: Was ist die eigentliche Botschaft dieses Buches, was sind seine Grundthemen, und schließlich, wie kann diese Botschaft in die heutige Sprache übersetzt werden? Den ersten zwei Fragen will K. H. Schekle auf gründliche Weise nachgehen. Dabei läßt sich der Autor die Themen nicht von der traditionellen Theologie in die Hand geben, sondern vom Neuen Testament selbst. So wird in einem ersten Kapitel nach der Welt als der Schöpfung Gottes gefragt. Um die neutestamentlichen Aussagen zu verstehen, werden die wichtigsten alttestamentlichen Schöpfungsbekenntnisse vorausgeschickt und entfaltet. Dann werden die Synoptiker zum Thema der Schöpfung befragt. Die paulinische

Schöpfungstheologie wird in ihren Kernsätzen dargestellt: Gott schuf und schafft aus Nichts – der Schöpfer wirkt in der Welt – der Schöpfer kann in der Schöpfung erkannt werden – die Welt ist durch Christus und in Christus erschaffen – Gott ist die Fülle der Welt und darum auch des Christen – der Christ ist frei in der Welt – der Mensch ist Mitte und Schicksal der Welt. Schließlich werden die johanneischen und die übrigen Schriften des Neuen Testaments zum selben Thema befragt. Wer immer in der kirchlichen Verkündigung steht, wird es begrüßen, daß in einem eigenen Kapitel ein Gespräch mit dem heutigen Weltverständnis versucht wird: biblischer Schöpfungsglaube und Religionsgeschichte – biblischer Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften. Ein zweites Kapitel befaßt sich mit den Themen »Zeit« und »Geschichte«. Es wird das alttestamentliche Geschichtsdenken skizziert, es werden in aller Kürze die alttestamentlichen Zeitvorstellungen beschrieben und es wird anschließend über den Zusammenhang von Geschichte und Heilsgeschichte nachgedacht. Leider ist dieses Kapitel sehr kurz geraten, aber es darf erwartet werden, daß es unter einem anderen neutestamentlichen Thema noch ausführlicher zur Sprache kommt. Das letzte Kapitel des Buches gilt der Frage nach dem Menschen. Vom Alten Testament her wird gesagt: Der Mensch lebt als Leibhaftigkeit – der Mensch ist in Gottes Ebenbildlichkeit erschaffen – der Mensch als Mann und Weib – von Anfang an ist das Böse wirksam. Es werden die wesentlichen synoptischen Aussagen über den Menschen zusammengestellt, wichtige Begriffe der jüdischen Apokalyptik kommen zur Sprache. In der paulinischen Theologie finden sich Themen wie: der Mensch als Gottes und Christi Bild – Mann und Weib – Tod und Sünde als Urübel – Gesetz und Gerechtigkeit.

Auch die wichtigsten anthropologischen Begriffe der paulinischen Theologie werden beschrieben. Das Menschenbild der johanneischen Schriften wird unter dem Thema »Welt« erörtert (weil damit die Menschenwelt gemeint ist): Es wird von den Gütern der Welt, von der Verkehrung der Welt zum Bösen sowie vom Heil der Welt gesprochen. Wiederum ist die kurze Konfrontation des biblischen Menschenbildes mit dem naturwissenschaftlichen und philosophischen sehr zu begrüßen. Das Buch zeichnet sich durch ein-

³¹ *Schriftauslegung für Predigt, Bibelarbeit, Unterricht*, Stuttgart 1967. – *Die Psalmen*, hrsg. von L. SCHMIDT, 1. und 2. Halbband, 1967/68; *Die Passionstexte*, hrsg. von F. FREY, 1. und 2. Halbband, 1967/68; *Die Urgeschichten*, hrsg. von P. NÜCHTERN, 1967.

³² *Kleine Predigttypologie*, 3 Bde., Stuttgart 1964.; Bd. 1: L. SCHMIDT (Hrsg.), *Die Gemeindepraxis*, 1964; Bd. 2: C. H. PREISKER (Hrsg.), *Das Alte Testament*, 1965; Bd. 3: L. SCHMIDT (Hrsg.), *Das Neue Testament*, 1965.

³³ *Perikopenbuch zur Ordnung der Predigttexte*, Berlin 1966.

fache, allgemein verständliche Darstellungsweise aus. Es ist übersichtlich in der Fragestellung, unwesentliche und nebensächliche Fragen sind ausgeklammert. Für den, der sich mit einem bestimmten Thema näher beschäftigen möchte, findet sich bei jedem Kapitel ein Literaturverzeichnis in Auswahl. So kann das Buch der praktischen kirchlichen Verkündigung in allen ihren Formen einen guten Dienst leisten. Freilich beginnt bei dem Buch erst die eigentliche, selbständige Arbeit des Verkündigers: das Übersetzen der biblischen Botschaft in heutige Sprache.

Anton Grabner-Haider

Zur Diskussion

Hermann-Josef Lauter OFM
Über die Wiedereinführung
des Diakonats

In Heft 1/1969 hat Hildegard Harmsen alle in der bisherigen Diskussion um den Diakonats vorgebrachten Einwände gegen dessen theologische Begründung zusammengestellt und im einzelnen noch ergänzt. Als Mitglied einer bischöflichen Kommission für Fragen des Diakonates habe ich mich seit längerem mit diesen Fragen befaßt. Ich muß gestehen, daß mich die bisher vorgebrachten Theorien dogmatischer Art auch nicht ganz überzeugt und befriedigt haben. Es scheint mir wenig ergiebig zu sein, an diesen Theorien weiterzubasteln; statt dessen möchte ich eine mehr pragmatische Sicht empfehlen, in der sich die Dinge etwa folgendermaßen darstellen:

Die Beweggründe für die Wiedereinführung des Diakonats sind einmal die seelsorgliche Notsituation, zum anderen die Reaktivierung der Laien in der Kirche. Die Ausübung diakonischer Dienste kann in zweifacher Form geschehen: 1. in einem mehr sporadischen Einsatz (z. B. als gelegentliche Predigt eines Laien im Gottesdienst); 2. in einem dauerhaften, festen Engagement (= Amt). Wenn letzteres gegeben ist, empfiehlt sich eine Institutionalisierung dieses Einsatzes durch die Kirche; nur auf diese Weise kann die Ausbildung und Prüfung der in Frage kommenden Personen gesichert werden. Hinzu kommen u. U. Fragen der Besoldung u. ä.

Wenn die Kirche ein (im theologischen Sinne) kirchliches Amt verleiht, dann verleiht sie auch

kraft apostolischer Vollmacht die dazu erforderliche Amtsgnade. Das aber geschieht in diesem Fall nach apostolischem Vorbild durch die Handauflegung des Bischofs, was die Kirche als sakramentale Weihe auffaßt (die man heute bekanntlich mehr funktional als statisch-seinshaft zu verstehen geneigt ist).

Sieht man den Diakonats in dieser Weise pragmatisch (und ich glaube, daß die Apostel ihn auch so verstanden und durch ihre Handauflegung bestätigt haben), dann kann man sich die etwas künstlichen Spekulationen dogmatischer Art ersparen.

Die Wiedereinführung des amtlichen Diakonats hat sich für die Kirche als notwendig erwiesen, und der überraschend starke Zudrang zu diesem Amt dürfte auch als ein Zeichen dafür zu werten sein, daß bei dieser Maßnahme des Konzils der Heilige Geist beteiligt war.

Vielleicht wird sich das in nicht ferner Zukunft noch unter einer anderen Rücksicht bestätigen. Vieles deutet darauf hin, daß die priesterliche Seelsorge in absehbarer Zeit nicht mehr mit den hauptamtlichen (zölibatären) Berufen allein geleistet werden kann. Das gilt heute schon für Lateinamerika und kann morgen auch bei uns zulande gelten. Zur Behebung dieses Notstandes wird von weitblickenden Theologen wie F. Klostermann, K. Rahner, Y. Congar und Pastoralsoziologen wie O. Schreuder und N. Greinacher die Wiedereinführung des *nebenberuflichen* (und natürlich nichtzölibatären) Presbyterates vorgeschlagen. Sicher würde der Anreiz dazu noch größer sein als beim Diakonats, und es würden sich – nach dem Zudrang zum Diakonats zu urteilen – viele geeignete Bewerber für dieses Amt finden, das genau dem urkirchlichen Presbyterat entspräche. Das ist gewiß Futurologie, aber eine allen Ernstes zu betreibende, wenn man von dem Grundsatz ausgeht: *suprema lex salus animarum*. Die Kirche hat schließlich von Christus nicht den Auftrag bekommen, den Zölibat zur einzig erlaubten apostolischen Lebensform zu erheben, sondern Seelsorge zu betreiben. Und wenn sich herausstellen sollte, daß sie diesen göttlichen Auftrag mit den zölibatären Berufen allein nicht mehr leisten kann, ist es ihr nicht nur erlaubt, sondern hat sie die Pflicht, neue Möglichkeiten zu schaffen.¹

Im Gang dieser Entwicklung könnte die Wiedereinführung des Diakonates sich einmal als

¹ Wenn ein Bischof in der Nähe von Rio de Janeiro zur Betreuung von 1,2 Millionen Katholiken 67 Priester zur Verfügung hat – und das ist für Lateinamerika kein Ausnahmefall –, dann muß die Kirche sich fragen, ob sie solche Zustände auf die Dauer verantworten kann. Dieser Bischof sagte mir, daß er die Einführung des nebenberuflichen Presbyterates für seine Diözese für wünschenswert halte. Höhere Ordensobere aus Brasilien äußerten sich in gleichem Sinne.

providentielle Vorstufe erweisen (was nicht heißen soll, daß der Diakonat nur unter dieser Rücksicht zu bewerten sei, er muß vielmehr primär in seinem Eigen-sinn gesehen werden). Das Kirchenvolk erlebt im Diakon schon jetzt den verheirateten Kleriker. Das wird es ihm einmal erleichtern, auch den verheirateten Priester zu akzeptieren. Und warum sollte nicht der nebenberufliche Presbyterat auch personell aus dem nebenberuflichen Diakonat erwachsen?

Zum Problem der Homosexualität

Ich war sehr verwundert, als ich in der *Diakonia*, Heft 6, Jahrgang 1968, zwei Artikel über die Homosexualität vorfand. Ist das möglich, daß in einer katholischen theologischen Fachschrift, die dazu noch in Deutschland mit seinem ominösen Strafparagrafen 175 erscheint, dieses heiße Eisen endlich einmal mutig angepackt wird? Das Thema von der Homosexualität wird ja schon von den Schülern der oberen Klassen zeitweise lebhaft diskutiert. Und in der Theologie sollte es züchtig verschwiegen werden? Wie wurde es doch in den Büchern der Moraltheologie mit ein paar dünnen, blutleeren Sätzen abgetan, so daß die Studenten, die nicht gerade aus Großstädten kamen, der Auffassung sein mußten, die Homosexualität sei eine himmelschreiende Sünde, die praktisch kaum je vorkomme.

Dementsprechend ist dann oft genug auch im Beichtstuhl verfahren worden. Man hielt jeden Homophilen für einen Bubenschänder und Jugendverführer.

Ich habe im Laufe der Zeit mit zahlreichen Homophilen in und außerhalb des Beichtstuhls Kontakt bekommen. Ich fand unter ihnen oft sehr achtbare und charaktervolle Menschen, nicht wenige intelligente und sensible Typen. Ich hatte mir auch für das Verständnis und die Seelsorge dieser Leute Bücher angeschafft oder auch geschenkt erhalten – denn der Homophile ist nicht selten auch ein sehr dankbarer Mensch, wenn er sich verstanden fühlt –, und so konnte ich die Bildungslücken von der Moraltheologie her in diesem Sektor schließen und vielen verängstigten Männern jeden Alters eine geistliche Hilfe anbieten.

Wir haben an diesen Menschen noch vieles gutzumachen, was gerade von der Kirche her aus Unkenntnis gesündigt worden ist. Denken wir nur an die große Zahl von Homoeroten, die auf den Scheiterhaufen des 16. und 17. Jahrhunderts umkommen mußte. Nicht zu schweigen von der Diskriminierung, der heute noch selbst in jenen Ländern, die eine vernünftige Strafgesetzgebung

eingeführt haben, der homophile Mann ausgesetzt ist. Darum verdienen solche Artikel wie die zwei erwähnten von Overing und Vermeulen unsere höchste Anerkennung.

Im Anschluß an diese zwei wegweisenden Artikel erlaube ich mir, noch auf eine Neuerscheinung hinzuweisen. Im Sommer 1968 ist im Walter-Verlag Olten/Freiburg endlich einmal von katholischer Seite eine sehr aufschlußreiche Studie erschienen, die wissenschaftlich und seelsorglich überaus gediegen ist und für alle Seelsorger eine willkommene Handweisung bietet: HERMAN VAN DE SPIJKER, *Die gleichgeschlechtliche Zuneigung*. Das Buch verdient gerade im deutschen Sprachbereich weiteste Verbreitung.

Hinweise

HEINZ SCHUSTER, Dr. theol., Priesterweihe 1955, seit 1966 Dozent für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken, Direktor der Sektionsleitung für Pastoraltheologie von *Concilium*. Veröffentlichte u. a. *Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche*.

Anschrift: 6600 Saarbrücken, Ottstraße 4.

Wir machen unsere Leser darauf aufmerksam, daß der in *Diakonia* (Heft 3/1969) veröffentlichte Artikel von Professor Dr. Johannes Neumann, »*Möglichkeiten des kanonischen Rechts für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen*« in den im Herbst dieses Jahres im Matthias-Grünwald-Verlag erscheinenden Sammelband »*Christliche Einheit in der Ehe. Empfehlungen zur Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen*« aufgenommen wird.

Das von der Schriftleitung formulierte Thema dieses kleinen Aufsatzes zeigt gut an, um welche wichtigen Fragenkomplexe der heutigen kirchlichen Theologie und Praxis es hier geht.

Die Existenz eines ›ius divinum‹ bei gewissen institutionellen Elementen der Kirche (worunter die Sakramente ja auch zu rechnen sind) wird heute stillschweigend oder ausdrücklich dort bezweifelt, wo man glaubt, für den Nachweis dieser Existenz dürfe man sich ausschließlich der historisch-kritischen Exegese bedienen. Dazu kommt noch eine ungeschichtliche Fixierung auf den ›historischen Jesus‹, dessen ipssissima vox und dessen Handeln, so daß, was bei ihm nicht mit historisch-kritischer Methode nachweisbar ist, von vornherein als weniger belangvoll gilt. Es ist klar, daß für diese Auffassung nur noch ganz wenige Fragmente eines ›ius divinum‹ übrigbleiben (falls dann der ›historische Jesus‹ überhaupt imstande war, ein solches zu setzen). Überdies besteht – als Folge und Reaktion auf die Hypertrophie des hierarchischen Denkens von der Kirche und auf die alles normierende Vorherrschaft des Kirchenrechts – heute eine weitverbreitete Allergie gegen die Kategorien ›ius divinum‹, ›Gewalt‹, ›Vollmacht‹ und dergleichen, bei der sich oft kaum ausmachen läßt, ob sie sich gegen die häßliche Sprache der Kanonisten richtet oder ob die Existenz der Sache selbst bestritten wird.

Die heutige Krise des Bußsakraments entstand sicher nicht durch derartige exegetische und dogmatische Fragen zum ›ius divinum‹, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Stau eines Unbehagens: gegen den formalistischen Mechanismus nicht nur des Oft-Beichtenmüssens, sondern auch des Alles-oft-Beichtenkönnens, gegen die Versuchung zur leichtfertigen Absicherung, gegen die Moralkasuistik, gegen das Unvermögen der ›Seelenführer‹. Nachdem dieses Unbehagen aber einmal eine gewisse Breite erreicht hatte, suchte es unvermeidlich seine theoretische Artikulation und meinte, sie aus den exegetischen und kirchengeschichtlichen Befunden zu diesem Sakrament ableiten zu können. Das äußert sich unter anderem in der Unbefangenheit, mit der heute (unter Berufung auf Mönchs-, Diakonen- und Laienbeichte) persönliche Aussprachen ohne Priester, ohne Absolution, mit oder ohne Gebet, auch in Priesterseminaren als ordentlicher Weg der kirchlichen Sündenvergebung angesehen werden, oder in der Art, wie oft undifferenziert die Bußandacht als sakramental verstanden, als normaler Weg empfohlen und zugleich auf das Einzelbekenntnis verzichtet wird (unter Berufung darauf, daß der Gemeinde als ganzer die Vollmacht der Sündenvergebung zugesprochen worden sei [Mt 18, 18] und daß die Kirche befugt sei, den konkreten Vollzug der Sakramente festzulegen).

Hier soll nun nicht auf diese neuen Versuche als solche eingegangen werden. Es geht vielmehr nur um die Begründungen, um die Art und Weise, wie argumentiert wird. Denn wenn Reformen eine Zukunft haben sollen, müssen sie vor der bisherigen Geschichte der Kirche bestehen können, indem sie diese nicht total desavouieren, sondern das bleibend Gültige daran ›aufzuheben‹ suchen.

1. Die Existenz des Bußsakramentes ›iuris divini‹

Im folgenden gehen wir von der Lehre des Konzils von Trient 1551 über das Sakrament der Buße aus, nicht um uns auf einen geschützten autoritär-dogmatischen Standpunkt zurückzuziehen, sondern um die Arbeit und den Konsens jener Bischöfe und Theologen zu respektieren, die sich vor über 400 Jahren auf 9 Kapitel und 15 Canones zur Sache einigten und die davon überzeugt waren, damit eine 1500jährige Glaubensreflexion der Kirche exakt wiederzugeben.

Im 1. Canon wird gesagt, in der katholischen Kirche sei die Buße »wirklich und eigentlich ein von Christus, unserem Herrn, eingesetztes Sakrament« (*Neuner-Roos* 572). Die Existenz des Bußsakramentes ›iuris divini‹ wird hier ausdrücklich und eigens mit dem stärksten Engagement, über das jenes Konzil verfügte, gelehrt: in der Form eines Canons mit beigefügtem Anathem. Es würde in der Diskussion nicht viel weiterhelfen, wenn man sich der Canones leichthin entledigte mit dem Hinweis darauf, daß die Anatheme von Trient auch Disziplinarscheide schützen wollten und somit eine Verpflichtung zu einer ›fides divina et catholica‹ nicht unbedingt in Frage komme. Denn auch der Aussageinhalt und der dogmengeschichtliche Kontext dieser Canones sind zu berücksichtigen, und diese zusammengekommen ergeben eben doch die Absicht des Konzils, definitiv und unwiderruflich zu sprechen.

Die heute unumgängliche Frage lautet, ob nun diese entschieden vorgebrachte Lehre von Trient angesichts der neueren Exegese noch bestehenbleiben könne. Auch auf die Gefahr hin, in banale Wiederholungen zu verfallen, muß hier doch festgehalten werden: Die neuere Exegese ist mit Hilfe ihrer historisch-kritischen Methode nicht imstande, den einstigen belangvollen Vorgang zu rekonstruieren und den für uns heute relevanten Sachverhalt ans Licht zu heben. Was jemals belangvoll war und bewußt künftigen Generationen überliefert werden sollte, ist geprägt vom Andenken, von den Zutaten und Interpretationen des Gedächtnisses der späteren. Die Schichten sind nicht mehr voneinander abzuheben, so daß man mit Sicherheit auf den harten Kern, auf das Urgestein stoßen würde. Vielmehr ist der harte Kern *nur* in Gestalt des Ganzen da. Wer der historisch-kritischen Methode auf den Leim geht, verfällt nicht nur einem naiven Historismus und Wissenschaftspathos, er

muß auch von der Methode her immer stärker reduzieren und gerät darum in Gefahr, unaufgebbare Elemente des harten Kerns selbst wegzuooperieren. In dieser Gefahr sind heute viele von denen, die programmatisch erklären, das Dogma sei am Wort Gottes zu messen, dabei stillschweigend das Wort Gottes mit den Hypothesen der neueren Exegese identifizieren und dies auch noch für besonders ökumenisch halten.

Nach dieser notwendigen Vorbemerkung können wir hinsichtlich der biblischen Begründung des Bußsakramentes doch folgendes festhalten. Auf Jesus selbst geht der Imperativ zurück, sein Jünger müsse in einer größeren Gerechtigkeit sein als in der durch menschliche Anstrengungen errungenen Gerechtigkeit (deren Existenz er nicht bezweifelt, deren völliges Ungenügen vor Gott er aber enthüllt). Das heißt: Weil Gott es ist, der allein die vollkommene Gerechtigkeit zustande bringt, darf er sie auch vom Menschen fordern. Ebenfalls auf Jesus selbst geht die Vorstellung zurück, außerhalb dieses ›Raumes‹ der von Gott geschenkten Gerechtigkeit sei nicht ein indifferenter, neutraler, gleichsam weltlicher Raum, sondern nur der ›Raum‹ des Verderbens, des Bösen, des Unheils, in den der Mensch hineingeraten kann, der sich der Gnadengerechtigkeit Gottes verweigert. Bis dahin wird, soweit ich sehe, auch ein extrem kritischer Exeget folgen.

Daraus ergibt sich die Frage: Hat Jesus die Möglichkeit einer wiederholten Metanoia in Betracht gezogen? Konnte für ihn ein Mensch mehrmals durch eigene Verweigerung vor Gott in den Bereich des Unheils fallen und durch Gottes Gnade wieder herausgerissen werden? Darüber lassen sich rein historisch nur Mutmaßungen aufgrund des Gesamtbildes anstellen. Wer meint, die Frage mit Nein beantworten zu müssen, der kann sich auf die Naherwartung Jesu und den daraus erklärbaren radikalen Ernst seiner Mahnworte stützen. Wer glaubt, die Frage mit Ja beantworten zu dürfen, der wird sich auf die uneingeschränkte Sünderliebe Jesu und auf seine Verkündigung des Erbarmens Gottes berufen, das keine Fristen und kein ›Unmöglich‹ kennt. Dieser Alternative gesellt sich dann noch die Frage hinzu, ob Jesus – falls er nicht in seiner Naherwartung ein absolutes geschichtliches Ende in Betracht gezogen hat – wenigstens die wichtigsten gesellschaftlich-institutionellen Elemente für den ›Fortgang seiner Sache‹ bereitgelegt hat, eine Frage, die man früher unbeschwerter und unnuancierter so formuliert hat: Wollte oder stiftete Jesus eine Kirche?

Wir können diese Frage hier nur im Hinblick auf das Bußsakrament angehen, und in diesem Zusammenhang ist zu sagen: In den frühchristlichen Gemeinden, besonders bei Paulus, sind so viele Hinweise auf eine Bußdisziplin enthalten und so deutliche Jesusworte über

Sünde und Sündenvergebung überliefert, daß das Bußsakrament dem Überlieferungswert nach in die nächste Nähe von Eucharistie und Taufe gehört und daß man durchaus die Frage auch einmal so stellen dürfte: Geben diese Widerspiegelungen der frühesten sakramentalen Praxis nicht Anlaß genug, um Jesu Willen zur Kirche doch ernsthaft in Betracht zu ziehen?

Wir haben für die Anfänge des Bußsakramentes Zeugnisse, wie sie ähnlich differenziert auch bei anderen institutionellen Elementen der Kirche gegeben sind. Die ältesten Zeugnisse zeigen eine bestimmte Praxis der Kirche. Im Fall des sakramentalen Bußverfahrens beruht diese Praxis auf der Überlegung, daß gewisse Verhaltensweisen bei einem Christen sich mit der Heiligkeit der christlichen Gemeinde nicht vereinbaren lassen. Diese Überlegung läßt sich, wie eben gesagt, durchaus historisch-kritisch auf Jesus selbst zurückführen. Die Praxis bestand darin, daß (nach Mahnungen und Zureden) die Gemeinde sich auf den Spruch des Apostels hin von dem uneinsichtigen Sünder zu distanzieren hatte, was mindestens sein Fernhalten von der eucharistischen Tischgemeinschaft bedeutete. Bei dieser Weise des Vorgehens wird selbstverständlich »Material« aus dem Alten Bund verwendet, so wie das auch Jesus selbst tat, als er sich taufen ließ, als er in der Synagoge lehrte, in der Begrifflichkeit seiner Predigt usw. Im Fall des Bußverfahrens bestand dieses »Material« in der Distanzierung der Gemeinde vom hartnäckigen Sünder, wie das sehr ähnlich von der synagogalen Gemeinde praktiziert wurde, wobei sich die christliche wie die jüdische Gemeinde auf das deuteronomische Prinzip beriefen, der Sünder solle aus der Mitte der heiligen Gemeinde entfernt werden. In der Gemeinde des Neuen Bundes war damit jedoch nicht (sowenig wie in den synagogalen Gemeinden) das letzte Wort über den Sünder gesprochen. Der Umkehrwillige konnte wieder in die volle, d. h. auch und gerade eucharistische Gemeinschaft aufgenommen werden. Hier hatte ebenfalls der Apostel entscheidend mitzureden: Er war es, der über die Aufrichtigkeit der Reue ein Urteil abgab. Diese Praxis der frühchristlichen Gemeinden bestand zweifellos bereits vor der Endredaktion unserer Evangelien. Deren Schlußredaktoren hatten Gemeinden vor Augen, in denen nach der individuellen Bekehrung wieder Rückfälle vorgekommen waren, in denen massive Sünden vorkamen, in denen sich aber auch die Frage nach einer »zweiten Umkehr« stellte. Man muß unbefangen damit rechnen, daß die Schlußredaktoren der Evangelien im Hinblick auf diese Situation der Gemeinden Jesus deutlichere Worte in den Mund legten, als er sie ausgesprochen hatte. Das ist wahrscheinlich bei Mt 18, 15–18 der Fall. Noch wahrscheinlicher ist es freilich, daß Jesus selbst, und zwar der Auferstandene, zu den

Elfen, nicht nur als seinen Jüngern, sondern als amtlichen Repräsentanten, von der Sündenvergebung sprach, denn schon er hatte in der Gemeinde seiner engsten Anhänger Streit, Eifersüchteleien, unmäßigen Ehrgeiz, Habgier, Feigheit im Bekenntnis, kurzum die ersten Sünden von Christen erfahren müssen, Sünden von Menschen, die durch die radikale erste Umkehr bereits hindurchgegangen waren. Warum also sollte er für die Zeit nach seinem Weggang die Möglichkeit einer ›zweiten Umkehr‹ nicht in Betracht gezogen und nicht darüber gesprochen haben? Hinweise darauf sind in Mt 16, 19 enthalten, der Zusage des Bindens und LöSENS, die vom Matthäus-Redaktor vorverlegt und in die Szene von Caesarea Philippi hineinkomponiert wurde, sowie in Jo 20, 22 f, einer Überlieferungsvariante von Mt 16, 19. Gerade in der Wahl des Begriffspaares ›Binden und Lösen‹ liegt ein Hinweis auf die Herkunft von Jesus selbst. Weitaus die meisten Exegeten, die sich mit diesem Begriffspaar befassen, übernehmen kritiklos die Interpretation von Billerbeck, wonach es in erster Linie »autoritativ verbieten bzw. erlauben«, in zweiter Linie auch Verhängung und Aufhebung des Synagogenbannes bedeute. Diese Interpretation ist in mehrfacher Hinsicht äußerst zweifelhaft. Das von Billerbeck herangezogene Material ist viel zu jung, um dunkle Wendungen der Evangelien illustrieren zu können. Billerbecks Kommentar wählt zudem jene Zeugnisse aus dem jüdischen Schrifttum aus, die seiner Auffassung von Gemeindeleitung und -zucht möglichst nahekommen, also von einem katholischen Verständnis möglichst weit entfernt sind. Er verwendet das Material dazu, um Jesus als den Stifter einer Kirche des Wortes und der Schriftgelehrten zu zeigen. ›Binden und Lösen‹ als »autoritativ verbieten bzw. erlauben« paßt genau in ein exklusiv rabbinisches Milieu. Warum aber haben die für die griechische Evangelienfassung verantwortlichen Redaktoren das Begriffspaar nicht, wie in mehreren anderen Fällen, verdeutlicht und interpretiert? Konnten sie bei allen Hörern und Lesern rabbinische Fachbegriffe als bekannt voraussetzen? Die angezeigten Probleme lassen sich lösen, wenn man die ältere, dämonologische Bedeutung von ›Binden und Lösen‹ annimmt. Sie trifft natürlich auf Widerstände in einer Zeit, die das Böse und den Bösen allzu gern entmythologisiert. Jedoch stimmt sie mit Jesu Wirken gegen die bösen Mächte – die durch Menschen mächtig sind – überein. Und gerade sie trifft sich mit der paulinischen Wendung »dem Satan übergeben«, die im Hinblick auf hartnäckige Sünder vorkommt.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß Jesus im Billerbeck-schen Sinn derart ins einzelne gehend eine Kirche stiftete, daß er darin eine rabbinische Instanz vorsah, die als Schriftinterpretin autoritativ verbieten und erlau-

ben solle. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, daß Jesus seinem engsten Kreis (nachösterlich den Elfen) den Auftrag gab, Sünde in der Gemeinschaft der Glaubenden nicht zu tolerieren, vielmehr in den Bereich des Unheils zu verweisen (zu binden), dem reuigen Sünder aber nach seiner zweiten Umkehr zu vergeben (zu lösen), d. h. ihn aus dem Bereich des Unheils zu befreien. In diesem Sinn kommt das Begriffspaar »Binden und Lösen« im Alten Testament, im Neuen Testament (außer an den klassischen Stellen Mt 16, 19 und 18, 18) und im Alten Orient so häufig vor, daß es in der Tat nicht interpretiert und verdeutlicht werden mußte.

In rein historischer Argumentation ist nun m. E. folgendes entscheidend. Die Praxis der frühchristlichen Gemeinden steht zeitlich so nah beim »historischen Jesus«, stimmt mit seiner Übernahme von »Material« aus dem Alten Bund so sehr zusammen, gehört so sehr in seine Linie der Reaktion gegen das Böse und den Bösen, daß das sakramentale Bußverfahren auf keinen Fall eine reine Erfindung des Fröhenkatholizismus sein kann. Ältere Handbücher der Dogmatik haben zu schlicht und einfach (parallel zur Eucharistielehre) behauptet, Jesus habe Mt 16, 19 das Bußsakrament angekündigt und Jo 20, 22 f. definitiv gestiftet. Wer sich exegetisch gegen diese Vereinfachung wehrt, der hat durchaus recht. Ebenso wäre es aber eine historische Primitivität, wenn man behaupten wollte, die wesentlichen Elemente des Bußsakramentes hätten überhaupt nichts mit Jesus zu tun. Was von ihm her vorgegeben ist, war für die frühkirchliche Bußtheologie und -praxis ausreichend, und zwar so sehr, daß der Begriff »Einsetzung« (durch Jesus) – wenn man ihn nicht zu formalistisch preßt – darauf noch angewendet werden kann.

2. Bestandteile des »iuris divini« im Bußsakrament

Das Konzil von Trient spricht von drei »Teilen« des Bußsakraments: Reue, Bekenntnis und Genugtuung (Canon 4). Nur beim Bekenntnis verwendet es den Ausdruck »ius divinum«. Abgesehen von den Umständen der konziliaren Diskussion, war es sachlich nicht notwendig, bei Reue und Genugtuung eigens von »ius divinum« zu sprechen, denn die Reue kann angesichts der Metanoia-Predigt Jesu ohne weiteres als Forderung »iuris divini« bezeichnet werden, und hinsichtlich der Genugtuung sagt das Konzil (Canon 14), die Werke der Genugtuung der Büßenden geschähen durch Jesus Christus, so daß sich hier, wo er selbst für uns eintritt, die Frage erübrigt, ob es sich um eine Forderung oder Einsetzung »iuris divini« handelt. Anders jedoch beim Bekenntnis.

Hier sagt das Konzil von Trient zunächst, das sakramentale Bekenntnis sei »nach göttlichem Recht eingesetzt« (Canon 6; *Neuner-Roos* 577). Die Art des Be-

kenntnisses, die das Konzil meint, wird im gleichen Canon verdeutlicht: das geheime Sündenbekenntnis vor dem Priester allein sei der Einsetzung und dem Auftrag Christi entsprechend; es sei keine menschliche Erfindung. Weiter betont das Konzil, es sei »nach göttlichem Recht notwendig, im Bußsakrament alle Todsünden einzeln zu bekennen, deren man sich nach schuldiger und sorgfältiger Erwägung erinnert, auch die verborgenen und die gegen die letzten zwei der zehn Gebote, ebenso die Umstände, die die Art der Sünde ändern« (Canon 7; *Neuner-Roos* 578). Das sind sehr klare und eindeutige Äußerungen, die in der heutigen Diskussion über die Reform des Bußsakraments meist gänzlich ignoriert werden. Wer nicht behaupten will, das Konzil habe sich in diesen Canones geirrt (und ich sehe wirklich keine Möglichkeit, das als Katholik zu behaupten), der findet einen ersten Verständniszugang in der Deutung des »ius divinum« bei Karl Rahner. »Ius divinum« ist – anders hätte der Begriff keinen Sinn – etwas Geoffenbartes. Meines Erachtens ist Rahners Hinweis nicht nur für das Problem des »ius divinum«, sondern für die Frage nach der Offenbarung überhaupt von größter Bedeutung, daß Offenbarung nicht notwendig bloß passives Hören ist, sondern auch spontane Entscheidung sein kann (die natürlich letztlich von Gott prädefiniert ist). Diese Entscheidung hat die Gestalt einer Wahl unter mehreren Möglichkeiten. Ganz offenkundig stand die Kirche auch hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung des Bußsakramentes vor einer Wahl unter mehreren Möglichkeiten; sie hat diese Entscheidung als dringlich empfunden und definitiv getroffen. Man braucht nicht zu behaupten, diese Entscheidung sei als »ius divinum« vom Himmel gefallen; sie kann ein relativ langer geschichtlicher Prozeß gewesen sein; so aber, wie sie von Trient formuliert wurde, ist sie endgültig und unumkehrbar. Die Bedingungen, daß bei dieser Entscheidung der Kirche »ius divinum« zustande kam, sind im Fall des präzis bestimmten sakramentalen Bekenntnisses erfüllt: Die Entscheidung ist legitim und sie ist, wie Rahner sagt, »wesensgemäß«, denn sie kann nicht als wesenswidrig, sie braucht aber auch nicht als wesensnotwendig nachgewiesen werden. (Rahners Begriff der »Wesensgemäßheit« stimmt exakt mit der Argumentation des Trienter Konzils überein, wenn es in Canon 6 das »ius divinum« des sakramentalen Bekenntnisses damit erläutert, daß dieses Bekenntnis »der Einsetzung und dem Auftrag Christi entsprechend« sei; es braucht also nur eine Entsprechung, nicht um jeden Preis einen formellen, ausdrücklichen Akt Christi.)

Das Verständnis der Trienter Entscheidung kann weiter dadurch erleichtert werden, daß man bedenkt, wie sehr sich das Konzil hier zum Anwalt der gesellschaftlichen

oder, wenn man so will, der politischen Dimension der Kirche und des Menschen in der Kirche macht; ferner, wie sehr hier die Vorstellung abgewehrt wird, es gebe einen Bereich menschlicher Innerlichkeit, der sich nach außen hin überhaupt nicht manifestiere und im Bereich des Äußeren und Greifbaren nicht relevant werde. Auch so gesehen haben die Äußerungen des Konzils grundsätzliche Bedeutung. Es sei jedoch gestattet, auf eine aktuelle Seite hinzuweisen. Wer innerhalb der Kirche heute gegen das sakramentale Einzelbekenntnis Sturm läuft mit der Behauptung, der ›heutige Mensch‹ wolle seine Intimsphäre unangetastet wissen, er bringe es nicht fertig, anderen seinen Seelenzustand zu offenbaren, nur Gott allein könne er es sagen, der hat eine bereits antiquierte Vorstellung vom ›heutigen Menschen‹. Es ist der Enttabuisierung und Sozialisierung in der heutigen Gesellschaft zu danken, daß ungeschminkter und ungehemmter als früher über innere und äußere Vorgänge gesprochen werden kann, und daß Selbstkritik ganz und gar nicht als ehrenrührig gilt. Damit kann jenes dialogische Prinzip wieder zur Geltung kommen, das als Sich-Aufschließen, Informierenlassen und Diskutieren die gesunde Wurzel sogar der ›Andachtsbeichte‹ war (in altmodischer Diktion: ›Seelenführung‹).

3. Zur Reform des Bußsakraments

Wenn aus dem Vorhergehenden deutlich geworden sein sollte, daß Trient Unaufgebbares zum Bußsakrament geäußert hat und daß die entsprechenden konkreten Weisungen dem heutigen Menschen durchaus nicht so unzumutbar sind wie oft geäußert wird, dann kann man immer noch der Meinung sein, die heutige Praxis des Bußsakramentes sei reformbedürftig. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, über die pastoralen und psychologischen Gründe zu referieren. Dem Dogmatiker sei lediglich ein systematischer Hinweis gestattet. Die Reform verspricht nichts, wenn sie in Trotz und Auflehnung gegen die so eindeutige Lehre der Kirche im Konzil von Trient vorgenommen wird. Die oben angeführten Canones können nicht abgeschafft oder ignoriert werden. Welche dogmatischen Möglichkeiten bleiben dann noch übrig? Vor allem zwei bieten sich an. Die eine würde vom Notstand ausgehen, sofern ein solcher wirklich vorhanden und beweisbar ist. Für Notsituationen gab es auch in Sachen des Bußsakramentes immer korrekte Hilfen, z. B. in der Lehre vom »votum sacramenti paenitentiae« oder in der Praxis der Generalabsolution ohne individuelles Bekenntnis. Vielleicht ist manches von dem, was heute eigenmächtig propagiert wird, als Lösung in einer Notsituation tolerierbar. Man müßte sich jedoch darüber im klaren sein, daß die Notlösung in der Kirche nicht zur Norm werden kann. Die andere Möglichkeit bestünde darin, die Problematik des Todesündenbegriffs neu zu

durchdenken. Das ›ius divinum‹ als Verpflichtung zum individuellen sakramentalen Bekenntnis bezieht sich nach dem Konzil von Trient ausdrücklich nur auf Todsünden. Von diesen sagt das Konzil, der Mensch übergebe sich darin »der Knechtschaft der Sünde und der Herrschaft Satans« (1. Kapitel; *Neuner-Roos* 554), woraus der Mensch sich nicht leicht und ohne weiteres befreien kann; vielmehr wird »die Buße mit Recht eine mühsame Taufe« genannt (2. Kapitel; *Neuner-Roos* 558). Mit dieser Auffassung steht das Konzil zweifellos näher bei der biblischen ›Sünde zum Tode‹ mit ihrer radikalen Abkehr von Gott und mit ihren ungeheuerlichen Folgen als bei der landläufigen pastoralen Auffassung von ›Todsünde‹. Wir sagen absichtlich: landläufige Auffassung, denn die moraltheologische Definition der schweren Sünde ist noch einmal davon verschieden. Sie stellt so zahlreiche und gravierende Bedingungen für das Zustandekommen einer schweren Sünde auf, daß man sich fragt, ob je in einem konkreten Fall bei sämtlichen Bedingungen und Umständen auch noch der leiseste Zweifel ausgeräumt werden kann, so daß auch eine subjektive Todsünde vorliegt. Die landläufige Auffassung der Pastoral dagegen rechnet mit durchschnittlich zahlreichen Todsünden und faßt deren Tilgung keineswegs als mühsamen Vorgang auf.

Wenn es gelänge, unter genauem Bedenken der biblischen und späteren kirchlichen Tradition, unter Berücksichtigung der altkirchlichen Bußpraxis, unter Beiziehung psychologischer und gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse ein praktikables Kriterium jener Todsünden zu finden, die nach dem Konzil von Trient individuell bekannt werden müssen, dann könnte man sich für die Zukunft – neben den anderen bekannten Formen der Sündenvergebung in ›leichteren Fällen‹: Taten der Liebe, Gebet, Hören des Wortes Gottes usw. – drei Grundformen des institutionellen Bußverfahrens denken. Die eine Grundform könnte die Bußandacht sein, bei der die Kirche ja die Möglichkeit hätte, sie unter genauer Respektierung der Aussagen von Trient als sakramental zu erklären. Die ekklesiologischen, pastoralen und bußpädagogischen Vorteile dieser Gemeindefeier liegen auf der Hand. Die andere Grundform wäre die Andachtsbeichte, die relativ häufige Aussprache, das ›geistliche Gespräch‹, die ›Seelenführung‹, die nicht von vornherein auf die individuelle sakramentale Lossprechung hinsteuern muß, bei der aber unter Umständen die Einsicht gewonnen wird, das Gespräch könne sinnvoll mit der sakramentalen Vergebung enden. Diese Form wird heute sicher von zu wenigen Seelsorgern angeboten (weil sie keine Zeit dafür haben, aber auch davor zurückscheuen) und von sehr vielen Menschen vermißt. Es ist aber nicht ersichtlich, wie die christliche

Glaubenssubstanz auf die Dauer bewahrt werden kann ohne diese konstruktiven, positiv (und nicht exhibitivistisch) ausgerichteten brüderlichen Gespräche. Diese beiden Grundformen könnten unter den gegebenen Bedingungen gemeinsam vielleicht der Normalfall des künftigen kirchlichen Bußverfahrens werden, so daß der Christ, der sich seiner durchschnittlichen Sündigkeit, seiner Hilfs- und Gesprächsbedürftigkeit und zugleich seiner kirchlich-gesellschaftlichen Existenz bewußt ist, auf längere Zeit auf keine dieser beiden Formen verzichtet. Die dritte Grundform, das richterliche Tribunal, von dem das Trienter Konzil spricht, wäre dem gegenüber die eher seltenere Form. Ihr Ort wäre wie bisher der Beichtstuhl, der das richterliche Verfahren und die Amtlichkeit der Versöhnung des reuigen Todsünders mit der Kirche zum Ausdruck bringt. Der Beichtstuhl trägt genügenden ›Öffentlichkeitscharakter‹ und garantiert gleichzeitig Diskretion, so daß nicht zu erwarten ist, hier werde eine Reform des Ritus ansetzen.

Eine Restaurierung des altkirchlichen Rekonziliationsritus wäre wahrscheinlich für die Pastoral kein Gewinn, sondern eine Belastung. Ebenso wären die bloße Abschaffung des jetzigen ›Beichtstuhls‹ und eine fortgesetzte Propaganda gegen die ›Andachtsbeichte‹ durchaus keine legitime Reduktion auf das Wesentliche, sondern meines Erachtens ein Angriff auf die unverzichtbare Glaubenssubstanz. Jedoch scheint es mir keine Verletzung des ›ius divinum‹ in Sachen des Bußsakraments zu sein, wenn man nicht in Richtung einer Reduktion, sondern in Richtung einer Differenzierung und Auseinanderfaltung des sakramentalen Bußverfahrens weiterdenkt.

Gottfried
Hierzenberger

Religionsgeschichtlicher
Hintergrund
des Versöhnungs-
kultes

Zumindest in der Volksfrömmigkeit und in der Verkündigung, die sich ihrem Niveau anpaßt, wird das Bußsakrament gerne als Versöhnung des Menschen mit Gott bzw. Gottes mit dem Menschen aufgefaßt und dargestellt. Handelt es sich im Falle der Ohrenbeichte nur mehr sehr entfernt um einen ›Kult‹ (hier dominiert trotz ekklesiologischer Erklärungsversuche ein Gnaden- und Heilsindividualismus), so kann man bei den neuen Formen der Bußandachten von einem Wiederaufleben eines *Versöhnungskultes* sprechen. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung der Verfechter beider Formen des Bußsakramentes kann eine Analyse im Sinne der Klärung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Versöh-

nungskultes gute Dienste tun. Sehr oft fehlen bei diesen Diskussionen und Gesprächen die kritisch reflektierenden und geprüften Kategorien, die es erlauben, über Wert und Unwert, Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit, Erlaubtheit und Unerlaubtheit traditioneller und neuer Formen zu entscheiden.

Die Vorstellung einer Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, d. h. der Wiederherstellung eines gestörten Verhältnisses zwischen beiden Seiten, hat ihren Ursprung nicht im christlichen Bereich, sondern reicht weit in die archaische Religiosität zurück. Deutliche Hinweise dafür sind die biblischen Befunde. Im Alten Testament haben Versöhnungsaussagen und -handlungen eine ganz geringe Bedeutung. Erst mit der Kultisierung in der nachexilischen Zeit, als die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung, des Bund-Denkens, des heilsgeschichtlichen Bewußtseins in religiöse Kanäle geleitet wurde, als der Glaube der Patriarchen und Propheten zur monotheistischen Hochreligion wurde, gewinnen Versöhnungskult und Versöhnungstheologie eine immer zentralere Bedeutung.¹

Dasselbe läßt sich im Neuen Testament feststellen: »Eine eigentliche Versöhnungstheologie begegnet ... nur im Corzus Paulinum«² und dieses Versöhnungsmotiv stammt – so ist auch das Fehlen etwa bei den Synoptikern zu erklären – aus der Doxologie der hellenistischen Gemeinde, d. h. Paulus greift – etwa in 2 Kor 5, 18–20 – auf vertraute religiöse Motive zurück, die die korinthische Gemeinde von ihrer religiösen Vergangenheit her zur Verfügung hatte und mit deren Hilfe sie Jesus als den »Diener der Versöhnung« begreifen konnte. Aber weder der Hellenismus noch der orientalisch-synkretistische Wurzelboden der nachexilischen Versöhnungsvorstellungen im Alten Testament³ dürfen für sich beanspruchen, die Versöhnungsidee geboren und entwickelt zu haben. Sie reicht nachweislich in die vorgeschichtliche Zeit zurück und hängt deutlich mit den sehr verwandten Sühne-, Tabubruch- und »unio-magica«-Vorstellungen magisch-archaischer Religiosität zusammen.

1. Wurzelsvorstellungen des Versöhnungskultes

Dem archaischen Menschen erschien seine Umwelt als etwas Unfaßbares, dem er sich ausgeliefert, von dem er sich in allem abhängig wußte und fühlte. Die überall lauenden Gefahren durch wilde Tiere, giftige Insekten, Überschwemmungen, Unwetter – das Angewiesensein auf Beutetiere, auf das Bodenwachstum, auf Trink-

¹ K. KOCH, Art. *Versöhnung*, in: RGG VI, ³1962, 1368.

² R. PESCH, Art. *Versöhnung im Neuen Testament*, in: J. B. BAUER (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch II*, Graz-Köln ³1967, 1412.

³ Vgl. dazu G. HIERZENBERGER, *Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*, Düsseldorf 1969, 293–305.

wasser – Krankheiten und sonstige Unglücksfälle – das Zusammenleben mit anderen, Feindschaften, Freundschaften, Geschlechtlichkeit, Stammesfehden – schließlich der Tod als die unverfügbare Grenze... in allem erlebte er eine komplexe Macht am Werke, die alles bestimmte und die Fäden in Händen hielt. Ein sehr charakteristisches *Tabuverhalten* war die Folge. Der unsichtbaren Macht, die sich offensichtlich dem Zugriff des Menschen entziehen wollte, wurde der Mensch gerecht, wenn er Grenzen respektierte, die ihren Bereich vom Lebensbereich des Menschen absicherten. Wer sich an diese Grenzen hielt, konnte sicher sein, in Frieden leben zu können. Fachleute auf dem Gebiet des Tabuverhaltens, die Priester⁴, unterrichteten die Heranwachsenden, regelten den Umgang mit den geheimnisvollen Mächten, garantierten durch ihre vermittelnde Tätigkeit Ordnung und Harmonie, die *«unio magica»*, in der man sich geborgen wußte. Diese magische Einheit war der Wurzelgrund aller Ordnung und des ganzen Lebens. Nur wer sich an die so begründete Ordnung hielt, nahm am »wahren Leben« teil, entging der Vernichtung, konnte Leben und Tod bestehen. Jede Individualität und Eigenständigkeit barg in sich die Gefahr ständigen Tabubruchs, d. h. des Herausfallens aus der heiligen Ordnung, aus der bergenden Einheit. Dies aber hatte den Verlust des wahren Lebens zur Folge und bedeutete ewigen und endgültigen Tod. Trotzdem gab es immer wieder ein Verletzen der Tabuvorschriften – bewußt oder unbewußt. Jede derartige Verletzung gefährdete die gesamte Gesellschaft, mußte deshalb wiedergutmachtet werden. Dies geschah durch *Sühneleistungen*, denen sich der Tabubrecher unterziehen mußte. Wenn dies aus irgendwelchen Gründen nicht möglich war, mußte stellvertretend Sühne geleistet und die gestörte Ordnung wiederhergestellt werden. Auch darüber hatten die Priester zu befinden, denen dadurch natürlich eine zentrale Stellung in der Gesellschaft zukam. Solche Sühne konnte in vielfältiger Weise geleistet werden. Besonders als man im Laufe der Zeit Unheil aller Art auf den Zorn der Götter (Dämonen, geheimnisvolle Mächte) zurückführte⁵ – die dadurch einen Tabubruch anzeigten – und folgerichtig einen richtigen Sühnekult entwickelte, entstand eine breite Skala von Möglichkeiten. P. Schebesta berichtet z. B. von den Semang Negrito auf Malaya: »Wenn ein Gewitter über dem Lager heraufzieht, schreiten die schuldbewußten Semang zum Blutopfer. Sie schneiden sich mit Bambusspießen in die Waden und mischen ihr Blut mit Wasser und schleudern es gegen das Gewitter

⁴ Vgl. dazu G. HIERZENBERGER, *Priester gibt es in allen Religionen*, in: *Priester gestern – Priester morgen*, Wien 1969 (erscheint im Herbst).

⁵ K. PRÜMM, Art. *Sühne*, in: *LThK IX*, Freiburg 1964, 1152.

mit folgenden oder ähnlichen Rufen: Höre auf zu donnern, Karei, schau, ich tue genug für meine Sünden! Dann gießt man etwas von dem Blut auch auf die Erde, das ist für die Erdmutter Manoid, und sagt: Großmutter Manoid, gehe doch hinauf und beschwichtige deine Enkel dort oben, die das Donnergetöse machen! Wir haben hier Angst davor, wir leisten auch Sühne für unsere Schuld, sieh da, unser Blut!«⁶

2. Der Übergang von der Sühne zur Versöhnung

»Versöhnung läßt sich kaum von Sühne abgrenzen«, beides bedeutet die »Wiederherstellung eines zwischen Göttern und Menschen gestörten Verhältnisses«⁷. Dies deshalb, weil sich Religionen nicht sprunghaft, sondern kontinuierlich weiterentwickeln und sehr oft Elemente und Ausdrucksformen eines vergangenen Kontextes in neue Zusammenhänge integriert werden. Trotzdem besteht ein fundamentaler Unterschied im dahinterstehenden Gottesbild. Bei der Sühne kann es sich um menschliche Leistungen von unter Umständen auch dinglicher Natur handeln, die noch dazu oft auch nur mechanisch vollzogen werden und doch die gewünschte »Wirkung« haben. Bei der Versöhnung herrscht das subjektive Bewußtsein einer individuellen Verschuldung vor (auf Seiten des Menschen) und die Überzeugung von der Freiheit der Gottheit, die erbetene Versöhnung zu gewähren oder zu verweigern. Natürlich ist auch diese in personaler Sphäre geschehene Versöhnung nicht davor gefeit, von magischen Sühnevorstellungen überlagert und pervertiert zu werden (»Überhangsmagie«). Schon der Ausdruck »Versöhnungskult« weist darauf hin.

Der geschichtliche Mensch, der sich aus der archaischen unio-magica-Vorstellung gelöst hat und zur Individualität und Personalität durchgestoßen ist, lebt in einer enttabuisierten Welt, d. h. er weiß die Ordnung und die notwendigen Grenzen anders als durch geheimnisvolle Regeln begründet. Wenn er sich gegen diese Ordnung verfehlt, wenn er Regeln nicht einhält, Grenzen überschreitet, sich selbst untreu wird, anderen schadet, dann weiß er sich vor Gott, dem Ursprung und Grund der Ordnung, schuldig. Sobald er dies erkennt und sein Verhalten mit seinem Gewissen konfrontiert, seine Fehler bereut und zur Umkehr bereit ist, ist er zur Versöhnung disponiert.

Hier zeigt sich ein neuer Unterschied zur Sühneleistungsvorstellung: Der geschichtlich-religiöse Mensch weiß nämlich, daß Versöhnung nur möglich ist, wenn Gott sie anbietet; anders ausgedrückt: er erfaßt die Ordnung als etwas Undingliches, Personales, das nicht durch Lei-

⁶ Vgl. P. SCHEBESTA, *Die Religion der Primitiven*, in: F. KÖNIG (Hrsg.), *Christus und die Religionen der Erde I*, Wien 1956, 576.

⁷ G. LANCZOWSKI, Art. *Versöhnung*, in: RGG VI, 1962, 1367.

stung wiederherzustellen ist. Buße und Umkehr und die Hoffnung und der Glaube an die Chance des Neuanfangs von Gott her sind die Haltung des Menschen, der sich mit Gott versöhnen will.

Wenn sich der in dieser Weise auf Versöhnung eingestellte Mensch aber vorgeformter Mittel bedient, die aus einem überholten Zusammenhang stammen, werden über kurz oder lang die alten Vorstellungen wieder die Neuansätze überwuchern. Dies war z. B. in der synkretistischen Religiosität des Hellenismus der Fall. Wegen der ausgeprägten Weltangst des hellenistischen Menschen bildeten die Versöhnungsbestrebungen einen Großteil der damaligen Religiosität. Da aber die personale Sphäre zu wenig deutlich die Bußgesinnung und die Versöhnungsbereitschaft der Götter (Gottes) zum Ausdruck brachte, nahmen religiös unterwertige Sühnemitel überhand (Zauberei, Beschwörung, Mysterienkult).

Diese Entwicklung von magischen Sühnepraktiken zu personal-religiösem Versöhnungsverhalten und die Gefährdung des erreichten Niveaus läßt sich besonders deutlich im Alten Testament erkennen.

3. Versöhnungskult im Alten Testament

»Das Alte Testament kennt Versöhnung der Sache nach sehr wohl, es findet sich in ihm aber keine Versöhnungslehre als eigenständige Größe, ja nicht einmal ein eigener Begriff, der eine terminologisch klare Trennung von dem umfassenderen Komplex der Aussagen um kipper (= sühnen) in befriedigender Weise erlaubte.«⁸ Sühne bedeutet im Alten Testament die Wiederherstellung des Bundes und der Gnade, die Besänftigung des göttlichen Zorns durch Kultakte und Wiedergutmachung des Schadens.⁹ Dies geschieht durch Mittelspersonen (Lv 5, 6), durch rituelle Reinigungen (Lv 14, 53), durch Fürsprache der Glaubensmänner (Gn 20, 17), durch priesterliche Opfer (Mich 6, 6 f), durch Blut von Opfertieren (Lv 4, 5 ff), durch Bittgebete verbunden mit einem Opfer unter ganz bestimmten Voraussetzungen (Dt 21, 1–9), die deutliche Parallelen zu anderen Religionen von archaischer Struktur aufweisen. Das Neue, das demgegenüber Versöhnung bedeutet, ist die Tatsache, daß Jahwe nie als Objekt, sondern immer als *Subjekt* behandelt wird: Jahwe ist der eigentlich Handelnde, der die Versöhnung will und die Sühne ermöglicht. Von sich aus hat der Mensch keinerlei Möglichkeit, Versöhnung mit Gott zu bewirken. So können Versöhnung und Sühne erst richtig verstanden werden, wenn man die Aussagen über den Bund mit Gott, über die Erwählung des Vol-

⁸ O. KAISER, Art. *Versöhnung*, in: J. B. BAUER (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch* II, a. a. O. 1405.

⁹ W. KORNFELD, Art. *Sühne im AT*, in: *LThK* IX, Freiburg 1964, 1152–54.

kes, über die Gerechtigkeit Gottes und die Rechtfertigung des Menschen, über Gnade und Sündenvergebung mitbedenkt. Dann wird nämlich klar, daß die konkreten Sühneleistungen nichts Eigenständiges aufweisen, daß vielmehr nur der Geist, in dem sie geschehen, die Versöhnung des Volkes Israel mit Jahwe von allen anderen Versöhnungsbestrebungen unterscheidet.

Dieser Geist aber besteht darin, Jahwe als den absolut Souveränen anzuerkennen, ihn zu suchen (Am 5, 4), zu ihm zurückzukehren (1 Sam 7, 3) und sich vor ihm zu demütigen (2 Kg 22, 19); dann schafft Jahwe ein neues Herz (Ez 18, 31) und ist bereit, sich zu versöhnen (Ex 34, 6 ff: »Als Mose den Namen des Herrn anrief, ging der Herr vor seinem Angesicht vorüber und rief: Der Herr, der Herr – ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, der Gnade bewahrt bis ins tausendste Geschlecht, der Schuld und Missetat und Sünde verzeiht ...«).

Totschlag, Mord, Vergehen am Banngut, Ehebruch, Verstöße gegen rituelle Vorschriften u. dgl. waren vor dem Exil Ursache der Störung des Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott. Seit dem Exil, als sich durch den Zusammenbruch von 587 v. Chr. die Schuldgefühle häuften und durch die politische Ohnmacht und Unterdrückung nicht mehr zu überwinden waren, verstärkte sich das Streben nach Sühne und Versöhnung in ungeheurem Maße und wurde (vor allem in der Priesterschrift) zur Mitte des Kultes. Im Zuge der in dieser Zeit geschehenen Endredaktion des Alten Testaments wurde dieses Sühnedenken auch in frühere Zusammenhänge hineingetragen, die man von der neuen Basis her umfunktionierte und in den Dienst des Aufrufs zur unlässigen Sühne stellte (vgl. z. B. Ez 40–48!).

In dieser Zeit entstand auch die Gestalt des *Ebed Jahwe*, des universalen Schuldträgers (Is 52, 13–53, 12): »... darum soll er erben unter den Großen, und mit Starken soll er Beute teilen, dafür daß er sein Leben in den Tod hingab und unter die Übeltäter gezählt ward, da er doch die Sünden der Vielen trug und für die Schuldigen eintrat« (53, 12).

Alle – Priester, Volk, einzelne, Altar und Heiligtum – bedürfen der Sühne, müssen entsündigt werden (Ez 45, 18 ff). Den Höhepunkt in diesem Versöhnungskult der nachexilischen Zeit bildet der *Versöhnungstag*, an dem Jahr für Jahr das ganze Volk entsündigt wurde: »... und Aaron soll den Bock, auf den das Los des Herrn fällt, herzuführen und ihn als Sündopfer darbringen; der Bock aber, auf den das Los für Asasel fällt, soll lebend vor den Herrn gestellt werden, damit man über ihm die Sühne vollziehe, um ihn dann zu Asasel in die Wüste zu treiben ... So soll der Bock alle ihre Verschuldungen auf sich in eine Wildnis wegtragen« (Lv 16, 9

bis 10, 22). In der Folge wurden fast alle überkommenen Riten zu Sühneriten gemacht: Brandopfer und Mahlopfer, Priester- und Levitenweihe, selbst die Feier des Passa erhält in 2 Chr 30, 17 diese Bedeutung: »Da schlachteten die Leviten die Passalämmer für alle, die nicht rein waren, um sie dem Herrn zu weihen«.

Die Versöhnung wird in den Gütern des Lebens erfahren. Gesundheit, langes Leben, Kinder, Abwendung von Unglück, Siege und dgl. sind ein Zeichen der Verzeihung Jahwes. Diese lineare Interpretation relativierten schon die Propheten. Jeremias z. B. machte klar, daß auch im Leid, wenn man es als Gericht Jahwes annimmt und durchsteht, Verzeihung geschieht (Jr 29, 10–14). Die Weisheitsliteratur betont im selben Sinne die Bedeutung der inneren Gesinnung (Spr 15, 8), der Umkehrbereitschaft, der Buße.

Dieser Zug zur Individualisierung und Personalisierung setzte sich nach der Zerstörung des Tempels und der Unmöglichkeit, den traditionellen Versöhnungskult zu feiern, im Spätjudentum allgemein durch: Der Versöhnungstag wurde ein großer Buß- und Fasttag, Leiden und Tod werden als hochwertige Sühnemittel (für sich und für andere) begriffen und die Liebestätigkeit als Erweis der Umkehrbereitschaft und Bußgesinnung gefordert.

4. Kritische Analyse

Der Versöhnungskult Israels nach dem Exil war im Grunde – gemessen am Niveau der Patriarchen- und Königszeit und an der Verkündigung der Propheten – ein Rückfall und Rückgriff auf archaische Religionsformen, die nicht mehr – wie vor dem Exil – in das personale Gottesbild integriert und als religiöses Ausdrucksmittel verwendet wurden, sondern mit deren Gebrauch auch das dahinterstehende magisch-religiöse Gottes-, Menschen- und Weltbild übernommen wurde.

Der Kult weist Gott einen Platz zu, setzt voraus, daß er auf Dingliches angewiesen ist, begibt sich in die Gefahr der Surrogate (Sündenbock!), des Formellen, Ritualen, Institutionellen. Im Kult wird die eine Wirklichkeit dualistisch zerrissen, lebt der Mensch in der Illusion des ›wahren Lebens‹ der wunderkräftigen Symbole, der Wirkgewalt von Worten und Gesten, der Automatik der Gottesbegegnung, fühlt sich an Tabus gebunden, an die niemand ungestraft rühren darf, ohne die gesamte Gesellschaft zu gefährden. Es ist eine gewisse Tragik, daß sich weder im geistigen Raum Israels die personale Sicht der Propheten noch im geistigen Raum der Griechen die rationale Sicht der Philosophen (die Sühne und Buße durch Urteilskorrektur ersetzen wollen) durchsetzen konnten. Dasselbe gilt für das junge Christentum: Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott im Glauben an Jesus Christus (vgl. z. B. 2 Kor 5, 18–20)

wurden sehr bald durch religiöse Ausdrucksweisen überlagert, die – dem damals herrschenden hellenistischen Geist entsprechend – unweigerlich magische Sühnevorstellungen in das Christentum einschleusten.

Durch die konservierende Wirkung der systematisierten Theologie und der offiziellen Kirchenordnungen verlor man die Kraft der Unterscheidung, versäumte man die Erfüllung der Aufgabe, die sühnenden Handlungen gegen mechanistisch-magische Mißverständnisse abzugrenzen und Mißverständnisse und Einseitigkeiten zu korrigieren. So kam es zu einem Konglomerat verschiedenartigster Sühne- und Versöhnungsvorstellungen, die alle – unbewußt synkretistisch – unter der Etikette ›christlich‹ vertreten werden.

In den folgenden Bereichen wirkt sich dies in bedenklicher Weise¹⁰ aus:

a) Sündenbegriff: Wenn man das Wesen der Sünde darin sieht, daß durch eine menschliche Tat die göttliche Ordnung verletzt wurde und man dann fragt, wie dies wiedergutmacht werden könne, bietet sich die Antwort an: durch eine entsprechende Sühneleistung. In der Argumentation, daß die Ordnung des unendlichen Gottes durch eine endliche Leistung nicht wiederhergestellt werden könne, so daß es einer göttlichen Intervention bedürfe, die durch den Gottessohn Jesus Christus geleistet wurde, der durch seinen Sühnetod alle Sünden aller Menschen aller Zeiten auf sich genommen und getilgt und ihnen damit das ewige Leben erhalten bzw. erworben hat, läßt sich deutlich der religionsgeschichtliche Hintergrund erkennen. Die göttliche Ordnung, die den Menschen im Leben hält, wird durch Gebote und Verbote geschützt; ein Bruch gefährdet das Leben, die Menschen sind von sich aus ohnmächtig zur Wiederherstellung, Gott sendet aus Liebe seinen Sohn, der durch sein stellvertretendes Sühneleiden die gestörte Ordnung wiederherstellt – und dies ein für allemal. Hier hat man ungebrochen die geheimnisvoll-dramatische Welt der unsichtbaren lebenserhaltenden Macht aus der archaischen Vorstellung beibehalten. Hier ist die Ordnung eine vom Menschen und von der Welt isolierte Größe (Heteronomie). Hier ist Gott der Beleidigte, Gestörte, d. h. der anthropomorph Gedachte. Hier wird etwas, das sich in der Personalität des Menschen abspielt, in eine mystische Welt projiziert. Hier wird Jesu Leben und Tod in eine religiöse Sprache transponiert, die nicht mehr die unsere ist (sie war die Sprache des hellenistischen Menschen). Hier wird die Umkehr des Menschen als Sich-der-geheimnisvollen-Wirkkraft-der-Erlösung-Christi-Öffnen verstanden und nicht als ein erneutes

¹⁰ Vgl. dazu G. HIERZENBERGER, *Der magische Rest*, a. a. O. 137 bis 142, 214–221.

Zu-sich-selbst-und-damit-zur-Fülle-Kommen. Hier wird der im Alten Testament und in der Botschaft Jesu und der Urkirche verkündete Neuansatz zugunsten archaischer Vorstellungen aufgegeben.

b) Bußsakrament: Wenn man das Bußsakrament als kultische Rekonziliation des Sünders (Tabubrechers), der zuvor wegen seiner Übertretung sich selbst aus der Gemeinschaft des wahren Lebens ausgeschlossen hatte oder durch die Repräsentanten dieser Gemeinschaft ausgeschlossen wurde (Exkommunikation), versteht, so weist man diesem Sakrament ganz im Sinne des eben besprochenen Versöhnungskultes die Funktion der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten ›unio-magica‹ der Christen (Kirche) zu. Daß hier für den Glauben keine andere Möglichkeit bleibt, als diesen Kult an sich geschehen zu lassen (›unvollkommene Reue genügt‹) und ›für wahr zu halten‹, daß die zugesagte Wirkung auch prompt eintritt, sollte ein Alarmzeichen sein, die Vorstellungen rund um dieses Sakrament kritisch zu prüfen. Besonders die neuen Formen der Bußandachten müssen von derartigem Verständnis freigehalten werden, weil sie sonst leicht den Charakter des Kultisch-Rituellen annehmen, wo nicht einmal mehr die personale Bereitschaft und Umkehrbereitschaft, die sich im ›Zur-Beichte-Gehen‹ äußert, provoziert wird. Die Bedeutung des Gemeinschaftlichen bei diesem Sakrament muß vom Personalen (Sozialen) her angesetzt werden: die Atmosphäre der Gemeinschaft, die gegenseitige Hilfe zu ehrlicher Einsicht und Umkehrbereitschaft, die verzeihende Nähe des ›Bruders‹ muß im Vordergrund stehen, nicht der ›geheimnisvolle Leib Christi‹, durch den jede Sünde eines einzelnen die Allgemeinheit gefährdet. Unter diesem ekklesiologischen Theologumenon verbirgt sich – ziemlich unverhüllt – ein archaisches ›unio-magica‹-Denken, das unserem heutigen Menschenbild nicht mehr gerecht zu werden vermag.

c) Bußwerke, Sündenstrafen, Ablass: Wie die ›Ohrenbeichte‹ durch den Formalismus ihrer Handhabung sehr oft des alles entscheidenden personalen Charakters entkleidet wird,¹¹ so ist dies auch bei den eben genannten drei Stichwörtern der Fall. Wenn man unter Buße nicht ›Sühneleistung‹ im Sinne der archaischen Religiosität, sondern ›Umdenken‹, Neuausrichtung, Umkehr versteht, haben von dieser Haltung losgelöste *Bußwerke* keinen christlich relevanten Sinn. Im Gegenteil, sie fallen unter das Gericht des paulinischen Affronts gegen die judaistischen Bestrebungen einer Rechtfertigung durch ›Leistung‹ und ›Werke‹ (Galater-, Römerbrief). In einem kritischen Verständnis bedeuten die Bußwerke das

¹¹ Vgl. z. B. die Ausführungen zum Bußsakrament von O. SCHÖLLIG, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*, Freiburg 1963, 109 ff.

Leben aus christlicher Gesinnung, d. h. sie verlieren ihren Sinn als isolierte Akte. Dasselbe gilt für die Sündenstrafen: Natürlich hat jedes menschliche Versagen, hat jeder Abfall von dem, was sein und geschehen sollte, hat jede Lieblosigkeit, Schädigung und Selbstentfremdung *Folgen*, die durch Umkehr nicht hinweggezaubert werden, sondern wiedergutmacht werden bzw. ertragen werden müssen. So gesehen ist es das ›Ausbaden‹ dessen, was man angerichtet hat. Diese ›Strafen‹ aber von der Schuld zu isolieren, in ›zeitliche‹ und ›ewige‹ einzuteilen und einen Katalog der Tilgungsmöglichkeiten aufzustellen, verweist in den Kontext der Tabu- und Sühnevorschriften. Das Ablasswesen ist nur die Konkretion dieser problematischen Ansicht. Hier geschieht eine bedenkliche *Verkultisierung* selbstverständlichen christlichen Verhaltens und dadurch eine Verdinglichung des Menschen und Gottes, d. h. Abfall vom personalen Niveau des christlichen Gottes- und Menschenbildes.

Felix Funke

Zur Sakramentalität der Bußfeiern

Immer hörbarer wird heute der Wunsch nach einer authentisch sakramentalen Bußfeier der Gemeinde.¹ Dieser Wunsch ist um so verständlicher, als innerhalb der liturgischen Erneuerung das Bußsakrament immer noch in seiner alten Form gespendet wird, während die Gläubigen stets weniger den Weg zur Beichte finden. Die Kirche als das »allumfassende Heilssakrament«² muß unruhig werden, wenn sie ihren Einzelgliedern nur noch so selten mit letztem Selbstengagement begegnen kann, insoweit die Sünde ihr christliches Dasein verunstaltet hat. Sie muß sich ernsthaft fragen, wie sie die gegenwärtige Beichtkrise überwinden kann. Wenn sie dabei kritisch die Praxis beobachtet, kann sie folgendes Ergebnis notieren: Vielen Christen ist das Verständnis für Sünde und Vergebung noch nicht abhanden gekommen, und sie haben auch ein Gespür dafür, daß die Kirche hier mit im Spiel sein muß. Weil ihnen jedoch die private Beichte wenig zusagt, erscheinen sie zahlreich zur gemeinsamen Bußfeier. Sollte man dieses Phänomen nicht als positives Zeichen der Zeit deuten und die Bußfeier als authentisches Bußsakrament gelten lassen?

¹ So bei einem internationalen Gespräch in Aachen im März d. J., wo die Theologen die Bischöfe einmütig darum baten. Vgl. *Konzil – Kirche – Welt*, in: *Informationsdienst* der Katholischen Nachrichten-Agentur vom 12. März 1969, 2.

² Dogmatische Konstitution über die Kirche ›*Lumen gentium*‹, Nr. 48.

Freilich müßte dabei bedacht werden, daß kirchliche Buße sich in vielen Formen äußern kann. Grundlegend für jede Sündenvergebung ist das Hören auf das Wort Gottes, das in Schriftlesung und Verkündigung wirksam wird. Lösung von Schuld ereignet sich dort, wo einer dem andern seine Fehler eingesteht und um Verzeihung bittet. Sünden werden nachgelassen, wo immer jemand Gutes tut oder Leidvolles erfährt und annimmt. Solche Bußakte sind kein striktes Sakrament der Buße; weil sie indes von Gliedern der Kirche gesetzt werden, kraft der Gnade, die in der Kirche beheimatet ist und mittels einer – wenn auch vielleicht noch so geringen – Verlautbarung nach außen, darum sind sie von einer quasi-sakramentalen Struktur.³ Neben ihnen gibt es eine Buße, bei der die Kirche sich als Heilssakrament voll und ganz engagiert und mit letzter Autorität das Wort des Erbarmens verkündet – eben das Sakrament der Buße. Und diese Hochform könnte eine zweifache Gestalt annehmen, wenn neben der Privatbeichte die authentisch sakramentale Bußfeier erlaubt würde. Gerade weil in der gemeinsamen Feier der priesterlichen Verkündigung ein so breiter Raum gewährt wird, wäre sie der geeignete Ort, den modernen Menschen zu einer zeitgemäßen Buße zu erziehen, ihm die ganze Skala der Sühnmöglichkeiten aufzuzeigen und nicht zuletzt zur Privatbeichte anzuregen, die dann aber auch liturgisch ansprechend erneuert werden müßte.

Verschiedene Arten von Bußfeiern

Wie eine gemeinsame Bußfeier sich konkret gestalten könnte, setzen wir als bekannt voraus. Es gibt nun aber eine je anders geartete Nähe dieser Feiern zum eigentlichen Sakrament der Buße. Zunächst kennt man den reinen Bußgottesdienst, der als Vorbereitung auf die Beichte dient und zeitlich streng von ihr getrennt bleibt. Die zweite Form verbindet Bußgottesdienst und Bußsakrament in einer Feier, die in doppelter Weise geprägt sein kann: einmal so, daß Vorbereitung und Danksagung gemeinsam geschehen, während Bekenntnis und Lossprechung privat bleiben; sodann dergestalt, daß nur noch die Anklage individuell ist, die Lossprechung aber allen in der Pluralform zugesprochen wird.⁴

Die erste Form bietet keine Schwierigkeit. Sie tritt mit der Beichte an sich nicht in Konkurrenz. Auch die zweite Form kann in ihrer ersten Ausprägung bedenkenlos akzeptiert werden. Das eigentliche Bußsakrament wird nur von einer gemeinsamen Feier begleitet. Selbst da,

³ Vgl. K. RAHNER, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln-Köln 1965, 128.

⁴ Diese letzte Art, freilich mit Zustimmung des Ordinarius, schlägt A. M. ROGUET vor in seinem Artikel: *Liturgische Zielzorg rond het Boetesacrament*, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 44 (1960) 319 f.

wo die Absolution in einer einzigen Formel allen gegeben wird, besteht kein unüberwindbares Hindernis. Wie wir nachher sehen werden, hat die Kirche diese Art und Weise der Lossprechung schon immer gekannt, erlaubt sie auch heute unter bestimmten Bedingungen und könnte sie für die Bußfeier gestatten. Und doch behagt die zweite Form unter beiden Möglichkeiten wenig. Zunächst wird die lange Zeitdauer, die sie beansprucht, viele von ihr abhalten. Nehmen wir einmal an, es beteiligten sich an einer solchen Feier 150 Gläubige, denen sechs Priester als Beichtväter zur Verfügung ständen, und jeder würde für sein Bekenntnis nur zwei Minuten brauchen, dann ergäbe sich schon eine Wartezeit von 50 Minuten; d. h., zwischen Vorbereitung und Danksagung läge etwa eine Stunde. Die ganze Feier würde also ungefähr zwei Stunden dauern. Wem kann man das heute noch zumuten? Noch weniger gefällt das gewaltsame Ineinanderschieben von privatem und gemeinsamem Tun. Das eine leidet unter dem anderen: die Privatbeichte muß rasch geschehen, weil die Gemeinschaftsfeier nur so kurz wie möglich unterbrochen werden soll; und doch wird das Ganze durch die Beichten geteilt und irgendwie zusammenhanglos. Die Folge davon könnte sein, daß die Teilnehmer von Mal zu Mal enttäuschter heimgingen; und für ein neues Verhältnis zur Beichte wäre nichts oder nur wenig gewonnen.

Noch eine dritte Form der Bußfeiern wäre möglich, jene, nach der man heute mehr und mehr verlangt: die gemeinsame Feier mit allgemeinem Schuldbekenntnis und Generalabsolution.⁵ In ihr gäbe es keine Diskrepanz zwischen privatem und gemeinsamem Tun; von Anfang an würde das Sakrament die büßende *Gemeinschaft* umfassen und sie zur vollgültigen Versöhnung mit der Kirche und mit Gott führen. Die soeben erwähnten Mängel der zweiten Form wären behoben. Aber hier erhebt sich sofort das Problem, wie sich eine solche Bußfeier mit der Tridentinischen Forderung vereinbaren lasse, nach der alle Todsünden vor dem Priester als Richter zu bekennen sind.⁶ Diese Schwierigkeit gilt es näher zu untersuchen.

Bußfeier und Anklagepflicht läßlicher Sünden

Trient zufolge sind einzig jene Todsünden zu bekennen, »deren man sich nach sorgfältiger Selbsterforschung bewußt ist« (DS 1680, NR 564). Läßliche Sünden und solche, deren Schwere das Gewissen nicht erfaßt, sind kein notwendiger Gegenstand der Anklage. Sie können ohne Bekenntnis sakramental vergeben werden, wie es die Kirche heute auch praktiziert, wenn sie durch eine

⁵ Vgl. etwa H. B. MEYER, *Beichte und (oder) Seelenführung?*, in: *Orientierung* 29 (1965) 133–138; W. KASPER, *Wesen und Formen der Buße*, in: *Katechetische Blätter* 92 (1967) 737–753.

⁶ S. *Denzinger-Schönmetzger* (DS) 1707; *Neuner-Roos* (NR) 578.

Generalabsolution schwere wie läßliche Vergehen tilgt, ohne daß der Empfänger des Sakramentes anschließend gehalten wäre, sich der läßlichen Sünden noch anzuklagen. Es dürfte daher nicht schwerfallen, die private Andachtsbeichte wegen des Analogiecharakters der läßlichen Schuld durch die authentisch sakramentale Bußfeier um eine neue Form zu bereichern. Gerade hier sollte man auf den religiösen Zeichenwert der kirchlichen Buße achten, auf die Begegnung des zwischen Sünde und Begnadigung ausgespannten Christen mit seinem erbarrenden Herrn und Bruder. Als Anklage hält L. Monden in solchem Falle Formeln wie »Ich weiß nicht, was ich sagen soll« oder »Es ist immer dasselbe« schon für genügend.⁷ Die Funktion der Anklage könnte aber genauso gut das allgemeine Bekenntnis in Form des *Confiteor* ausüben. Der Abschluß der Bußfeier würde die Generalabsolution sein.

Man sage nicht, mit der sakramentalen Bußfeier in dieser Art sei den wenigsten gedient, weil die meisten sich doch größerer Vergehen schuldig gemacht hätten. Unter Zuhilfenahme der Anthropologie und Psychologie haben die heutigen Theologen und Moralisten einen im Verhältnis zu Trient vertieften Begriff der Todsünde erarbeiten können und umschreiben sie als eine in der personalen Mitte entschiedene Absage an die Lebensorientierung auf Gott hin, die im normalen Leben so häufig gar nicht vorkommen kann wie man das lange glaubte.⁸ Die schwerer wiegenden Sünden, deren sich heute Jugendliche und Eheleute anklagen, die jedoch mit gutem Willen am kirchlichen Leben teilnehmen, gehören doch wohl in den Bereich der Schwachheitssünde und bedeuten keine letzte Bosheit. In bezug auf sie schreibt H. Reiners in Anlehnung an Walgrave ein Wort, das wir unterstreichen möchten: »Der Tod der Sünde ist etwas Schreckliches, und man kann sich schwerlich vorstellen, daß ein Christ, dessen Leben gläubig Gott zugewandt ist und der ständig tut, was er kann, fortgesetzt von Tod zu Leben und von Leben zu Tod übergeht: jetzt tot, dann wieder lebend und einige Tage darauf wieder tot! Das ist kein Leben mehr!«⁹ Man darf es den Theologen schon abnehmen, daß die Mehrzahl der praktizierenden Gläubigen nicht fortwährend in der Todsünde leben und daß darum auch die meisten Teilnehmer der sakramentalen Bußfeier anschließend getrost nach Hause gehen können. Übrigens scheinen viele Beichtväter diesen Tatbestand bereits vorauszusetzen, wenn sie ihre Pönitenten nach Anklage solcher Schwachheitssünden nicht weiter

⁷ L. MONDEN, *Sünde, Freiheit und Gewissen*, Salzburg 1968, 56.

⁸ Vgl. F. FUNKE, *Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung*, Mainz 1969, 54 f.

⁹ H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg 1966, 135.

befragen, selbst dann nicht, wenn der Eindruck entstand, daß das Bekenntnis diesbezüglich nicht exakt war.

Bußfeier und Anklagepflicht schwerer Sünden

In der alten Kirche war der Katalog der anklagepflichtigen Vergehen je nach der Kirchenprovinz verschieden; aber allgemein darf man sagen, daß er vornehmlich nur drei Sünden kannte: Mord, Ehebruch (Sodomie) und Glaubensabfall.¹⁰ Während die übrigen Vergehen privater Buße anheimgegeben waren, bildeten diese drei *crimina* den Gegenstand der Bußdisziplin. Seit dem 10. Jahrhundert schlossen die Generalabsolutionen auch jene Sünder ein, die nicht detailliert gebeichtet, sondern nur ein allgemeines Sündenbekenntnis gesprochen hatten.¹¹ L. Ligier zufolge kannte die orientalische Kirche bis zum Aufkommen der Privatbeichte die kirchliche Buße mit Anklage nur für die drei oben erwähnten öffentlichen Sünden; alle anderen wurden nicht einzeln bekannt, aber dennoch sakramental innerhalb der Eucharistiefeier vergeben, in einem Bußritus zwischen der Epiklese und dem *Sancta Sanctis*.¹² Ähnliches läßt sich auch für die abendländische Kirche feststellen. E. Janot findet ganz allgemein für die Zeit vom 6. bis 9. Jahrhundert einen lebhaften Glauben an die reinigende und sündentilgende Kraft der heiligen Eucharistie bezeugt.¹³ Und P. Browe zeigt an mittelalterlichen Dokumenten auf, daß die Beichte vor der Kommunion nicht immer gefordert war und die Eucharistie als Mittel zur Tilgung auch schwererer Sünden empfangen wurde.¹⁴ Erst das vierte Laterankonzil verfügte im Jahre 1215 die jährliche Pflichtbeichte für die ganze Kirche.¹⁵ Mehr als dreihundert Jahre später definiert das Konzil von Trient die Lossprechung als »richterlichen Akt« (DS 1709, NR 580) und läßt sie »nach Art einer richterlichen Tätigkeit« ausüben (DS 1685, NR 566). Und weil ein richterlicher Spruch ohne Kenntnis der Schuld nicht möglich ist, müssen alle Tod-sünden genau angeklagt werden (DS 1679, NR 564). Von der Urkirche bis zum Tridentiner Konzil hat das Bußverfahren einen langen Weg zurückgelegt, und er war gewiß nicht immer geradlinig. Wer die Geschichte der Buße kennt, kann Trient nicht beipflichten, daß die »gesamte Kirche immer« wußte, »daß vom Herrn auch das vollständige Bekenntnis der Sünden eingesetzt

¹⁰ Vgl. B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung*, Freiburg 1951, 43 ff.

¹¹ A. a. O. 79.

¹² Vgl. L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 5–78, bes. 67, 71, 78.

¹³ S. E. JANOT, *L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, in: *Recherches de Science Religieuse* 17 (1927) 5–24, bes. 18 f.

¹⁴ Vgl. P. BROWE, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 56 (1932) 375 ff, bes. 378–381.

¹⁵ S. Denzinger-Schönmetzner 812.

wurde« (DS 1679, NR 564). Bußbücher, Konzilien und Predigten hatten eine andere Sprache geredet.¹⁶ In der durch die Jahrhunderte so wechselvollen Ausgestaltung der Bußpraxis ist sich jedoch eines immer gleichgeblieben: daß es zu jeder Zeit bestimmte Sünden gab, für die eine strikt kirchliche Buße nur aufgrund der vorherigen Anklage gewährt wurde. Daß es sich dabei stets um eine bis ins einzelne detaillierte Anklage handelte, läßt sich bezweifeln. Denn die Einreihung in den Büsserstand oder die Teilnahme an der Bußpraxis offenbarten der christlichen Gemeinde bereits genug: daß einer aus ihren Reihen seiner Taufe untreu wurde, der Gemeinschaft zur Unehre gereichte und nun wiedergutmachen wollte. In den meisten Fällen jedoch war das private Bekenntnis vor dem Bischof bzw. dessen Stellvertreter üblich.¹⁷ Von diesem geschichtlichen Befund ausgehend könnte man sich Gedanken machen, wie heute die schwere Sünde in der Bußfeier zu behandeln sei.

Trient begreift die Lossprechung nach Art (*ad instar*) einer richterlichen Tätigkeit. In den folgenden theologischen Diskussionen hat man den Analogiecharakter des sakramentalen Richtens immer mehr vergessen und das Ereignis in der Beichte mit allen Schikanen eines rein weltlichen Gerichtes verglichen und ihnen angepaßt. Für die Urkirche bedeutete Binden und Lösen jedoch etwas anderes. Wer durch eigene Schuld der Kirche öffentlich zur Schande gereichte, hatte sich eben dadurch von der Gemeinschaft getrennt und abgesondert. Er hatte sich selber gebunden und konnte am Geheimnis der Einheit, der heiligen Eucharistie, nicht mehr teilhaben. Ein solcher Zustand, ob er nun bekannt war oder nicht, mußte der Gemeinde gegenüber verlautbart werden. Der Bischof als ihr Vertreter machte offenbar, was bereits Wirklichkeit war: er schloß den Sünder offiziell aus. Aber dieser Ausschluß war kein isolierter Akt, er war vielmehr hingeordnet auf die spätere sichtbare Wiederaufnahme. Exkommunikation und Re-kommunikation waren zwei Seiten eines einzigen Vorgangs: Sichtbarmachung des ekklesialen Aspektes von Sünde und Vergebung.¹⁸ Man sollte auch heute wieder mehr die wahrnehmbare Manifestation von Schuld und Verzeihung im Raume der kirchlichen Gemeinschaft als richterliches Moment des Bußsakramentes ins Licht stellen. Und das könnte in hervorragender Weise innerhalb einer Bußfeier gesche-

¹⁶ Vgl. P. BOWE, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 57 (1933) 338.

¹⁷ Vgl. J. LECUYER, *Les actes du pénitent*, in: *La Maison-Dieu* 14 (1958) n. 55, wo er auf S. 53 sagt, man könne nicht einmal behaupten, daß das detaillierte Bekenntnis dem Bußsakrament wesentlich sei.

¹⁸ Vgl. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in: *Schriften zur Theologie* II, 148–161.

hen. Wer daran teilnimmt, offenbart sich vor der Gemeinde als Sünder und erfährt die Lösung von seiner Schuld als ein kirchliches Ereignis in Sichtbarkeit. Es kann viele Fälle geben, in denen dem richterlichen Charakter der sakramentalen Beichte damit Genüge getan ist. Die Moraltheologie zählt eine Fülle von Situationen auf, in denen ein material vollständiges Bekenntnis nicht notwendig ist, um die Frucht der Christusbegegnung im Bußsakrament zu erlangen. Physische und moralische Hindernisse bilden einen Entschuldigungsgrund.¹⁹ Es wäre zu fragen, ob die psychische Belastung, welche die Privatbeichte in der heutigen Form für so viele unserer sensiblen Zeitgenossen mit sich bringt, nicht schon Grund genug wäre, von der Integrität der Anklage zu dispensieren. Wer offen mit den Menschen redet – sei es in Hospitälern, sei es bei Einkehrtagen –, der entdeckt auch, wie viele es unter ihnen gibt, die einen wahren Beicht-horror haben, der erst nach Tagen, manchmal Wochen wirklichen Kontakts überwunden wird. Ein zweiter Grund scheint ebenso stichhaltig. Im Jahre 1944 veröffentlichte die hl. Pönitentiarie zu Rom eine Instruktion, in der es heißt, viele Gläubige könnten durch eine Generalabsolution gemeinsam und ohne vorherige Einzel-anklage Lossprechung ihrer Sünden empfangen, wenn anders sie auf lange Zeit hin der Gnade beraubt blieben und von der heiligen Eucharistie fernbleiben müßten (DS 3834). Von dieser Erlaubnis ist oft im Krieg Gebrauch gemacht worden; sie wird aber auch häufig in Missionen Anwendung finden, in denen der Priester vielleicht nur einmal im Jahr auf kurze Zeit in jeden Ort kommt und allen die Absolution erteilt. Eine ähnliche Situation bietet die oben beschriebene zweite Form der aktuellen Bußfeier: Der heute oft von Termin zu Termin gejagte Mensch hat keine Zeit, zwei Stunden zu warten; und deshalb verkündet man *allen* die Lossprechung – ohne Individualbekenntnis – damit sie nicht länger der sakramentalen Gnade entbehren und sich der Gemeinschaft am Tische des Herrn zu einen vermögen.²⁰ Weil die sakramentale Buße ein Gerichtsakt sei, halten die Väter von Trient es für notwendig, daß die Beichtväter von seiten der Sünder genau über die Schuld informiert werden (DS 1679–1680, NR 564; DS 1707, NR 578); anders vermögen sie weder Recht zu sprechen noch eine adäquate Buße aufzuerlegen (DS 1692, NR 570). Für den modernen Menschen, der ein wenig von Psychologie versteht, hören sich diese Sätze, wenn man sie wörtlich nimmt, ein wenig unrealistisch an. Sie scheinen

¹⁹ Vgl. etwa B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg ⁵1959, 463 bis 465.

²⁰ Diese Möglichkeit erwägt auch Z. ALSZEGHY, *L'aggiornamento del sacramento della Penitenza*, in: *La Civiltà Cattolica* 119 (1968) 147/8.

vorauszusetzen, daß es dem Menschen ein leichtes sei, sich selber über sein Tun und Lassen letzte Klarheit zu verschaffen. Der psychologisch geschulte Theologe weiß jedoch, wie viele seine Tat bestimmende Motive das Bewußtsein des Menschen gar nicht erreichen und doch der sich selbst verantwortenden Person zugeschrieben werden müssen, also sittlich durchaus nicht indifferent sind.²¹ Was der Pönitent als sein Bekenntnis zum Ausdruck bringt, ist nicht selten eher ein Zerrbild als ein Abbild seiner inneren Realität. Der »geistige Mensch« ist so komplex, daß selbst der Psychologe sich täuschen kann. Und wollte man die Beichte zu einem psychologischen Institut machen, hätte man sie schon wieder gründlich mißverstanden, denn sie ist im tiefsten eine religiöse Begegnung zwischen dem des göttlichen Erbarmens bedürftigen Sünder und dem Verzeihung gewährenden Christus Jesus mittels der Kirche. Die Relativität aller Objektivierung einer christlichen Situation hat auch das Konzil von Trient schon definiert, indem es behauptete, daß keiner »mit der Sicherheit des Glaubens, dem kein Irrtum unterlaufen kann«, zu wissen vermag, »daß er Gottes Gnade erlangte« (DS 1534, NR 723). Wenn das Konzil diesen Sachverhalt bereits erkannte, darf man die von ihm aufgestellte detaillierte Anklagepflicht dahingehend modifizieren, daß es für den Pönitenten genügt, wenn er bereit ist, sich religiös in aller Ehrlichkeit seinem Erbarmen zu offenbaren. Maßstab des Bekenntnisses ist das subjektive Bewußtsein der Schuld auf seiten des Sünders. Was er persönlich in seiner Erforschung als schwere Schuld entdeckt hat, das gehört in die Beichte und ist Voraussetzung der Christusbegegnung. Dabei weiß weder er selber noch vor allem der Priester, ob es sich nun objektiv tatsächlich so verhält wie die Worte der Anklage es erscheinen lassen. Aus diesem Grunde darf man den Gerichtscharakter des Bußsakramentes nicht überbetonen. Das Urteil, ob etwas schwer sündhaft war, steht an erster Stelle dem Beichtenden selber zu. Und an ihm ist es auch, zu erwägen, ob seine physische oder psychische Hemmung so groß ist, daß er sich von einem privaten Bekenntnis dispensieren kann, um in einer sakramentalen Bußfeier seine zutiefst gewünschte Entsündigung zu suchen. Der diese Feier zelebrierende Priester braucht nicht zu befürchten, daß sein Richteramt dadurch beschnitten würde, denn er bindet und löst ja in aller Sichtbarkeit. Freilich besteht die Gefahr, daß der heutige Christ sich die Sache sehr leicht machen möchte, indem er das Beschämende einer Einzelbeichte flieht, um in einer Bußfeier »billig davonzukommen«. Auch das schwindende

²¹ Vgl. K. RAHNER, *Über die gute Meinung*, in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln-Köln 1964, 137 f.

Sündenbewußtsein ist – zumeist bei den nicht mehr praktizierenden Christen – eine Realität, die aber auch wieder nicht so groß zu sein scheint wie es einige wahrhaben wollen. In jedem Falle ist die Bußfeier hier und da mit dem Odium behaftet, daß die Menschen sich ihr Christentum leichtmachen möchten. Die Strenge der Urkirche in diesem Punkte wird vermißt. Gerade darum muß die Bußfeier der Ort sein, wo der Priester diesbezüglich klärende Worte spricht. Er muß seine Zuhörer dazu erziehen, daß sie sich ihrer Sünde bewußt werden und sie ehrlich bereuen in der Bereitschaft, die Folgen der Schuld in Zukunft geduldig auszuleiden sowie sich gegen neue Sünden zu wappnen. Er muß aber auch darauf aufmerksam machen, daß die kirchliche Gemeinschaft zu allen Zeiten Vergehen kannte, die der Kirche in erheblichem Maße schadeten und die sie ohne ernsthafte Buße nicht vergab, wobei das persönliche Bekenntnis einen Teil dieser Buße ausmachte. Und solche Sünder mußte er an die Privatbeichte verweisen. Er könnte dabei an die Gemeinschaft von Ehe und Familie erinnern. Auch in ihr gibt es Störungen im Zusammenleben, die wortlos entschuldigt und wiedergutmacht werden. Aber es gibt auch andere, nach denen man nicht so einfach wieder zur Tagesordnung übergehen kann. So, wenn z.B. ein Sohn große Teile des elterlichen Vermögens leichtsinnig verschwendete. Oder wenn ein Ehemann immer wieder öffentlich seine Frau betrog und die Seinen dadurch diffamierte. In solchen Fällen kann die gestörte Harmonie nicht wiederhergestellt werden, ohne daß der Betreffende persönlich Abbitte leistet. Ähnlich hat die Kirche darauf bestanden, daß der Vergebung eines großen ihr zugefügten Schadens das persönliche Bekenntnis vorausgehen mußte. Man kann sich fragen, ob Kommissionen von Experten gebildet werden müßten, um auszumachen, welche Sünden konkret unter die Beichtpflicht fallen. F. J. Heggen glaubt, daß »nur für die sogenannten öffentlichen Sünden . . . das Bekenntnis vor dem Amtsträger als Repräsentanten der Gemeinschaft wirklich unentbehrlich« sei.²² Diese Sicht scheint etwas für sich zu haben, weil die alte Kirche anscheinend tatsächlich nur diese öffentlichen Vergehen grober Art durch ihre Bußdisziplin ahndete. Falls man erweisen kann, daß ein solches Bekenntnis in alter Zeit nur eine Sache kirchlicher Disziplin, nicht aber göttlichen Rechtes war, dann kann man den Vorschlag Heggens rechtfertigen. Es wäre heute notwendig, diesen Aspekt einem ersten Studium zu unterziehen. Wenn die Anklage ausschließlich der öffentlichen Sünden indes nur zeitbedingt war, weil der Begriff der Todsünde noch nicht bis in alle

²² F. J. HEGGEN, *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte*, Wien-Freiburg-Basel ²1967, 77.

Einzelheiten Gestalt gewonnen hatte, weil man es eben nicht besser wußte und suchte – und das scheint uns im Augenblick eher der Fall zu sein –, dann fänden wir die exklusive Anklage öffentlicher Sünden inkonsequent und verfehlt. Sie erschiene dann als eine mehr oder weniger willkürliche Bestimmung der Kirche, der es um Macht über den Gewissensbereich der Gläubigen ginge. Sollte es zu einem Katalog grober öffentlicher und deshalb bekenntnispflichtiger Sünden kommen, würde der moderne Christ, vorab der Jugendliche, nicht ohne Recht protestieren. Denn es wäre Veräußerlichung des Christentums und Juridismus. Es gibt Menschen, die in ihrer Herzenshärte den Mitbruder seelisch morden; es gibt solche, die sich jahrelang gegen die guten Regungen ihres Innern sperren und die Einladungen zum Gebet und zur Pflege des Gottesverhältnisses überhören und dadurch in einer Weise religiös indifferent werden, daß Gott und seine Sache ihnen nichts mehr bedeuten; durch die Unterlassung des Guten können sie der Kirche mehr geschadet haben als jemand, der einmal öffentlich Ehebruch beging. Man könnte viele solcher Fälle aufzählen, wo scheinbar nicht einmal Grobes vorliegt und vor allem nichts, was öffentlich Skandal erregte. Und doch kann das Wirklichkeit sein, was man heute als schwere Sünde bezeichnet. Ein Katalog anklagepflichtiger Sünden kann aufgestellt werden; er wäre vielleicht auch notwendig. Er müßte aber psychologisch klug formuliert werden und eher das aufzeigen, was man löblicherweise tun soll als jenes, was alles Sünde war. Eine echte Gewissensbildung ist eines der hauptsächlichsten Postulate heutiger Moral. Die Bußfeier hat dazu die besten Möglichkeiten, weil sie viele erlösungsbedürftige und -bereite Christen anzieht. Und sie sollte sich nicht scheuen, jene Teilnehmer, die einer wahren Umkehr bedürfen, zur Privatbeichte zu ermutigen. Wer sein Christentum ernst nimmt und wirklich umkehren will, wird dann auch, falls er nicht zu sehr gehemmt ist, Folge leisten; nicht aus juristischen Erwägungen, sondern weil Liebe ihn treibt, weil er sich bewußt ist, daß er sich ohne ein persönliches Wort der Entschuldigung nicht ohne weiteres jener Gemeinschaft re-integrieren kann, deren Hauptgebot die Gottes- und Nächstenliebe ist.

Abschließende
Gedanken

Kaum ein anderes Sakrament hat so viele Variationsmöglichkeiten wie die Beichte. Von primitiven Formen aufsteigend, vollendet sie sich in der Hochform des Bußsakramentes. Und auch diese Hochform könnte noch in doppelter Art ereignishaft das Leben des Christen bereichern: in der sakramentalen Bußfeier wie in der Privatbeichte. Gerade weil der Mensch immer schon individual und kommunikativ existiert, sollte er seiner Einsamkeit und Gemeinsamkeit als Sünder dadurch gerecht werden,

daß er wechselhaft sich beider Formen bedient. Die reale Situation des Christen in der modernen Welt ist ja so komplex, daß er in seinem Versagen häufiger als in früheren Zeiten des richtunggebenden Wortes des erfahrenen Priesters bedarf. In seiner Dialogfreudigkeit wird er die Einzelbeichte dazu benutzen, sich führen zu lassen. Denn das in der Bußfeier an alle gerichtete Wort trifft ihn nie so konkret und persönlich wie das Gespräch in der privaten Beichte. Wo immer in der Beichte dieses klärende Gespräch geführt wird, findet es auch heute bereits – trotz der liturgisch veralteten Form – Anklang und Widerhall. Wenn also der Teilnehmer der Bußfeier erkennt, daß sein Fall in eine Privatbeichte hineingeht, braucht er keine Angst zu haben, sich öffentlich zu diffamieren. Die meisten der heute geschehenden Beichten sind keine Pflichtbeichten. Und es wäre ein Verlust für die Kirche, wenn gegenwärtig bei der Betonung des sozialen Aspektes des Bußsakramentes der individuelle Aspekt wieder in Vergessenheit geriete und zu einer ›vergessenen Wahrheit‹ würde. Daher sollten die verantwortlichen Bischöfe bei der Suche nach neuen liturgischen Formen bedenken, was die französische Liturgiekommission diesbezüglich vorschrieb: daß den Gläubigen keine der bestehenden Möglichkeiten entzogen werden dürfe, privat zu beichten.²³

Theresia Hauser

Probleme der Frauen in Teilfamilien

Die Frauen-Enquete der Bundesregierung aus dem Jahre 1966 über die Situation der Frauen in Beruf, Familie und Gesellschaft spricht von 6,3 Millionen alleinlebenden Frauen. Das ist ein Drittel aller Frauen in der Bundesrepublik. Rund 3,8 Millionen von ihnen sind 35 bis 65 Jahre alt, rund 2,5 Millionen über 65. Mit ›alleinlebend‹ sind fünf verschiedene Gruppen gemeint: die geschiedenen Frauen (rund eine halbe Mill.), die verwitweten (rund 2 Mill.), die unverheirateten (rund 1,3 Mill.), die vom Mann getrennt lebenden Frauen sowie die unverheirateten Mütter.

Es mag nützlich sein, diesen Zahlen andere hinzuzufügen, zum Beispiel jene, die zeigen, wie sich die große Zahl der alleinlebenden Frauen in einzelnen Pfarreien darstellt. Dazu einige Beispiele aus der Diözese München. Die folgende Tabelle registriert unter a) die Gesamtzahl der Katholiken einer Gemeinde, unter b) den

²³ Vgl. Bischöfliche Liturgie-Kommission für Frankreich: *Über die gemeinschaftlichen Bußfeiern*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 17 (1967) 249/50.

Anteil der alleinlebenden Frauen an dieser Gesamtzahl, unter c) die Gesamtzahl der Frauen über 21 und unter d) den Anteil der alleinlebenden Frauen über 21 an der jeweiligen Gesamtzahl der Frauen einer Gemeinde.

Dorf	Beispiel 1	Beispiel 2	
	a) 4100	a) 2113	
	b) 373 = 9,1 %	b) 270 = 12,8 %	
	c) 1492	c) 738	
	d) 373 = 25 %	d) 270 = 36,6 %	
Neubaugebiete München	Beispiel 3	Beispiel 4	Beispiel 5
	a) 9000	a) 4088	a) 5709
	b) 982 = 10,9 %	b) 332 = 8,1 %	b) 430 = 7,5 %
	c) 3074	c) 1160	c) 1835
	d) 982 = 32 %	d) 332 = 28,7 %	d) 430 = 23,4 %
Innenstadt München	Beispiel 6	Beispiel 7	Beispiel 8
	a) 5899	a) 7700	a) 3802
	b) 1332 = 22,5 %	b) 1460 = 18,9 %	b) 818 = 21,5 %
	c) 2621	c) 3058	c) 1868
	d) 1332 = 50,8 %	d) 1460 = 47,7 %	d) 818 = 43,8 %

(In der Stadt München gibt es rund 165 000 alleinstehende Frauen. Davon sind ungefähr 125 000 katholisch.)

Im Beispiel 3 setzt sich der Anteil der Alleinlebenden aus folgenden Gruppen zusammen: Unverheiratete 364, Verwitwete 462, Getrenntlebende 16, Geschiedene 102 und unverheiratete Mütter 38. Davon sind 260 21 bis 35 Jahre alt, 180 sind 36 bis 50, 250 sind 51 bis 65 und 288 sind über 65 Jahre alt, 4 unverheiratete Mütter sind unter 21. Im Beispiel 7 sind 539 unverheiratet, 589 verwitwet, 26 leben getrennt, 198 sind geschieden, 108 sind unverheiratete Mütter (die unter 21jährigen mit eingerechnet); 264 Frauen sind 21 bis 35 Jahre alt, 218 36 bis 50 Jahre, 401 51 bis 65 Jahre alt und 577 sind über 65.

Die Zahlen überraschen und sie drängen einem die Frage nach den Ursachen auf. Die Zahl der jüngeren Witwen ist heute zwar nicht mehr so groß wie nach den beiden Weltkriegen, aber die Zahl der Männer, die durch einen Unfall (6,2 %) oder an einem Herzinfarkt (13,5 %) sterben, nimmt zu. Die Zahl der älteren Witwen wie die große Zahl der Unverheirateten hat zwar ihre Ursache in den beiden Weltkriegen, jedenfalls zum größten Teil, aber die Gesamtzahl der Alleinlebenden enthält auch einen großen Anteil von geschiedenen und vom Mann getrennt lebenden Frauen und einen nicht geringen Teil unverheirateter Mütter, für die man die Kriege nicht verantwortlich machen kann. Dazu ist die

Die veränderte Situation der Frau

veränderte Situation der Frau, ihre neue Stellung in Gesellschaft, Beruf und Familie zu befragen.

In früheren Zeiten war es einer Frau nicht oder fast nicht möglich, ihr Leben frei und selbst zu bestimmen. In der patriarchalischen Ordnung zum Beispiel war ihre Rolle eine durchaus untergeordnete. Als Verheiratete war sie dem Mann selbstverständlich unterstellt, als Ledige blieb sie in der Rolle der Magd oder der ledigen Tante in der Großfamilie. Zwar hatte in dieser sozialen Ordnung »der einzelne seine stabilen Werte, Kriterien, Stützen und Gewißheiten, aber sein Leben war durch Tradition und Gewohnheiten direkt geknebelt«.¹ Eingefügt in solch feste Geleise war es einer Frau nicht oder kaum möglich auszubrechen, etwa sich scheiden zu lassen, auch dann nicht, wenn die Ehe für sie unerträglich geworden war. Freilich kann man behaupten, daß in früheren Zeiten die Ehe stabiler gewesen sei als heute. Aber damit ist noch nicht ausgemacht, ob die Ehen deshalb besser waren.

Das moderne Leben bietet der Frau heute gegenüber früher einen unvergleichlich größeren Raum an sozialer und gesellschaftlicher Freiheit. Zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte ist es der Frau möglich, frei über sich zu verfügen. Frei von sozialen und gesellschaftlichen Zwängen kann sie ihre Lebensentscheidungen selber treffen, ihr Leben selbst gestalten. Sie kann dazu sowohl ihr Gewissen als auch ihre persönlichen Fähigkeiten befragen und in Anspruch nehmen. Gefördert wird diese für die Frau neue Situation einerseits durch den sich vollziehenden Abbau von Vorurteilen gegenüber der in der Öffentlichkeit tätig gewordenen Frau, andererseits durch den allmählich sich vollziehenden Wandel überkommener Leitbilder und durch den überall spürbaren Prozeß, daß Männer und Frauen in allen Bereichen sich bemühen, ein neues Verhältnis zueinander zu finden. Alles das würde der Frau allerdings noch nicht viel nützen, wäre sie nicht imstande, sich selbst zu ernähren. Durch den Wandel ihrer gesellschaftlichen Rolle, durch ihre Berufstätigkeit ist sie wirtschaftlich und finanziell unabhängig geworden. Und dies gilt für die Frau schlechthin, ob sie verheiratet ist oder nicht. Eine Frau braucht heute nicht mehr in einer Ehe auszuharren, die zerrüttet ist. Um des bloßen Versorgtseins willen braucht sie nicht mehr zu heiraten. Mehr und mehr sehen Männer wie Frauen davon ab, eines äußeren Zweckes wegen zu heiraten, die bloße Rolle des Ernährers, Beschützers und Versorgers einerseits und der Nur-Arbeitskraft für den Haushalt und der Bedienerin fürs tägliche Leben andererseits zu übernehmen. Die gesellschaftliche, finanzielle und wirt-

¹ KAREL MÁCHA, in: *Internationale Dialog Zeitschrift* 1 (1968) 292.

Die alleinlebenden Mütter und ihre Probleme

schaftliche Unabhängigkeit der Frau steigert die Möglichkeit einer gegenseitigen menschlichen Freiheit. Damit haben wir zum erstenmal in der Geschichte eine Basis erreicht, auf der die Entscheidung für eine Ehe allein aus dem Motiv der personalen Liebe möglich ist. (Was nicht besagt, daß es dieses Motiv früher nicht gegeben hätte!)

Alle diese Veränderungen haben natürlich ihre Auswirkungen auf die Stabilität der Ehe als Institution. Da die Frauen heute sich und ihre Kinder – wenn auch unter Schwierigkeiten – selbst ernähren können, ziehen es viele vor, aus einer sinnlos gewordenen Ehe auszusteigen, nicht zuletzt um der Kinder willen. Für alle Beteiligten ist unter Umständen die Trennung oder Scheidung eine bessere Lösung als das Ausharren bzw. das völlige Sichegegenseitig-Aufreiben und Zerschlagen.

Der Begriff ›alleinlebend‹ umfaßt auch die unverheiratete Frau ohne Kinder. Diese Ausführungen beschränken sich jedoch auf die alleinerziehenden Mütter, ob verwitwet, geschieden, getrennt lebend oder unverheiratet. Es ist zu fragen, was die Öffentlichkeit für diese Frauen tut.

Der oben erwähnte Bericht der Bundesregierung hat zwar die große Zahl dieses Personenkreises und dessen Problematik ermittelt. Aber die Hilfen zur Lösung der Probleme stehen weithin noch aus. Mit dem Gesetzentwurf zum Unehelichenrecht bemüht man sich um die rechtliche Gleichstellung der unehelich geborenen Kinder. Danach bleiben aber für den gesamten Personenkreis noch viele Fragen offen. Zum Beispiel die Frage nach einer genügenden Anzahl von Kindertagesstätten, nach dem Zuschuß für die Ausbildung der Kinder, nach den Erziehungsbeihilfen, der behördlichen Unterstützung nach der Scheidung, der arbeitsrechtlichen Regelungen für alleinstehende Mütter im Falle der Krankheit der Kinder, der Schaffung von gut bezahlten Halbtagsstellen usw. Da von der halben Million geschiedener Frauen mit Kindern unter 14 Jahren 198 000 erwerbstätig sein müssen, sind dies wichtige Fragen.

Und was tut die Kirche, was tut man in den Gemeinden für diese Frauen? Das Konzil war ein pastorales Konzil. Es hat viel Gutes über Ehe und Familie zum Ausdruck gebracht. Aber die unvollständige Familie, die Teilfamilie, wurde übersehen. Diese Realitätsvergessenheit im Hinblick auf einen so großen Personenkreis ist weithin auch in den Gemeinden anzutreffen. Wie ist es möglich, daß die pastorale Aufgabe der Heiligen Schrift: »den Witwen und Waisen in ihrer Not zu helfen« (Jak 1, 17) im Zuge der Erneuerung der Pastoral und in der Bemühung um die Erneuerung der Gemeinden übersehen werden kann? Vielleicht hängt das mit der immer noch nachwirkenden Minderachtung der Frau zusammen. Die

Frauen haben, trotz all der schon erreichten Fortschritte in unserer Gesellschaft, vor allem in der Kirche immer noch einen Minderheitsstatus. Ferner ist die traditionelle Wertung der Frau vom Mann her noch nicht überwunden. Die Frauenenquete der Bundesregierung weist nach, daß die verheiratete Frau das höchste Ansehen genießt, an unterster Stelle steht die Frau, die nie verheiratet war, die Ledige.

Alle diese gesellschaftlichen Einflüsse und Wertungen sind natürlich auch in der Pastoral wirksam. Doch muß man für ihre Vergeßlichkeit gegenüber den geschiedenen und unverheirateten Müttern und deren Zurücksetzung in den Gemeinden noch einen anderen Grund verantwortlich machen. Hat es nicht geradezu als Gebot der christlichen Moral gegolten, zwischen den ›moralisch Einwandfreien‹ und den ›moralisch Anrühigen‹, d. h. den aus der ›Ordnung geratenen‹ (erstaunlich, wie gut man sie zu unterscheiden wußte) trennende Schranken aufzurichten? Hat man nicht die einen dadurch moralisch aufgewertet in dem man die anderen diskriminierte? Wer sich gegen die Ehemoral verfehlt hatte, behielt zeitlebens einen minderen Status. Daran änderte auch die sakramentale Versöhnung des einzelnen mit Gott und mit der Kirche nichts. Dafür aber galten alle anderen, die sich wenigstens äußerlich, d. h. institutionell, korrekt verhielten, als unanfechtbar. Diese einseitigen und äußerlichen Wertungen und Kategorisierungen waren eine typische katholische Methode, die auch auf anderen Gebieten – vielleicht weniger unheilstiftend? – angewandt wurden (z. B. die Unterbewertung der Laien gegenüber dem Klerus, der ›Weltleute‹ gegenüber den Ordensleuten, die Minderbewertung der Ehe gegenüber der Jungfräulichkeit oder umgekehrt). Daß dies Fehlschlüsse waren, zeigen die Sackgassen, in die sie führten. In einer Befragung äußern alleinerziehende Mütter sich zu solchen Erfahrungen. Sie sagen, wie sehr sie es zu spüren bekommen, daß sie keinen Mann (mehr) haben. In den Augen der Umwelt sei man nicht einfach mehr eine Frau, sondern eine Geschiedene oder eine ledige Mutter. Auch werde man schlechter behandelt, zum Teil ausgenützt. Mit einer Frau, hinter der kein Mann stünde, mache man, was man wolle. Für die Ehen der anderen würde man als Gefahr betrachtet, man gelte als Mensch zweiter Klasse, manche würden einen als ›Freiwild‹ ansehen, für wieder andere gelte man als ›unmoralisch‹. Man träfe auf sehr wenig Verständnis für seine Situation. Auch Personen, die in der Kirche tätig seien, würden einem die familiären Verhältnisse mit unerfreulichen Worten vorwerfen. Man frage sich, ob man der familiären Situation wegen als Christ weniger wert sei; und was denn von der Kirche getan werde, um die Teilfamilie mit der Vollfamilie gleichzustellen?

Eine behördliche Untersuchung (München) hat erst im letzten Jahr die unvollständige Familie mit der zerrütteten Familie gleichgesetzt und Feststellungen getroffen, als müßten Kinder aus Teilfamilien notgedrungen neurotisch oder asozial werden. Die ungeheure Anstrengung und die manchmal fast übermenschliche Tapferkeit, mit der viele alleinstehende Mütter für ihre Kinder da sind, sie bestens erziehen (was man nicht unbedingt auch von allen verheirateten Müttern sagen kann), wird übersehen.

Manche dieser Frauen berichten, daß sie seit der Scheidung, der Trennung von ihrem Mann oder der Geburt ihres unehelichen Kindes – als Beispiel dafür, wie die Gesellschaft auf solche Ereignisse reagiert – von Bekannten und Nachbarn nicht mehr begrüßt werden, daß die Freunde, Familienangehörige und Verwandte sich zurückgezogen haben, nur wenige berichten, daß sie von diesen Unterstützung erhalten hätten. Von 19 Frauen berichteten elf, daß sie von der Pfarrgemeinde keinerlei Nachfrage in ihrer Situation erhalten hätten. 19 Frauen aus zwölf Großstadtpfarreien sagten, daß sie noch nie bei Ankündigungen von Veranstaltungen als allein-erziehende oder alleinstehende Mütter angesprochen worden seien.

Solche Erfahrungen führen viele Frauen in eine verhängnisvolle Isolation. Sie leben am Rande der Gemeinden und »am Rande der Gesellschaft«². Hinzu kommt die berufliche Überforderung, die vielen keine Zeit läßt, Freundschaften zu pflegen oder Veranstaltungen zu besuchen. In einer Art Verbitterung, die aus dem Alleingelassensein und der persönlich empfundenen Verlassenheit kommt, isolieren sich allerdings viele auch selbst. Die familiäre Situation der alleinstehenden Mütter ist in den meisten Fällen zunächst gekennzeichnet durch finanzielle Unsicherheit oder Not. Noch lange nicht alle geschiedenen Männer zahlen ihre Unterhaltsgelder zuverlässig und regelmäßig. Zwangsläufig gesellt sich in solchen Fällen zur wirtschaftlichen Misere nicht selten eine persönliche. Eine Frau, die ständig hinter dem Mann her sein muß, um an ihr Geld zu kommen, wird innerlich kaum Ruhe finden. Die durch die eheliche Enttäuschung und durch die Scheidung geschlagenen Wunden werden immer wieder aufgerissen. Wo noch ein Rest von Liebe war, wird dieser womöglich wegen der ständig mißachteten Rechte aufgerieben. Oder er schlägt gar in Haß um. Abgesehen davon, daß die Frauen durch Berufstätigkeit und zusätzliche Aufgaben in der Familie doppelt belastet sind, leiden sie dazu noch unter der fast

² Enquete der Bundesregierung zur Situation der Frau in Beruf, Familie und Gesellschaft, xxxx

unerträglichen Angst, sie könnten eines Tages krank werden und nicht mehr in der Lage sein, Geld zu verdienen. Diese wirtschaftliche Ungesicherheit ist für viele ein Alpdruck. Die Situation macht u. a. deutlich, wie sehr Eltern sich schuldig machen, wenn sie zwar den Söhnen, nicht aber gleichermaßen auch den Töchtern eine gediegene Ausbildung ermöglichen. Für den Fall, daß Frauen eines Tages selber die Familie ernähren müssen, ist die fehlende Ausbildung ein nie wieder gut zu machendes Versäumnis. In der oben beschriebenen Lage muß eine Frau zuallererst verdienen. Sie kann trotz mancher Möglichkeiten heute nicht erst anfangen, einen Beruf zu erlernen, um dann mehr und vielleicht leichter zu verdienen. Das ist nur dort gegeben, wo die elterlichen Familien einspringen.

Die Berufstätigkeit der Mütter hat eine wichtige positive Seite. Die berufstätigen Mütter haben nämlich die Möglichkeit, sich durch sachliche Arbeit und kollegiales Verhalten unter den Kollegen Achtung zu verschaffen. Viele dieser Frauen empfinden das als einen Ausgleich für sonstige Minderachtung. Außerdem hat die Berufstätigkeit einen positiven Einfluß auf die Kinder, wenn diese erleben, daß ihre Mutter imstande ist, für die Existenz der Familie aufzukommen. Oft bildet sich in einer solchen Teilfamilie eine Art Schicksalsgemeinschaft, in der die Kinder früh lernen, ihren Teil an Hausarbeit und später an Verantwortung mit zu übernehmen.

Wie schon gesagt, es muß bei der Erziehung ohne Vater nicht unbedingt zu unheilvollen Schwierigkeiten kommen. Es geht in dieser Erziehung vor allem dann gut, wenn die Mutter selbst ihr Schicksal angenommen hat. Wenn sie selbst es verkraftet, daß sie keinen Mann hat und die Kinder keinen Vater haben, dann verkraften es auch die Kinder. In den Fällen, wo sie aber dieser Situation nicht gewachsen ist, wirkt sich dies entsprechend ungünstig auf die Kinder aus. Schaden nehmen die Kinder auch dort leicht, wo sie vor und während einer Scheidung die ehelichen Zerwürfnisse miterlebt haben. Durch die Trennung oder Scheidung der Eltern geraten die Kinder in eine Zerreißprobe, weil sie doch in den meisten Fällen sowohl den Vater als auch die Mutter lieben. Nimmt der Vater nach der Scheidung ein ihm rechtlich zugestandenes Besuchsrecht in Anspruch, so geht dies selten sowohl für die Kinder als auch für die Mütter ohne Schwierigkeiten ab. Manche Mütter fürchten, die Zuneigung ihrer Kinder an den Vater abtreten zu müssen. Durch die Situation, alle Probleme allein bewältigen zu müssen, besteht außerdem die Gefahr, daß die Mütter ihre Kinder in eine Art Partnerrolle drängen. Dadurch werden die Kinder überfordert. Die Folgen sind später unter Umständen Lebensunsicherheit und Kontaktschwierigkeiten.

Die Frauenenquete umschreibt die menschliche Situation der alleinerziehenden Mütter so: »Sie kompensieren häufig die(se) Haltung der Gesellschaft durch einen Rückzug auf die ihnen verbliebenen Lebensbereiche, die sie dann vielfach überbewerten.« Das hat zur Folge, daß manche Mütter sich fast ausschließlich auf die Kinder konzentrieren. Fallen die Aufgaben den Kindern gegenüber dann eines Tages fort, empfinden sie das Alleinsein doppelt hart, sie verfallen leicht einer fast ausschließlichen Isolierung, Resignation oder einer Art Selbstbarmitleidung. Manche bleiben dadurch in ihrer menschlichen Entwicklung stecken und das Altern ist für sie dann besonders hart. Freilich gibt es wohl in jedem Menschenleben Leid, Enttäuschung, Mißerfolge, Unglück. Aber diese Mütter werden durch das Leid in jenem Bereich getroffen, in dem der Mensch am ehesten tiefstes Glück erfährt bzw. erfahren kann, in der Liebe. Ihre Liebe zu einem andersgeschlechtlichen Du aber ist zerstört. Was wirklich Boden unter die Füße gab, was Heimat, Geborgenheit, Kraft und Zuversicht schenkte, was den Sinn des Daseins erhellte, besteht für sie nicht mehr. Entweder geschah es durch den Tod des Mannes. Dann wird der Verlust nicht jene Bitterkeiten und Enttäuschungen, nicht jene Erniedrigung durch evtl. erlittenen Verrat enthalten, wie dies weithin bei geschiedenen, getrenntlebenden Frauen oder unverheirateten Müttern der Fall ist. Oder es geschah, wie gesagt, durch Scheidung, Trennung, Verlassenwerden, wenn das Kind kommt. In den zuletzt genannten Schicksalen müssen darüber hinaus oft Schuldgefühle aufgearbeitet und jenes quälende Grübeln überwunden werden, daß man dieses tun und jenes hätte nicht tun sollen. Viele Frauen erleben z. B. die Scheidung »nicht als etwas, was man hinter sich bringt, sondern wie einen Schock, ein Ereignis, das in der Erinnerung Bitterkeit und Beschämung hervorruft. Manche Frauen sind nach der Scheidung gesundheitlich zusammengebrochen. Sie kommen sich moralisch erledigt vor, sie fühlen sich krank, wie gelähmt und depressiv«³.

1. Alle diese Mütter wünschen die menschliche Gleichstellung mit den Verheirateten. Das erfordert in den Gemeinden dringend eine Bewußtseinsänderung. Erst sie wird eine Integration dieses Personenkreises in die Gemeinde möglich machen. Ist es nicht tatsächlich so, daß die Normen, nach denen wir die Menschen werten, sie einlassen oder aussperren, zunächst in unserer Gesinnung, dann aber auch faktisch, gar keine christlichen sind, sondern rein bürgerlichen Kategorien entspringen? Die erforderliche Bewußtseinsänderung soll Gemeinden schaffen, aus denen die alleinerziehenden Mütter nicht emigrieren müssen, sondern mit denen sie sich identifi-

Folgerungen
für die Pastoral

zieren können. Das verlangt, daß wir die immer noch übliche Diskriminierung und Isolierung dieser Menschen nicht länger mehr mitmachen. Wenn heute soviel vom gesellschaftlichen Engagement und von politischer Verantwortung der Christen die Rede ist, wäre es nicht nur eine vordringlich christliche, sondern eine ebenso wichtige politische Tat, mit den Menschenrechten, die die Würde des Menschen schützen, im Hinblick auf die alleinstehenden Mütter ernst zu machen. Weder mitleidiges Gebaren noch scheinheilige Herablassung ist hier am Platz, sondern selbstverständlicher Respekt und Solidarität. Einige der wichtigsten sozialen Grundbedürfnisse des Menschen sind, sich mit einer Gruppe von Menschen, in diesem Fall mit der Gemeinde, identifizieren zu können, sich zugehörig zu fühlen, anerkannt und respektiert zu werden. Solange wir diese menschlichen Grundrechte nicht uneingeschränkt realisieren, sondern sie eingrenzen und Zäune aufrichten, sind wir weit weg von einer Erneuerung der Pastoral und von einer brüderlichen Gemeinde. Um dies zu realisieren, müssen Vorurteile, Pauschalurteile, falsche Wertungen abgebaut und eine menschliche Offenheit geschaffen werden. Erst so ist es möglich, sich näher kennenzulernen, einander zu begegnen.

2. Die Frauen wünschen die gleiche Einschätzung der Teilfamilie wie der Vollfamilie. Die pastorale Aufmerksamkeit gilt hauptsächlich der Familie. Mit Recht. Aber ist es gerechtfertigt, die Teilfamilie aus dieser Aufmerksamkeit und pastoralen Zuwendung auszuschließen? Hätte die Teilfamilie, die all den oben aufgezeigten Belastungen ausgesetzt ist, diese Zuwendung nicht ebenso, wenn nicht noch dringender nötig? Selten nur finden sich Familienkreise, in denen auch die Witwen Platz und freundliche Aufnahme finden. Wie steht es erst mit den geschiedenen, getrenntlebenden Frauen und den unverheirateten Müttern? Vielerorts wird diese Forderung als unzumutbar empfunden. Ist man dann wenigstens bereit, sich zu fragen, warum? Wenn die Frauen ohne Männer in solchen Kreisen als »Gefahr für die Ehen anderer« empfunden werden, liegt dies dann nicht eher an den ohnehin schwachen oder gefährdeten Ehen?

3. Es werden Hilfen gewünscht, »um das plötzliche Alleinsein nach solchen Ereignissen zu verkraften«. Auf die Frage, ob die Frauen an Clubs oder Treffpunkten alleinerziehender Mütter interessiert sind, haben von 19 Frauen alle mit ja geantwortet. Sie wünschen sich Zusammenkünfte, bei denen sie mit anderen Frauen Kontakt bekommen und von denen sie Verständnis für ihre Situation erwarten dürfen, weil diese vielleicht ähnliches durchgemacht haben. Andererseits wollen sie nicht dauernd über ihr eigenes Problem diskutieren, sondern eine Hilfe finden, um darüber hinwegzukommen. Diese Zusammenkünfte dürfen nicht zu einer Isolierung der alleinsteh-

henden Mütter als Gruppe führen. Vielmehr sollen sie eine Brücke herstellen, die einzelne mit anderen Gruppen in Verbindung bringt, um so Kontakte mit anderen Menschen aus der Gemeinde zu schaffen. Es ist fraglich, ob in kleinen Gemeinden, vor allem in ländlichen Gebieten, solche Gruppen angebracht sind. Die Frauen sind aufgrund der aufgezeigten Erfahrungen sehr verletzlich. Es muß überlegt werden, ob und wo überpfarrliche Treffpunkte oder Clubs jenen neutralen Boden schaffen, auf dem sich die Frauen frei und ungezwungen bewegen können. Das Herausführen aus der Isolation, die Ermöglichung mitmenschlicher Beziehungen und Kontakte als eine der wesentlichsten Hilfen sind vielleicht eine erste Stufe, die in vielen Fällen abgebrochene Beziehung zur Kirche und zu Gott wiederherstellen zu helfen.

4. Dringend erbeten wurde eine Art Nachbarschaftshilfe, d. h. »Vermittlung von Personen, denen man die Kinder überlassen kann, wenn dringende Gänge auf Behörden gemacht werden müssen oder wenn die Kinder krank sind«. Frauen, die ohnedies schon genug belastet sind, weil sie vielleicht selbst viele Kinder haben oder solche, die ebenfalls berufstätig sind, können für einen solchen Nachbarschaftsdienst natürlich nicht in Frage kommen. Aber gibt es nicht in jeder Gemeinde einen verhältnismäßig großen Kreis von Frauen im Pensionsalter? Man könnte aus diesem Personenkreis Teams für solche Dienste bilden.

5. Unter diesen Teilfamilien gibt es z. T. solche, die sehr arm sind. Hier wäre finanzielle Unterstützung dringend erforderlich. Die Frauen nennen: »Erlaß der Kosten für den Kindergarten der Gemeinde; Ermöglichung von Urlaub und Erholung für Mütter mit und ohne die Kinder; einmalige finanzielle Hilfe zum Bezug einer Wohnung und Unterstützung zur Findung einer solchen, wenn nach der Scheidung erforderlich.«

6. »Hilfen zur Bewältigung persönlicher Probleme sowie bei der Erziehung der Kinder.« Dafür müßten Menschen gefunden werden, die die nötige Sach- und Menschenkenntnis haben. Es ließe sich dabei an geeignete, pädagogisch ausgebildete Männer und Frauen denken, die sich vielleicht zweimal im Monat für Sprechstunden in der arbeitsfreien Zeit zur Verfügung stellen. Diese könnten dann die nötigen Kontakte zu Erziehungsberatern, Eheberatern und Rechtsanwälten herstellen. Eine der gesuchtesten Hilfsquellen ist der Anwalt, der u. U. auch kostenlos in Rechtsfragen Auskünfte und Hilfestellung gibt.

7. Um überhaupt aufmerksam zu werden dafür, wer und wieviele Frauen in der jeweiligen Gemeinde zu diesem Personenkreis gehören, empfiehlt es sich, eine genaue Erhebung zu machen. Sie ist die erste Voraussetzung für eine fruchtbare Arbeit.

Die folgenden Überlegungen basieren auf einer Reihe von Umfragen, die verschiedene Meinungsforschungsinstitute in den vergangenen Jahren zur Entwicklung des Buchmarkts in der Bundesrepublik unternommen haben, sowie auf verschiedenen Daten, die sich aus Untersuchungen über die Situation und die Veränderungen des religiösen Verhaltens der westdeutschen Bevölkerung ablesen lassen.¹

Abgesehen davon, daß nur ein voreiliges Wunschdenken sich aus der Tatsache, daß die sogenannte Freizeit im Laufe der nächsten Jahre weiter zunehmen wird, unmittelbare ökonomische Chancen für »das Buch« – und gar noch das religiöse – ausrechnen kann, scheint die Entwicklung des religiösen Buchmarkts durch einige paradoxe Strömungen gekennzeichnet zu sein:

1. In der BRD wurden 1967 erstmals mehr als 30 000 Titel produziert und damit die Spitzenjahreswerte der guten alten fernsehlosen Zeit zu Beginn des Jahrhunderts erreicht und überschritten. Die Titelproduktion hat sich seit 1951 fast ohne Unterbrechung ständig erhöht und bis 1967 mehr als verdoppelt (Index 1951 = 100, 1967 = 218). Gleichzeitig aber wird, nicht zuletzt von den Buchhändlern selbst, das »Ende des Buchzeitalters«² eingeläutet und – wenn nicht ein Absterben – so doch ein relatives Zurücktreten des Buches als Informationsträger und Kommunikationsmittel festgestellt oder prognostiziert.

2. Das zweite Paradoxon meint jene Entwicklung, die gemeinhin unter dem Titel »Macht und Ohnmacht der Kirchen« abgehandelt wird und sich in dem allmählichen

¹ Unter anderem wurden herangezogen und jeweils unter Benutzung eines Kürzels im Text zitiert:

RB – Institut für Demoskopie Allensbach, *Religiöses Buch und christlicher Buchhandel*, Allensbach 1968

LK – SCHMIDTCHEN, G., *Lesekultur in Deutschland. Ergebnisse repräsentativer Buchmarktstudien für den Börsenverein des Deutschen Buchhandels* (Archiv für Soziologie und Wirtschaftsfragen des Buchhandels V), als Beiheftung zum *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* (Frankfurter Ausgabe) Nr. 70 vom 30. 8. 1968, S. 1977–2151

BLF – *Buch und Leser in Frankreich* (Schriften zur Buchmarktforschung 2), Gütersloh 1963

BLN – *Buch und Leser in den Niederlanden* (Schriften zur Buchmarktforschung 3), Gütersloh 1963

BLD – *Buch und Leser in Deutschland* (Schriften zur Buchmarktforschung 4, basierend auf einer Untersuchung des DIVO-instituts Frankfurt a. M.), Gütersloh 1965.

Außerdem sei noch verwiesen auf eine 1958 durchgeführte Untersuchung des EMNID-Instituts: R. FRÖHNER, *Das Buch in der Gegenwart*, Gütersloh 1961.

Die genaue Belegstelle wurde im allgemeinen nur bei wichtigen Zahlen und wörtlichen Zitaten im Text genannt (Kürzel, Seitenzahl).

² Vgl. z. B. W. ADRIAN (Hrsg.), *Am Ende des Buchzeitalters?*, Trier 1968.

Zurücktreten des Merkmals ›Konfession‹ als Unterscheidungs- und Bewertungskriterium in unserer Gesellschaft ausdrückt. Zumindest die traditionell-konfessionellen Interessen, denen strukturell die Organisation des Buchhandelssektors entspricht, der sich – ob Verlag oder Sortiment – aufs religiöse Buch spezialisiert hat, werden weiterhin abnehmen, während ein von der modernen Theologie gefordertes und gefördertes breiteres Interessenspektrum des religiösen Engagements seine Themen und Orientierungen zunehmend auch bei ›Profanautoren, -verlagen und -buchhandlungen findet.

3. Die dritte Paradoxie wird nur verständlich vor dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte des Buches überhaupt. Wie die Ideologien vom ›guten Buch‹ und der ›schönen Literatur‹ hinreichend andeuten, galt der Umgang und besonders der Handel mit Büchern stets als eine besonders ›feine‹ Sache. Und so ist auch der Buchhandel die einzige Wirtschaftsbranche, in der nicht einmal der Ware selbst – dem Buch – Waren-Charakter zugesprochen wurde. Trat nun unter dem Druck der Marktentwicklungen der letzten Jahre der ökonomische Wert (oder Unwert) des Buches stärker ins Bewußtsein, so geschah das zwangsläufig auf Kosten der bisher vorrangigen kulturellen – und damit auch ›religiösen‹ Wertschätzungen, die dem Buch anhafteten. Während also die kulturelle Regler-Funktion des allgemeinen Buchhandels zugunsten einer immer mehr wert-freien, fast nur noch ökonomisch qualifizierbaren Vermittler- und Verteilerfunktion zurücktrat, gewann das Etikett ›katholisch‹ oder ›evangelisch‹ auf der Schaufensterscheibe einer Buchhandlung (oder im Bewußtsein eines potentiellen Kunden) eine um so auffälligere, fast sakrale Qualität. Nicht ganz zufällig provoziert darum die Vorstellung einer ›religiösen Buchhandlung‹ stets die Assoziation ›Kirche‹, so daß in dem Maße, in dem die Profanbuchhandlung mit einigem Erfolg alles Weihevoll-Esoterische aus ihrem Image zu verbannen sucht, die prononciert religiöse Buchhandlung im doppelten Sinn zu einer sich selbst isolierenden Merkwürdigkeit wird. Denn dem religiösen Buch bleibt damit nicht nur der Abglanz des Sakralen erhalten, unter dem Etikett ›christlich‹ dargeboten, wird es außerdem mit einem Anspruch belastet, der heute eher Skepsis provoziert, als daß er Glaubwürdigkeit ausstrahlt. Eine definitive und in mancher Hinsicht folgenreiche Veränderung wäre hier z. B. durch die endgültige Abschaffung kirchlicher Vorzensuren (Imprimatur) zu erreichen.

Eine allmähliche Wandlung scheint erkennbar in der Ausweitung und Durchlässigkeit der Grenzen zwischen ›profaner‹ und ›religiöser‹ Thematik: Neue Formen der Familie, Probleme der Sexualität, Fragen der Erziehung, das Verhältnis Staat-Kirche, Schuld und

Strafe, Todesstrafe usw. – sind das ›religiöse‹ Fragen oder nur profane Alltagsprobleme, zu denen gefragt oder ungefragt der evangelische oder katholische ›Fachmann‹ sein Verslein beisteuert?

Daß wir über die Interessenlagerungen des Lesers und die Situation auf dem Buchmarkt z. Z. einigermaßen genau orientiert sind, verdanken wir zwei größeren Umfragen, deren eine das Institut für Demoskopie Allensbach zunächst (Juli/November 1967) speziell unter der Themenstellung »Religiöses Buch und christlicher Buchhandel« durchgeführt hat (Auftraggeber: Vereinigung Evangelischer Buchhändler und Vereinigung des katholischen Buchhandels), deren andere unmittelbar im Anschluß daran (Oktober 1967/Januar 1968) vom gleichen Institut für den Börsenverein des Deutschen Buchhandels unter dem Titel »Lesekultur in Deutschland« bearbeitet wurde.³

Allgemeine Motivierung des Lesens und Beurteilung des Buch-lesers in unserer Gesellschaft

A. Fakten und Daten

Die Beliebtheit von Meinungen über ›das‹ Lesen und ›das‹ Buch beruht ganz offensichtlich auf der banalen Tatsache, daß es weder das eine noch das andere überhaupt gibt. Denn die Motivationen, überhaupt zu lesen, lassen sich in mannigfachen Nuancierungen offensichtlich auf zwei fast antagonistische Grundbedürfnisse zurückführen:

sich zu informieren, zu lernen, etwas aufzunehmen und zu verarbeiten, sich zu belasten, so daß Lesen unter dieser Motivation zum zielgerichteten Instrument sozialen Handelns werden kann;

sich zu entspannen (auch und gerade durch einen ›spannenden‹ Kriminalroman), sich abzulenken, sich auf jeden Fall zu entlasten, was dem derart motivierten Lesen fast die Qualität eines konfliktlösenden Medikaments geben kann.

³ Genaue Bibliographie siehe Anm. 1.

Zur Einordnung der im folgenden genannten Zahlen und Prozentsätze hier einige Faustzahlen (für das Jahr 1967 in Milliarden DM)

Bruttosozialprodukt	600	Anteil der Bücher-leser	
Ges. Einzelhandelsumsatz	100	in der BRD	70 %
Bundeshaushalt	80	Am religiösen Buch	
Bundeswehretat	23	Interessierte	31 %
Autounfallfolgekosten	12	Haushalte, die von	
Bierumsatz (= 1/3 aller		Buchgemeinschaften	
Getränkekosten)	12	belieft werden	23 %
Kirchensteueraufkommen		Noch nie in einer	
(2/3 ev, 1/3 rk)	3	Buchhandlung gewesen	10 %
Buchhandelsumsatz	1,1	Haushalte ohne Buch	9 %
Buchgemeinschaftenumsatz	0,2	Bücher pro Haushalt	82
		Titelproduktion	30 000
		(= kalendertäglich 75,	
		davon 15 Neuauflagen)	
		Jährlich in der BRD	
		(an)gelesene Bücher	370 Mill.

Gemeinsam jedoch sind beiden Motivationen die sozialen Konsequenzen, die sich unterscheiden lassen nach einer Phase der Distanzierung (im Akt des Lesens selbst) und einer Phase der Integration (im Gespräch über das Gelesene). Dennoch gehört das Bücherlesen nicht eigentlich zu den verbindlichen Rollenerwartungen (Normen) unserer Gesellschaft. Denn während das Lesen von Zeitungen und Zeitschriften unmittelbar aktive Teilnahme am sozialen Leben signalisiert (BLF 52, BLD 17), ist das Bücherlesen vom Merkmal der sozialen Integriertheit zunächst unabhängig, eher gehört der Bücherleser zur Gruppe der überwiegend als kontaktarm und ungesellig abgelehnten Intellektuellen (BLF 75, BLD 18). Schon hier wird deutlich, daß das Lesen – und speziell das Bücher-Lesen – einen ganz bestimmten Stellenwert im Wertsystem einer jeden Gesellschaft hat und keineswegs unmittelbar mit der Quantität und Intensität der jeweiligen Bildungssysteme korreliert.⁴ Auch die eben genannte Unterscheidung zwischen Zeitung- und Zeitschriftenlesen einerseits und Bücherlesen andererseits ist keineswegs eine Alternative, denn Bücher-Leser lesen allgemein auch Zeitungen und Zeitschriften (wenn auch oft nur diagonal), was einen Hinweis darauf gibt, daß Viel-Leser meist auch Schnell-Leser sind. Nur für Wenig-Leser gelten Bücher eher als ›Luxus‹, sie haben auch ihre Nöte mit der Lesezeit aus Sorge, etwas ›Wichtigeres‹ darüber zu versäumen (LK 1983, BLF 57 ff).

Gruppen- und schichtspezifische Motivationen des Lesens von Büchern

So wenig verbindlich das Bücherlesen als allgemeine Norm auch sein mag, so wirksam ist diese Erwartung jedoch in ganz bestimmten Gruppen der Bevölkerung: die relativ stärksten Unterschiede ergaben sich dabei zwischen Oberschulabsolventen (von denen 1967 nur 6 % kein Buch gelesen hatten) und Volksschulabsolventen (die zu 40 % angaben, 1967 kein Buch gelesen zu haben). Neben der *Schulbildung* wirkte jedoch auch das *Alter* stark differenzierend. Betrug die entsprechende Zahl der Nicht-Leser bei den jüngeren (d. h. zwischen 21 und 30 Jahre alten Erwachsenen) 21 %, so stieg sie bei den Über-60-Jährigen auf 43 % an. In Konsequenz der genannten Unterscheidungen ergaben sich auch Differenzierungen nach der *Wohnortgröße*. Großstädter hatten zu 27 % im Jahre 1967 kein Buch gelesen, Bewohner von Dörfern (unter 2000 E.) jedoch zu 44 % (LK 2037). Beinahe interessanter als diese Ergebnisse, die zumindest im Trend den Erwartungen entsprechen, ist die Tatsache, daß Konfession und Geschlecht offenbar

⁴ So lesen Engländer, Niederländer, Franzosen u. a. durchschnittlich mehr Bücher als Deutsche, Amerikaner aber sehr viel weniger (vgl. LK 1981).

keine differenzierende Rolle hinsichtlich der Lektüre von Büchern spielen (LK 2037, RB 13).

Die entscheidende Instanz der Normvermittlung scheint hier wiederum das Elternhaus zu sein (LK 1999). Eine besondere Chance zur Gewöhnung ans Lesen in den Familien der Oberschulabsolventen liegt offensichtlich darin, daß hier die Isolation des einzelnen (auch schon des Kindes), von der Familie in der Familie eher erlaubt und auch möglich ist (eigenes Zimmer!) als in den meist kleineren Wohnungen der Absolventen von Volksschulen (LK 2003). Nicht nur aber auch eine Raumfrage drückt sich im durchschnittlichen Bücherbestand pro Haushalt aus (Gesamtbevölkerung: 82 Bücher), der hinsichtlich der Schulbildung jedoch schwankt zwischen 51 (Volksschule), 144 (Mittelschule) und 319 (Oberschule) (LK 2024). Extrem unterschiedlich beantwortet wird die Frage nach dem beliebtesten Geschäftstyp (vor dessen Schaufenster man gern stehenbleibt, den man ausgesprochen gern besucht): Oberschulabsolventen präferieren vor aller Konkurrenz zu 76 % die Buchhandlung, dann folgen Kunstgewerbe (63 %) und Mode (50 %).⁵ Eben dieser Typ – das Modehaus – führt mit 53 % die Reihe der beliebtesten Geschäfte bei den Absolventen von Volksschulen an, es folgen Möbel (43 %), Blumen (43 %), Schuhe (42 %), Haushaltswaren (41 %), Schmuck (41 %), Feinkost, Radio, Kunstgewerbe (je 36 %) und schließlich die Buchhandlung mit 29 % (LK 2028). Derartige Skalen, die den gängigen Eindruck verstärken, daß der »eigentliche« Bücherleser und -käufer eben doch der »Gebildete« ist, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß mehr als 50 % aller Bücher von ehemaligen Volksschülern gekauft werden. Daß der Buchhändler dennoch mehr auf den Gebildeten als den »guten Kunden« hin orientiert ist, liegt an der erklärlichen Tatsache, daß der einzelne Oberschulabsolvent relativ viele Bücher kauft, meist eine oder mehrere Stammbuchhandlungen hat, also dem Buchhändler persönlich bekannt ist, darum auch den Buchladen gelegentlich nur zur Orientierung betritt, sich mit dem Buchhändler unterhält, beim Kauf sich durchschnittlich viel länger im Geschäft aufhält als der Laufkunde. (LK 2012).

Das stärkere Interesse der Jüngeren (21- bis 30jährigen) am Buch ist sicher auch eine Folge des größeren Prozentsatzes von ausbildungsmäßig besser Qualifizierten dieser Gruppe gegenüber den Über-60-Jährigen, andererseits schlägt sich dort das Nachlassen eines Interesses am Kauf von neuen Büchern auch bei denen nieder, die relativ viele Bücher besitzen. So kann man sagen: Jüngere Men-

⁵ Da hier – wie bei den meisten anderen Fragen – Mehrfachnennungen möglich waren, ergibt die Summe mehr als 100 Prozent – es werden also nur Präferenzen oder Trends erkennbar.

schen haben, wenn sie überhaupt Bücher haben, weniger Bücher im Eigenbesitz als alte Menschen (durchschnittlich 53 zu 72), aber es haben mehr Jüngere als Alte überhaupt Bücher (79 % gegenüber 51 %) (BLD 86). So optimistisch diese Relationen dem Buchhandel auf den ersten Blick erscheinen mögen, für den christlichen Buchhändler mag es bedenkenswert sein, daß bei einer Differenzierung des Leseinteresses nach Sachgruppen beim religiösen Buch das Alter sehr viel stärker differenziert als bei allen anderen Sachgruppen, und zwar bekunden viermal mehr die Über-60-Jährigen als die 21- bis 30-jährigen ein Interesse an »Büchern über den Glauben« (LK 2071).

Chancen zur Materialisierung religiösen Interesses

Religiöses Interesse läßt sich kaum durch einfaches Fragen feststellen, besonders bei kirchenferner Stehenden machte sich (zumindest in der Allensbacher Untersuchung) eine Tendenz der Ablehnung gegenüber dieser Fragestellung bemerkbar. Als religiös interessiert bekannten sich immerhin rund 40 % der befragten Katholiken, jedoch nur 24 % der Evangelischen (RB 3).⁶ Im übrigen scheinen die Quantitäten hier davon abhängig zu sein, wie (und von wem) in diesem Zusammenhang »Religion« und »religiöses Interesse« definiert worden sind. Das wirkt sich unmittelbar auf die Abgrenzung des potentiellen Käuferkreises für »das religiöse Buch« aus, dem das Befragungsinstitut diejenigen Respondenten zuschlug, die durch folgende Kriterien bestimmt waren: innerhalb der letzten 4 Wochen ein Buch gelesen, innerhalb der letzten 12 Monate ein Buch gekauft, Interesse für mindestens eines von 16 religiösen Themen. Da unter den gegebenen Themen auch so breit interessierende auftauchten wie

- erwünschte und unerwünschte Kinder – oder: ist Geburtenregelung für Christen möglich?
- brauchen wir heute noch Konfessionsschulen? (gefragt im Jahre 1967!)
- Was kommt nach dem Tode?
- Christ und Krieg: oder Soldaten und Wehrdienstverweigerer

sind in den 31 %, die sich unter diesen Kriterien für das religiöse Buch interessiert zeigten (RB 6) zwangsläufig eine erkleckliche Anzahl von Lesern enthalten, die sich strikt weigern würden, diese Themen überhaupt als »religiös« zu bezeichnen.⁷

⁶ Bei den Katholiken ist diese Zahl ungefähr identisch mit der der Praktikanten, bei den Evangelischen liegt sie – obwohl sie geringer ist – um ein Vielfaches darüber.

⁷ Bei den positiv auf die genannten Themen Antwortenden gehörten (jeweils unterteilt nach ev/rk) 22/23, 15/18, 8/14 und 9/12 Prozent zur Gruppe derer, die auf die Frage nach dem »religiösen Interesse« sich ausdrücklich als »gar nicht interessiert« bezeichnet hatten.

Unabhängig davon jedoch, ob der für eine quantitative Abgrenzung nun einmal notwendige Kompromiß in diesem Fall sehr glücklich gewesen ist oder nicht, zeigte sich jedoch in aller Deutlichkeit: Religion abstrakt ist überhaupt kein Thema; auch zugegebenes (und nicht nur unterstelltes) religiöses Interesse kristallisiert sich stets an Sachfragen des Alltags: Erziehung, Schule, Ehe, Politik usw.

Dieses Verschwinden der individuellen Heilssuche aus der Lesethematik ist nun keineswegs nur (falls überhaupt) auf ein zunehmendes religiöses Desinteresse (als Folge um sich greifender »materialistischer Denkweisen«) zurückzuführen, sondern mindestens ebenso sehr darauf, daß gerade die Kirchentreuen in beiden Konfessionen angeben, keine religiösen Probleme zu haben, bzw. anderweitig genügend Anregungen zu bekommen, als daß sie genötigt seien, sich darüber auch noch aus Büchern zu informieren (RB 21). Religiöse Aktivität kann also durchaus problemmentlastend wirken und ist darum keineswegs immer ein Indiz für die Neigung, sich mit religiöser Literatur zu beschäftigen. Schließlich sei nicht übersehen, daß auch der Käufer religiöser Bücher an dieser Sachgruppe nur unter anderem interessiert ist. »Es ist nur eine Minderheit unter den religiös Interessierten, die sich *primär* einer religiösen Problematik zuwenden würde« (RB 25).

Konkurrierende Freizeitbetätigungen

Trotz der – in den meisten Berufen – objektiv nachweisbaren Zunahme der arbeitsfreien und damit frei verfügbaren Zeit, wird dieser Zeitgewinn individuell nur selten so empfunden oder gar zugegeben (7 %). Konkurrierende und entsprechend aufdringliche Freizeitangebote – an der Spitze das Fernsehen und die Illustrierte – schränken die potentielle Buchlesezeit stark ein, so daß gerade unter den Zwängen der »Freizeit«-gesellschaft, die Qual der Wahl, das eine zu tun und das andere doch nicht zu lassen, erheblich zugenommen hat und zu einer immer häufiger feststellbaren Streßbelastung führt. Die Attraktivität des Fernsehens gegenüber dem Lesen ist doppelt begründbar. Einmal ist es die Entlastung von der Auswahl, Besorgung und individuellen Aufnahme des Informations- oder Unterhaltungsstoffs, sodann aber vor allem die Chance der unmittelbaren sozialen Integration: man kann sofort darüber sprechen, denn alle haben dasselbe gesehen. So sehr auch der Vielleser sich bemühen mag, auch im Fernsehen auf dem laufenden zu bleiben, die Entscheidung gegen dies konkurrierende Angebot wird häufig zur elementaren Bedingung fürs Lesen überhaupt. Ist aber der Zeitungsmarkt einigermaßen differenziert und pluralistisch, dann geht die Lektüre der verschiedenen Tages- und Wochenzei-
tungen bzw. -zeitschriften eindeutig auf Kosten poten-

tieller Buchlesezeiten. Nicht ganz zufällig liegen deshalb auch die Anteile der Buchlesezeit (an der Gesamtlesezeit) in totalitären Systemen (das ist gleichbedeutend mit langweiliger Tagespresse) etwas höher als in demokratischen Gesellschaften, zumal Buchtexte schon vom Sujet her eher ein Ausbrechen aus der Gegenwart ermöglichen und der Besitz von Büchern – im Gegensatz zu Druck und Auslieferung von Zeitung und Zeitschrift – praktisch nicht zu kontrollieren ist.

Zeit zu haben ist niemals ein objektives Datum, sondern eine Funktion des jeweils gültigen Wertsystems, das die Prioritäten ordnet. Negativ wirkt sich das hinsichtlich der Lesemöglichkeit vor allem für diejenigen aus, die in und für ihren Beruf überhaupt nicht zu lesen brauchen, da jegliche doch noch vorhandene Lesemotivation weder sozial noch institutionell gestützt wird. Benachteiligt sind während der arbeitsfreien Zeit aber auch jene, die ihr Leseinteresse innerhalb ihrer Primärgruppe – also vor allem der Familie – oft nur gegen Widerstände durchsetzen können – vor allem also Kinder und Jugendliche. So ist es nicht verwunderlich, daß regelmäßige Leser überwiegend entweder alleinstehen oder die dominierende Persönlichkeit ihrer Familie sind (LK 202). Dennoch kann man nicht sagen, daß »Muße« unabdingbare Voraussetzung des Lesens wäre. Gerade der Vielleser liest in der »Lücke«. – »Die eifrigen Bücherleser tragen Lektüre mit sich herum, um sofort ihre von der Umwelt offenbar nicht allzu gut gelittene Tätigkeit aufnehmen zu können, sobald sie auf ein Kontrollvakuum treffen, das ihnen Lesezeit zuspielt. Dieses Untertauchen und der Habitus ständiger Bereitschaft: der erfolgreiche Leser erinnert an Partisanenexistenz« (LK 1990). Unter diesem Aspekt ist die sich seit Mitte der 50er Jahre durchsetzende Individualmotorisierung eine kaum berechenbare Verminderung täglicher Lesechancen. Fragt man nach den bevorzugten Lektüregelegenheiten, dann antworten die meisten: »Wenn ich mal krank bin...« oder »vor dem Einschlafen...« und nur ganz wenige sagen: »Ich habe unterwegs fast immer ein Buch bei mir, und wenn ich Zeit habe, lese ich ein paar Seiten.« Insgesamt ein disparates Ergebnis, aber durchaus passend zu einer Gesellschaft, die vor allem dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihr jedermann auf vier Rädern irgendwelchen Bildern nachjagt. – Obwohl die Unterhaltungsliteratur jeglichen Niveaus in allen Statistiken bislang noch die quantitativ alles andere überragende Sachgruppe auf dem Buchmarkt ist, dürfte sie auf die Dauer am stärksten von der Konkurrenz des Fernsehens und der Illustrierten betroffen werden. Demgegenüber scheint ein Bereich relativ stabil zu bleiben und durch die Konkurrenz der anderen Medien eher gefördert denn gefährdet zu werden: das Nachschlagewerk. Auch das Sachbuch

wird zumindest vorläufig an Bedeutung gewinnen, obwohl ihm im Genre der unterhaltenden Information ein neuer Typ von Publikumszeitschriften Konkurrenz macht – zumindest was Kaufkraft und Lesezeit angeht.

Differenzierung der Leseinteressen

Wie eng jedoch das konkrete Lesefeld auch des ›eifrigen‹ Lesers religiöser Literatur sein kann, zeigte sich bei der Nachfrage nach der Lektüre bzw. Wertschätzung bekannter Autoren. Unter den Katholiken, die angaben, monatlich etwa ein religiöses Buch zu lesen, hatten rund ein Fünftel noch niemals ein Buch folgender Autoren gelesen: Böll, le Fort, Dörfler, Guardini, Bamm, Schneider, de Chardin, Dirks, Rahner, Hünemann, Lippert, Bernanos, Heer, Boros, Küng. Eine kleine Skurrilität am Rande: nach dieser Umfrage ist Heinrich Böll bei den Protestanten etwas bekannter und auch geschätzter als bei den Katholiken (RB Tab. A 27 und 28).

Die verschiedenen Arten und Weisen, an Lesestoff zu gelangen

Während alle Untersuchungen über die Frage, woher eigentlich die stärksten Anstöße kommen, ein ganz bestimmtes Buch zu lesen oder auch zu kaufen, die persönliche Empfehlung von seiten bestimmter, meist gleichgeordneter Einzelpersonen (Freunde, Kollegen – weniger Vorgesetzte oder Lehrer) als Hauptquelle ermitteln (30 bis 50 %; alle anderen Anreize – Inserate, Prospekte, Kataloge, Schaufenster, Rezensionen usw. – bleiben unter 10 % – vgl. LK 2023), mag es überraschen, daß die Mehrzahl der in manchen Sparten im Jahre 1967 gelesenen Bücher geliehen und nicht (selbst) gekauft war. Hier steckt sogar eine kleine konfessionelle Variante. Denn während die von Protestanten gelesenen religiösen Bücher zu 43 % geliehen und nur zu 31 % gekauft waren (Katholiken 36 bzw. 38 %), pflegten die Katholiken sich eher Romanliteratur zu leihen (42 %) als zu kaufen (35 %) (Protestanten: 34 bzw. 49 %) (RB Tab. A 50). – Unter den tatsächlich gekauften Büchern stammen die religiösen Bücher, die Taschenbücher und die Sachbücher überwiegend aus Buchhandlungen, 60 % aller gekauften Romane aber aus Buchgemeinschaften. Ähnlich wie das Taschenbuch kommt die Möglichkeit des Leihe ns gerade dem starken wie dem schwachen Leser entgegen, so daß gerade die Gruppe der Buchleiher zwei völlig gegensätzliche Leser-Typen vereint: den Mini-zufallsleser, dem meist privat ein Buch mehr aufgedrängt als geliehen wird, und die Leseratte, die meist öffentliche Bücherhallen benutzt, weil kein Taschengeld den Lesehunger zu stillen vermöchte. Auf s Leihen gänzlich verzichten nur jene, denen es mehr auf den Besitz als auf den Inhalt von Büchern ankommt und natürlich jenes Drittel der erwachsenen westdeutschen Bevölkerung, das überhaupt keine Bücher liest.

Da auch unter den religiös interessierten Bücherlesern

nur rund ein Drittel regelmäßigen Kontakt zu einer Buchhandlung hält – Protestanten eher zur allgemeinen Buchhandlung, Katholiken eher zur religiösen Buchhandlung (RB Tab. A 68–70) – bedarf gerade das religiöse Buch mehr als andere der persönlichen Empfehlung. Dementsprechend verdanken den letzten Kauf eines solchen Buches Protestanten (mit 39 %) mehr als Katholiken (mit 31 %) einer solchen Empfehlung oder sie haben es geschenkt bekommen (Protestanten: 18 %, Katholiken: 14 %). Obwohl Katholiken sich – falls überhaupt – eher der religiösen Buchhandlung zuwenden, spielen konkrete Empfehlungen seitens des Pfarrers nur eine geringe Rolle (7 %, bei Protestanten 6 %). Der etwas größeren Zuneigung der Katholiken zur konfessionell geprägten Buchhandlung entspricht auch eine etwas größere Frequentierung kirchlicher Pfarrbüchereien, insgesamt allerdings nur 25 % (Protestanten: 17 %) jenes knappen Drittels der Gesamtbevölkerung, das als »interessiert am religiösen Buch« ermittelt worden ist (RB Tab. A 61).

Lesen und Glauben

Obwohl die in diesem Artikel aufgearbeiteten Daten und Umfragungsergebnisse z. T. aus Untersuchungen stammen, die ganz speziell das religiöse Buch und den christlichen Leser zum Gegenstand hatten, ist das spezifisch »Christliche« in der Gesamtbilanz zu einem relativ unbedeutenden Randelement geworden. Das hat vor allem zwei Gründe

- es gibt nur noch verhältnismäßig wenige Leser, die sich ebenso ausschließlich wie speziell durch ihr Katholisch-Sein oder Evangelisch-Sein in ihrem Leseverhalten von anderen Lesern unterscheiden

- es gibt eine Fülle von aktuellen, brisanten und eine breite Leserschaft ständig interessierenden Themenkreisen (Familie, Erziehung, Bildung, Sexualität, Politik usw.), deren religiöse Relevanz zumindest nicht unumstritten ist, gegen deren Unterwerfung unter eine konfessionell-kirchliche Kompetenz man sich weithin aber geradezu auflehnt, wenn nicht ein Teil der genannten Probleme überhaupt in der Konfrontation von Kirche *und* Schule, Kirche *und* Politik, Kirche *und* . . . besteht.

Es wäre ein voreiliger Kurzschluß, die Feststellung eines relativ breiten, aber kaum artikulierbaren »religiösen Interesses« unter großen Minderheiten (schon nicht mehr Mehrheiten) der westdeutschen Bevölkerung als Identifikation mit Amt und Lehre der traditionellen Kirchen zu verstehen. Demgegenüber sollte man dessen eingedenk bleiben, daß die Schar derer, die sich noch ganz mit den Glaubens- und Verhaltensnormen ihrer Kirchen in Übereinstimmung befinden, verschwindend klein ist: als »Bekenntnis-Protestanten« in diesem Sinne wurden 1967 nur 1,8 % aller Protestanten, als Katechismus-Katholi-

ken immerhin (oder nur) 9,4 % aller erwachsenen westdeutschen Katholiken ermittelt.⁸

Für den christlichen Buchhandel ergeben sich aus dieser Situation einige Konsequenzen. Denn es wäre ebenso unökonomisch wie auch unchristlich, sich an diesen Restghetto-Bewohnern allein zu orientieren. Es wäre im Gegensatz dazu zwar ökonomisch, aber ebenfalls unchristlich, sie völlig außer acht zu lassen, denn sie sind nun einmal die allerbravsten und allergehorsamsten geistigen Kinder einer jahrzehntelang kaum in Frage gestellten Amtskirchentheologie, an die sich weder die Amtskirche noch die Theologie der Gegenwart heute (wenn auch aus verschiedenen Gründen) gerne erinnern lassen. Das scheint ein binnenkirchliches Problem zu sein, aber es berührt und belastet den christlichen Buchhandel in dem Maße, in dem er selbst – gedankenlos oder bewußt – an dieser Art vorgeblich frommer Indoktrinierung mitgewirkt (und verdient) hat.

Eine längerfristige Zukunftsplanung müßte sich jedoch mehr an den Erwartungen jüngerer Leser orientieren. Aus dieser Perspektive gesehen, drängen sich u. a. folgende Überlegungen auf:

1. Da das traditionelle Buch in seiner Bedeutung als Informationsträger und Kommunikationsmittel reduziert und relativiert wird, ist ein *Arrangement mit den anderen Medien* – schnelles Reagieren auf deren Programme und Empfehlungen – gar nicht zu vermeiden. Vor zwanzig Jahren konnte man monatelang ›das Buch zum Film‹ anbieten. Heute ist der Film selbst relativiert, der Medienmarkt insgesamt ist vielfältiger, das Einzelangebot kurzlebiger. Einzelne Verlage nehmen diese Spur bereits auf (Funk-Kolleg der Fischer-Bücherei, ro-ro-ro-tele), die vor allem den Sachbuchmarkt relativ stark erweitern wird. Über die Schallplatte hinaus dürften sich im Laufe der nächsten Jahre die technischen Geräte zur Informationsspeicherung und -abnahme vervollkommen und differenzieren, vor allem aber auf Privathaushaltsgröße schrumpfen. Mit einem Wort: der Leser erwartet größere Beweglichkeit des Buchhandels auf einem in Bewegung gekommenen Lese- und Informationsmarkt.

2. Die *Aufmachung des religiösen Buches* – wie immer man dessen Abgrenzung nun bestimmen mag – sollte den Prinzipien folgen, die sich als die für den Christen notwendigsten ›Tugenden‹ herauskristallisieren: Glaubwürdigkeit und Vernunft. Das bezieht sich konkret auf eine entsprechende Zuordnung von Titel und Graphik untereinander wie beider zusammen zum Inhalt des jeweiligen Buches. Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, daß von der Nachfrageseite her durch alle Bildungsschichten

⁸ Vgl. WERNER HARENBERG (Hrsg.), *Was glauben die Deutschen?*, Mainz/München 1968, 94 ff.

hindurch sich eine Erwartungshaltung entwickelt hat, die die früher sehr klaren Grenzen zwischen Sachinformation und Unterhaltung verwischt. Information per Buch tendiert heute zur ›unterhaltenden Information‹ – die ›nackte‹ Information geht auf Lochkarte oder Magnetband.

3. Die *Veränderungen auf dem religiösen Buchmarkt* sind am ehesten erkennbar an den beiden Extremen – beim Autor und beim Leser (hier in doppeltem Sinn: Nachwachsen einer neuen Leserschicht, und Interessenverlagerung bzw. -ausweitung beim individuellen Leser). Aussage und Lektüre erfolgen heute oft weit jenseits aller traditionellen Indizierungs- und Lehrzuchtgrenzen. Nicht die relativ wenigen ›Fälle‹ der letzten Jahre sind hier das Erstaunliche, sondern die Tatsache, daß eine Vielzahl von anderen viel gelesenen Autoren vor nicht allzu langer Zeit gar nicht hätten zu Wort kommen können – jedenfalls nicht in ›christlichen‹ Verlagen. – Das deutet an: innerhalb des Buchhandels sind die Verlage – bislang – sehr viel progressiver als das Sortiment bzw. ein Teil der sog. Multiplikatoren, was zur Folge hat, daß ein Teil der theologisch-religiösen Aussage bereits an den ›christlichen‹ Verlagen vorbei oder – falls dort erschienen – am ›christlichen‹ Sortiment vorbeigeht, wobei man sich fragen kann, ob solche Entwicklungen, die die überkommene, oft sehr starre Zuordnung von ›christlichem‹ Verlag und ›christlichem‹ Sortiment aufbrechen, nicht ganz bewußt gefördert werden sollten. Leser können dazu helfen – und tun es bereits – durch das Bestehen auf der Lieferung von Büchern aus Verlagen, zu denen den Buchhändlern bislang nichts anderes einfiel als zu sagen: »Nein, die führen wir leider nicht.«

4. Zu diesem Entwicklungsprozeß gehört auch das ebenso allmähliche wie energische Hinwirken aller Beteiligten auf eine *Lösung von der direkten oder indirekten Vorzensur* durch den kirchenamtlichen Apparat. Das alte Do-ut-des-System zwischen Kirche und Buchhandel (Wir garantieren euch eine Herde frommer Pfarrkinder, sofern und solange ihr nichts druckt oder verkauft, was uns nicht gefällt) funktioniert ohnehin nicht mehr. Die Schäfchen sterben aus, die Sanktionen greifen nicht mehr, an die alten Spielregeln hat sich auch die Amtskirche nicht halten können (man denke nur an die Auswirkungen der Liturgiereform auf vermeintlich gesicherte Märkte einzelner Verlage).

5. Eine *Ausweitung des inhaltlichen Angebots* wäre unbedingt zu forcieren, und zwar – vom Ausgangspunkt des ›religiösen Buches‹ in verschiedenen Richtungen – auf relevante Profanliteratur zu den latent religiösen Themen (Erziehung, Ehe, Politik, Strafvollzug . . .). Man ist gerade dem aus religiösen Gründen daran interessierten Leser die Information schuldig, die Autoren

darüber liefern, die sich aus nicht-religiösen Gründen dazu äußern,

– auf religiös relevante Literatur aus Profan-Verlagen,
– auf passende Nichtbuchware, wobei sich hier u. U. ein Verbundsystem ergeben kann (Musik, Phono, Kunst) in dem verschiedene Firmen kooperieren (nicht unähnlich den Teampraxen von Ärzten und Rechtsanwälten). Gerade in Neubaugebieten ließen sich schon in der Bauplanung derartige Kooperationen überlegen, wobei man evtl. auch zu neuen Eigentumsformen kommen könnte (Einnahmepool o. ä.). Sollten sich kooperative Wohnformen (Anfänge in Köln) stärker durchsetzen, könnte sich bei einer *Buchhandlung* innerhalb eines solchen Wohnverbands die Grenze zur gemeinsamen *Bibliothek* verschieben, was die Frage aufwirft, ob sich bei dem immer schnelleren Veralten des in Büchern gespeicherten Wissens nicht – zumindest bei großen und teuren Fachbüchern – ein dem Leasing ähnliche Form der Benutzung durchsetzen könnte. Angesichts der nie optimal genutzten, aber auch nie optimal ausreichenden Privatbibliotheken im bürgerlichen Wohnzimmer wäre bei sich verändernden Wohnformen zumindest eine Sozialisierung der Benutzbarkeit der privaten Buchinvestitionen zu überlegen.

6. Im Zusammenhang damit wäre eine *Neukonzeption* der traditionellen *Pfarrbücherei* fällig (was über die neugeschaffenen Gemeinderäte auch – vielleicht – eher zu initiieren ist). Statt eines konfessionell gefärbten Parallelangebots an unterhaltender Literatur, das zumindest in Städten in mindestens gleicher Qualität und größerer Breite in den öffentlichen Büchereien greifbar ist, sollte man den Etat der Pfarrbücherei mehr für Anschaffungen von Hand- und Arbeitsbibliotheken für Jugendgruppen, Arbeits- und Gesprächskreise der Gemeinde usw. verwenden. Auf die konkreten Bedarfslagen ausgerichtet und manche Bedürfnisse auch selbst mitstimulierend, könnte eine solche Bücherei selbst zum Zentrum in der Gemeinde werden, nachmittags u. U. ein Platz für Schularbeitsgruppen (Silentien), abends den verschiedenen Diskussions- oder Vortragskreisen zur Verfügung, offen natürlich auch an den Wochenenden und zwischen den Gottesdiensten. Man müßte dort aktuelle Zeitschriften einsehen können (Patenabonnements wären aus der Gemeinde zusätzlich einzuwerben von denen, die selbst Zeitschriften beziehen, ohne sie zu lesen oder sie gerne lesen würden, ohne je dazu zu kommen), es müßten Sitz- und Arbeitsplätze (einige wenigstens) da sein, vielleicht auch die Möglichkeit, eine Tasse Kaffee zu trinken. – Totes, museales Buchkapital sollte sich nicht ansammeln (das verlangt Platz, Regale, immer mehr Verwaltung...), statt dessen sollten benutzte Bücher verbilligt an Interessenten abgegeben werden

(z. B. an Mitarbeiter der jeweiligen Arbeitskreise, für die die Bücher angeschafft wurden). Eine Notiz auf der Karteikarte könnte festhalten, an wen das Buch weitergegeben ist, so daß es im Notfall doch noch greifbar bleibt. Quintessenz: Der sachlich doch unvermeidbare und auch von der eigenen Zielsetzung her zu fördernden Entkonfessionalisierung der christlichen Buchhandlung sollte eine Spezialisierung (das ist nicht Konfessionalisierung) der Pfarrbücherei entsprechen.

7. Die *spezielle Zielsetzung einer religiösen Buchhandlung* sehe ich heute – im Sinne einer Verbindung von Glaubwürdigkeit und Vernunft – in der Erfüllung eines notwendigen Nachholpensums schlichter ›Aufklärung‹. Das bedeutet auch ein überlegtes und verantwortetes Angebot von Stimmen aus ›anderen Lagern‹. War das religiöse Buch bislang vorrangig als apologetische Waffe verstanden und auch verkauft, so sollte es zunehmend mehr ein Instrument des Gesprächs, auch des Streitgesprächs *miteinander* werden. Zunächst aber käme es darauf an, durch Informationen aus den verschiedensten Quellen überhaupt die Gesprächsfähigkeit anzuheben. Formal käme dabei sogar eine alte Funktion des Buchhandels wieder zu Ehren, nämlich nicht nur Vermittler, sondern auch Regler von Informationen zu sein, nur daß ein emanzipierter religiöser Buchhandel das nunmehr nicht nur in einer Richtung – nämlich ›von oben nach unten‹ – zu tun hätte. Das geht bis in die Beratung des noch Bücher kaufenden und lesenden Klerus hinein. Kleriker sind es inzwischen gewohnt, nicht immer in ihren Vorurteilen bestätigt zu werden, weshalb die sachliche Information gerade des interessierten Klerus auch über die gegen den Strich laufenden Themen und Autoren mit zu den wichtigsten, wenn auch schwierigsten Aufgaben des christlichen Buchhandels gehört.

8. Umgekehrt gehört dazu auch der *Mut*, das *abzustoßen*, was man nicht mehr verantworten kann. Alle guten modernen Ansätze werden desavouiert, wenn man, aus welchen vorgeblichen Gründen auch immer, doch vom religiösen Kitsch nicht lassen kann, der ja im Grunde nichts anderes ist als die ökonomische Ausbeutung einer religiösen Verklemmung (ähnliches gilt für einige ›christliche Zeitschriften‹). Zweigleisigkeiten dieser Art stören nicht nur, sondern zerstören die Chance der Glaubwürdigkeit – und die der Vernunft ohnehin.

9. Schließlich sollte man sich auf einen ebenso langwierigen wie notwendigen Prozeß einstellen, der darauf zielt, gegenüber den in ihrer Wirkung oft fragwürdigen Konkurrenzmedien in der jungen, nachwachsenden Generation die *Lesefähigkeit*, ja die Leselust zu *erhalten*, wenn nicht zu steigern. Dazu gehört die Gewöhnung an das Leihbuch aus der öffentlichen Bibliothek mindestens ebenso sehr (wenn nicht mehr) wie die Werbung für den

Kauf von Büchern. Gegenüber den Folgen einer allmählichen Entalphabetisierung durch BILD-Zeitung oder BILD-Post kommen die Handvoll Kinderbücher, die der Jugendliche in seinem Regal stehen hat, ohnehin nicht an. Darum sollte auch der Buchhandel die öffentliche Bücherei (auch die unter Punkt 4 skizzierte, neu konzipierte Pfarrbücherei) in seine Buchpolitik mit einbeziehen, selbst wenn die Gewöhnung der jüngeren Leser ans ›Leihen‹ statt ans ›Kaufen‹ für den Augenblick einige Umsatzeinbußen bringt. Auf die Dauer dürfte sich jedoch diese Form der Gewöhnung an den Umgang mit Büchern zumindest bei einem großen Teil der so erhaltenen oder neu gewonnenen Leser auch in privaten Buchkäufen niederschlagen (BLN 61). Im übrigen aber muß man schließlich damit rechnen, daß die Fundamentalerwartung des christlichen Lesers der des unchristlichen völlig gleich ist. Beide sind der Meinung, daß das Buch für den Leser und nicht für den Buchhandel da ist. Auch speziell für das religiöse Buch sind die inhaltlichen Erwartungen des Lesers nicht gar so anders wie gegenüber anderen Büchern auch: – sachliche Information, auch Rat und Hilfe, wo sie gesucht werden, genießbare Unterhaltung – warum nicht? Nur in einer Hinsicht wird das religiöse Buch relativ stark zurücktreten – es wird immer weniger ›Führungsinstrument‹ sein, sondern – so ist zu hoffen – sich weiterhin entwickeln zu einer Form und einem Forum des freien und offenen Wortes – auch in den Kirchen.

Das Thema Schuld, Sünde und andere damit zusammenhängende Fragen sind in jüngster Zeit häufig diskutiert worden, vor allem auch im Zusammenhang mit einer notwendigen Änderung der kirchlichen Pastoral auf diesem Gebiet. Die Redaktion bat deshalb in einer Umfrage um Beantwortung der folgenden Fragen:

1. Halten Sie das tradierte kirchliche Verständnis von Sünde für einleuchtend und praktikabel? Wenn nein, warum nicht?

2. Wann und wo, unter welchen Umständen liegt in Ihren Augen ein Verschulden des Menschen vor? Was ist faktisch Schuld?

3. Wie sähe konkret ein Schuld katalog – für den einzelnen – für die Kirche – für die Pro-fangesellschaft – heute aus?

Fünfzehn Anfragen wurden versandt. Leider haben wir nur drei Stellungnahmen bekommen. Offensichtlich will man sich zu diesem in den persönlichen Bereich hineinreichenden Thema nur ungern öffentlich äußern.

Die Redaktion

Erika Meditz, Linz

Auf die Frage, was denn Sünde sei, werden die meisten Christen auch heute noch sagen: Verbotenes tun, Gebotenes unterlassen. Ob dies die Fülle des tradierten kirchlichen Verständnisses von Sünde ist, wage ich nicht zu behaupten. Gewiß aber ist es das, was die meisten vom Religionsunterricht fürs Leben behalten. Die Tätigkeit des Gewissens wird nach dieser verbreiteten Auffassung auf die Gegenüberstellung des eigenen Denkens und Handelns und der moralischen Vorschriften beschränkt, die sich auf göttliche oder kirchenamtliche Autorität berufen.

Ein solches juristisches Sündenverständnis lehne ich jedoch ab. Die vielzitierte Mündigkeit des Menschen besteht ja darin, daß er sich eben nicht mehr nur als Normenempfänger versteht, daß er normensetzende Autoritäten auf ihre Legitimität befragt und sich Verpflichtungen – in Form von Ge- und Verboten – nur auferlegen läßt, wenn ihm gleichzeitig Warum und Wozu klargemacht werden. Dies gilt heute ganz selbstverständlich im politisch-gesellschaftlichen Bereich und es wäre Schizophrenie, wollte man versuchen, daneben als Christ in kritik- und fragloser Normen- und Autoritätsgläubigkeit zu verharren.

Was die Kirche an Ge- und Verboten verkündet, kann nichts anderes sein als die Konkretion gewisser ethischer Grundnormen der Bibel. Die ungeheure Vielfalt menschlicher Entscheidungs-

situationen heute hat diese Konkretionen durch die Kirche weithin überholt und zwingt so den einzelnen, sein Gewissen für seine persönliche konkrete Situation immer wieder neu an den biblischen Grundnormen zu schärfen. In dieser Emanzipation von einem unkritischen Normengehorsam sollte man nicht sittlichen Verfall und Willkür sehen, sondern einen notwendigen und unumkehrbaren Prozeß der Reife zu voller Verantwortung und zur Mündigkeit des Gewissens.

Menschliche Schuld liegt für mich gerade im allzu bequemen Verzicht auf diese Reife. Schuld ist dort, wo klar und bewußt gegen eigene Einsicht und Überzeugung gehandelt wird. Schuld ist auch dort, wo andere gehindert werden, nach ihren Überzeugungen und Einsichten zu handeln. Wenn von Schuld sinnvoll gesprochen werden soll, so schließt dies die Annahme einer Autorität ein, der etwas geschuldet wird, von der Verantwortung gefordert werden kann. Im Falle moralischer Schuld kann dies letztlich nur Gott, der Schöpfer des Menschen sein, dem die zustimmende Mitwirkung an seinem Werk, der Entfaltung des Menschen zur Vollreife Christi »geschuldet« wird.

Nun hat jedoch gewiß auch das sittliche Empfinden des Menschen seine Geschichte. Bestimmte geschichtliche Situationen aktivieren jeweils bestimmte Seiten der sittlichen Sensibilität: unsere Zeit z. B. das Empfinden für Gerechtigkeit, für Solidarität, für Menschenwürde, für den Frieden u. ä. Einen Katalog für Kirche, Gesellschaft und den einzelnen Menschen darüber aufzustellen, was materialiter heute geboten oder verboten ist, scheint mir jedoch nutzlos.

Ernst-Alfons Schmitz, Trier

In den letzten Jahren ist viel über den Themenbereich »Sünde«, »Sünde und Buße«, »Buße und Sündenvergebung« geschrieben worden. Die Vielzahl der Beiträge im Hinblick auf deren Autoren und die vorgetragenen Gesichtspunkte lassen den Schluß zu, daß offensichtlich das überkommene kirchliche Verständnis von »Sünde« einer Katharsis und einer zeitgemäßen Akzentuierung für die Verkündigung bedarf.

Es scheint nun bei diesem Prozeß gar nicht notwendig, theologisches Neuland zu betreten, denn die Theologie wußte bereits immer weit Tieferes über Sünde und Sündenverständnis zu sagen als in der kirchlichen Praxis, vielerorts auch unserer Tage, gegenwärtig gesetzt wird. Obwohl nämlich die kirchliche Lehre gerade um den zutiefst personalen Charakter jeder Schuld und jeder Sünde wußte, verblaßte diese Sicht zugunsten eines intellektualistisch-systematischen und juristischen Verständnisses (»die Dinge in den Griff bekommen wollen«). Die negative Grenzziehung, wie sie in der Gesetzesethik, speziell aber in einer zweifelhaften Kasu-

istik unternommen wurde, führt in der Verkündigung und in der pastoralen Praxis leicht zum pharisäischen Mißverständnis: Die personale, dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch bleibt zwischen den Steinen des Gesetzes stecken. Die Beachtung des Gesetzes tritt an die Stelle von Begegnung. Das Dilemma liegt darin, daß das Hochspielen von Gehorsam, Gesetz und Gericht beim Menschen das Bedürfnis nach Sicherheit und Absicherung hervorruft. Dieses Bedürfnis wird mit der Gerechtigkeit Gottes zusammengebracht. In der Folge kann es dann nicht nur erstrebenswert, sondern auch möglich erscheinen, durch Gesetzesbeachtung einen Rechtsanspruch zu erwerben. Vertrauen weicht dem Mißtrauen, das nach einer Basis strebt, die für beide Seiten eine rechtsverbindliche, vom persönlichen Verhältnis unabhängige Geschäftsordnung bietet. Die Beziehung entwickelt sich genau umgekehrt zur ursprünglichen Intention: An die Stelle der uneingeschränkten Hinwendung tritt die Distanz.

Früher provozierte die Furcht vor dem richtenden Gott einen Egoismus, der klassischen Ausdruck gefunden hat in dem Ausruf: »Rette deine Seele!« und in der sorgenvollen Frage: »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?« Heute scheint die Vorstellung eines eifersüchtig auf Erfüllung von vielfach kleinlichen Geboten bedachten Gottes Achselzucken hervorzurufen. Man weiß nichts mit ihm anzufangen.

So kommen wir mehr und mehr zur Erkenntnis des Unzureichenden der oben skizzierten Sicht. Wenn z. B. in der ersten Auflage des LThK¹ unter dem Stichwort »Sünde« noch fast nur vom Verstoß gegen ewige Gesetze gesprochen wird, so vermissen wir Ansätze, die anstatt vom Rechts- und Knechtsverhältnis vom Freundes- und Begegnungsverhältnis ausgehen, anknüpfend an das Wort: »Nicht mehr Knechte nenne ich euch . . . sondern Freunde« (Jo 15, 15).

Die Bezeichnung von Sünde als Widerspenstigkeit gegen gültige Normen ist unscharf und irreführend. Die Heilige Schrift des Alten wie des Neuen Testaments ist voll von Hinweisen auf den *Begegnungswillen* Gottes. Ich kann hier nur allgemein hinweisen auf die Prophetie des alten Bundes und darauf, daß der neue Bund in der Person Jesu Christi und nicht im Gesetz gründet, daß vielmehr das eine »Gebot« Jesu, »das alle anderen in sich erfüllt«, eine Haltung umreißt, die Gesetz und Rechtsdenken als unzureichend kennzeichnet. Von hier aus läßt sich möglicherweise auch die Tatsache deuten, daß ein Sündenbewußtsein im überkommenen Sinn heute weithin im Schwinden begriffen ist, gleichzeitig jedoch durchaus ein Schuldbewußtsein festgestellt werden kann.

Liebe richtet sich auf die Person des anderen. Radikalisierung des Gesetzes heißt bei Jesus: Aufheben der Verselbständigung des Gesetzes

und Hinordnung auf die Person. Es müßte in der Verkündigung deutlicher hervortreten, daß die Beziehung zum lebendigen Gott existenzschaffend oder existenzvernichtend wirkt, daß unser Leben nicht in der Erfüllung des Gesetzes, sondern in der Hinwendung zu Gott und zum Mitmenschen Halt und Sinn findet. So würde Interesselosigkeit oder Abwendung von der Person Gottes, das Ausschlagen – nicht einer Anordnung, sondern einer Freundschaft, die Mißachtung der Selbstbezeichnung dieses Gottes als »Ich bin da für euch«, schärfer als eigentliche Schuld des Menschen hervortreten.

Es läßt sich leicht im menschlichen Bereich nachweisen, daß da, wo versucht wird, Freundschaft und Liebe in eine Ordnung von Rechten und Pflichten zu bringen, sehr leicht der Beziehung die Dynamik, die »Seele« verlorengeht. Der Blick wird von der Person abgezogen. Das aber ist für unsere Sicht schon Sündenfall; denn nicht die Kenntnis und Respektierung des Gesetzes verschafft uns das Heil, sondern die Offenheit und Zuwendung zu Gott, die immer schon mit den Begriffen Glaube, Hoffnung und Liebe umschrieben wurde und konkret in Beziehung zu den Worten, die die Schrift Jesus in den Mund legt, gesetzt werden muß: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Jo 14, 6) und »wer mir nachfolgt, der hat ewiges Leben«.

Eine allzu besorgte Moralthologie und eine im doppelten Sinne einseitige Pastoral, die sich kaum psychologisch, geschweige denn andragologisch orientierte, haben die Akzente verschoben, so daß die überkommene kirchliche Praxis im heutigen Prozeß der Wiederaufwertung des Personalen mehr und mehr unvollziehbar wird.

Von Schuld des Menschen muß heute – ganz auf der Linie der Bibel – immer da gesprochen werden, wo die personale Begegnung und Beziehung mit Gott und dem Nächsten diskreditiert wird, wo ein – auch nur gradueller – Verlust des Dialogisch-Personalen hingenommen oder beabsichtigt wird, wo Vertrauen und personelle Verantwortung verdrängt und Mißtrauen, Sorge und Rechtsdenken vergötzt werden, wo nicht mehr auf das »fleischgewordene Wort«, sondern auf Gesetz und Absicherung hin gelebt wird.

Unsere Erlösung in Christus sollte nicht nur einmalig-punktuell und abgeschlossen gesehen werden; sie ist wesentlich auch dynamisch zu verstehen und realisiert sich immer wieder von neuem: Christus brachte und bringt Erlösung, indem er uns – damals wie heute – die Augen öffnet und uns beten lehrt: »Vater unser«, indem er uns auf den Weg einer vertrauensvollen Begegnung mit seinem und unserem Vater bringt. Gerade in der Verkündigung müßte Sünde als Preisgabe des Dialogisch-Personalen bezeichnet werden, als Rückfall in Verslossenheit, Kleingläubigkeit, zaghafte Sorge, die sich nicht bereit findet, ganz auf Gott zu setzen, seinem Wort mit Vertrauen zu begegnen und

¹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1930 ff.

den »alten Menschen« zurückzulassen, kurz: das Wagnis des Glaubens radikal zu vollziehen.

Beichtspiegel und Sündenregister müßten dementsprechend überarbeitet werden. Die positive Darstellung der christlichen Berufung sollte einen weiten Raum einnehmen. Ein Schuldkatalog hätte die Aufgabe, existenztreffend die Unvereinbarkeit von Lieblosigkeit, Angst, Mißtrauen, Egoismus und echter Begegnung als christlicher Haltung aufzuzeigen ...

Für die Kirchen wäre schärfer das Ärgernis ihrer Zerstrittenheit hervorzuheben: Christus steckt nicht im System! Er lebt in der Begegnung: »Wo zwei oder drei in meinem Namen zusammen sind ...«

Die Kirchenleitungen hätten in ihrer Gewissensforschung die Fragen nach Autoritätsmißbrauch, Mißbrauch von Vertrauen und Kleinmut tiefer zu bedenken. Sünde richtet sich gegen die Entfaltung von Freiheit. Sünde kann hier liegen in dem Verfallensein an die Vergangenheit und in der Verslossenheit (Furcht) vor der Zukunft. Sie wird bedeutsam da, wo die zentrale Botschaft der Offenbarung, die Befreiung des Menschen in die Begegnung hinein, verdeckt wird, so daß sie dem heute Lebenden nicht mehr zur »Offenbarung«, zum Erlebnis werden kann.

In diesem Sinne könnte die Kirche durch die Bezeugung einer radikal personal verstandenen Sittlichkeit dazu führen – und ich möchte hier Worte Fritz Tillmanns aufgreifen –, das Menschengeschlecht »zu jener Freiheit und ihrem Gebrauch zu erziehen, zu der es Christus befreit hat. Sie will es zu einer Gewissensbildung und zu personeller Verantwortung aus dem Leben in Christus heraus fähig und bereit machen. Dabei lebt sie der frohen Zuversicht, daß sie auch dem christlichen Menschen von heute jenes Vertrauen entgegenbringen darf, das ein Paulus seinen Christen entgegengebracht hat und glaubt daran, daß der Mensch noch immer mit seinen höheren Zwecken gewachsen ist.«²

Mathias Becker, Bremen

Das kirchliche Verständnis von »Sünde« ist auch innerhalb der Tradition so differenziert, daß es nicht pauschal gutgeheißen oder verworfen werden kann. In der Theologie hat sich der neutestamentliche Aspekt, nach dem »Sünde« im authentischen Sinn »Unglaube« bedeutet, gehalten. Überdeckt wurde diese Sicht durch den lehramtlichen Kommentar zum Unglauben. Dieser Kommentar wirkte sich in doppelter Weise verhängnisvoll aus:

² Zit. nach: *Um eine katholische Sittenlehre*, in: W. HEINEN / J. HÖFFNER (Hrsg.), *Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Erziehung*, Trier 1948, 10.

a) er legalisierte den Unglauben des kirchlichen Lehramtes,

b) er versperrte den Gläubigen die personale Entscheidung für das Heil.

Diese Behauptung muß begründet werden.

Zu a: Das kirchliche Lehramt hat die Sünde in ihrer neutestamentlichen Dimension nicht ernst genommen. Es war auf eine Art von Sünde angewiesen, die es in sein Kontrollsystem einbauen konnte. Wenn es Verwalterin einer objektivierten Gnade sein wollte, mußte es ebenfalls die Sünde objektivieren. Dies geschah durch die Katalogisierung der Sünde in *Sünden*: Erbsünde, schwere Sünde, leichte Sünde, Todsünde, Hauptsünde, himmelschreiende Sünde. Der Unglaube wird eine Sünde unter vielen. Die Basis des neuen »Verrechnungssystems« war die Entfernung von der kirchlichen Kontrolle. »Außerhalb der Kirche kein Heil« – dieses Axiom wurde wichtiger als: »ohne Glaube kein Heil«. Dem nichtregistrierten Unglauben, der sich gerade in der Verschreibung an die absolut gewordene Kirche äußert, öffnete man die Tür. Aus der positiven »Verwertung« der Sünde zugunsten kirchlicher Ordnung ist das Dilemma der Moral zu verstehen. Sie manifestiert den Unglauben des Lehramtes.

Zu b): Der gläubige Christ verliert auf diese Weise seine Orientierung. Er kann sich nicht auf seine Vorgesetzten verlassen; gleich ob sie schimpfen oder mit den Augen zwinkern.

Schuld ist keine Qualität und objektiviert sich auch nicht in einen Defekt, der sich an die scholastisch verstandene Substanz der Seele heftet. Schuld ist eine Relation. Man schuldet jemandem etwas, man ist jemandem etwas schuldig geblieben oder hat etwas verschuldet. Der ausgebliebene oder vorhandene Effekt bleibt irreparabel, weil Geschichte nicht wiederholbar ist. Der Mensch kann höchstens etwas anderes »danach tun« – dem er selbst oder andere den Wert der Genugtuung (Satisfaktion) beimessen. Nach seiner Struktur ist der Satisfaktionsakt nur willkürlich mit dem Verschulden zu verbinden. Die Satisfaktion ist theologisch (Anselm) als auch ideologisch eine Konsequenz der bereits fälschlichen Objektivierung der Schuld.

Schuld im theologischen Sinn kann auch nicht ein Unglaube sein, der sich auf einen dogmatisch aufgebauchten Christus bezieht. Die Würdetitel des Jesus von Nazareth, welche ihm die Konzilien verliehen, zeigen schon die Distanz zu seiner Person. Sie haben die Funktion des Paravent, der mehr oder weniger geschmackvoll und geheimnisvoll den Zugang zu dem versperrt, worauf es ankommt. Schuld im theologischen Sinn kann nur als Doppelrelation verstanden werden: a) als Verhältnis zu sich selbst, d. h. als Behinderung der eigenen Reife, b) als asoziales Verschulden. Die Behinderung der eigenen Reife heißt im Neuen Testament »Verstockung«. Sie behindert die dynamische Bekehrung, fördert Entfremdung und produ-

ziert dadurch Inhumanität. Man ist nicht bekehrt, sondern bekehrt sich dauernd. Die soziale Dimension der Schuld darf nicht als ein Fehlen verschiedener Akte der Nächstenliebe gesehen werden. Nächstenliebe wird dann zur Ausrede, wenn Akte der Negation den sozialen Übelstand besser beseitigen. Am Beispiel Entwicklungshilfe wird dies deutlich. Nicht die Spende für Südamerika, Biafra usw. beseitigt den Übelstand. Sie verewigt ihn. Nächstenliebe wäre der Kampf gegen Imperialismus und Neokolonialismus in einer solidarischen Aktion der Negation. Man kann diese Forderung nicht deshalb disqualifizieren, weil die Linke ähnliches verlangt. Wer keine Verhältnisse ändern will, der kultiviert das Elend, um Platz zu haben für selbstbefriedigende Nächstenliebe.

Wenn Unglaube die einzige ›Sünde‹ ist, welche innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft von Gewicht sein dürfte, dann fällt alle andere Schuld in den Bereich des Profanen. Die Kirche verliert ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie ›die Sünde‹ nicht zuerst bei sich selbst sucht. Ihr Sünden-katalog bezöge sich also auf alle Formen der Unterdrückung menschlicher Freiheit, die sie bisher praktizierte und weiter praktiziert. Dazu gehört: Machtanmaßung zur Absicherung des sogenannten Glaubens, Intoleranz, Paktieren mit menschenunwürdigen Regierungssystemen, diabolische Diplomatie, Dogmatisierung historischer Ideologien, Reichtum, Mißbrauch eines mythischen Kultbedürfnisses usw.

Die Sünde des einzelnen, der Unglaube, vermindert sich in dem Maße, wie die Kirche als Institution ein Zeichen des Unglaubens ist. Insofern noch Glaube vorhanden ist, versündigt sich der einzelne, wenn er seine Kirche nicht in den Prozeß zur Wiedergewinnung der Glaubwürdigkeit treibt. In den Katalog gehören demnach: Trägheit und Kritiklosigkeit gegenüber Pharisäertum, auch in der Hierarchie, Ausnützen der Offenbarung zur Selbstzufriedenheit und zu Hochmut, Herrschaft durch ungläubige Anwendung der Offenbarungswahrheit. Die Schuld des einzelnen steigert sich in dem Maße, wie er für die gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse verantwortlich gemacht werden kann. Dann käme nämlich die Legalisierung der Unterdrückung durch Theologien hinzu, welche der scholastischen Eigentumslehre mehr verdanken als dem Neuen Testament. Im Bereich der Profangesellschaft kann man nicht mehr von Sünde, sondern nur von Schuld sprechen, denn ›die Gesellschaft‹ ist nicht Subjekt des Glaubens. Schuldig innerhalb der Gesellschaft werden die Kirche und der einzelne, insofern beide inhumanen Verhältnissen dienen. Inhuman an den gegenwärtigen Verhältnissen und damit schuldhaft wäre die Begründung menschlicher Freiheit auf Besitz und Eigentum, alle Strategien der Entfremdung, wie Aufrechterhaltung der Dummheit mit Hilfe falschen Glaubens, mit Prestigedenken, Werbung, fal-

schem Trost, mit falscher Information. Schuld wäre Diskriminierung Andersdenkender und anderer Rassen. Schließlich bedeutet Schuld innerhalb der Gesellschaft die Manipulation des Gewissens. Fragen der Ehe, der Sexualität gehören völlig in den Entscheidungsraum des Individuums.

Symptome

Trautl Brandstaller
Kritische Bemerkungen zum Thema Synoden
(am Wiener Beispiel)

Die Synoden, die derzeit im Gefolge des Konzils in vielen europäischen Ländern – sei es traditionsgemäß auf diözesaner Ebene, sei es traditionssprengend auf nationaler Ebene – stattfinden, sind das stärkste Symptom für die langsam in Gang kommende Demokratisierung der katholischen Kirche. Die Theologie von der Kirche als dem Volk Gottes, die das Konzil offiziell rezipiert hat, sollte den Gegnern der Demokratisierung, die in diesem gesellschaftlichen Vorgang nur einen der vielen kirchlichen Assimilierungsprozesse an gesellschaftliche Herrschaftsformen sehen, den Boden für ihre Argumentation entziehen. Es stimmt zwar, daß die Kirche mit der ›Synodalisierung‹ und der Schaffung von Räten auf den verschiedenen Stufen ihrer Organisation das ›cultural lag‹ überwindet, das sie von der modernen Gesellschaft trennt. Dieses strukturelle Aggiornamento erscheint jedoch als sekundär gegenüber der neuen Auffassung von Trägern und Tradierung des Glaubens und der Funktion der kirchlichen Amtsträger, die das neue Verständnis von Kirche als dem Volk Gottes enthält. »Die Gemeinschaft der Gläubigen ... kann sich im Glauben nicht täuschen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinnes des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen angefangen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert« (›Lumen gentium‹, Nr. 12).

Also nicht: *alles Recht* geht vom Volk aus, wie es Vertreter des Status quo befürchten, sondern viel mehr noch: *aller Glaube* geht vom Volk Gottes aus.

Der äußere Demokratisierungsprozeß der Kirche weist frappierende Parallelen zu dem Prozeß der Demokratisierung auf, den die

europäische Gesellschaft seit der Aufklärung durchgemacht hat. Diese Parallelen, die sich auf den derzeitigen Synoden manifestieren, zeigen im übrigen, in wie vielen Punkten die Kirche noch – nicht nur in den Augen der Nichtgläubigen – im tiefsten Mittelalter steckt.

Typisch für die Parallele zur Aufklärung ist es, daß die Umwälzung im Denken bei den Naturwissenschaften eingesetzt hat. Ebenso entscheidend, wie die »Kopernikanische Wende« für den Neubau der Gesellschaft war, ist die von den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen erzwungene Entmythologisierung des Glaubens für den Neubau der Kirche.

Das gesellschaftliche Umdenken war erst der zweite Schritt. Die typische Forderung der Aufklärung nach den natürlichen Menschenrechten ist daher nicht zufällig in der jüngsten Zeit in der Kirche immer stärker erhoben worden. War die Respektierung der Menschenrechte in der Kirche zunächst nur von kritisch-revoltierenden Minderheiten (SOG, Kritischer Katholizismus) urgiert worden, so wird diese Forderung nun langsam, in der Folge eklatanter Verletzungen dieser Menschenrechte in Einzelfällen, unter dem Druck der Öffentlichkeit auch von der Hierarchie aufgenommen.

Typisch für diese Parallele ist weiter, in welcher Form sich die Souveränität des Volkes Gottes zunächst manifestiert. Wenn immer wieder die Mitwirkung an den kirchlichen Entscheidungen und die Kontrolle dieser Entscheidungen gefordert wird, u. a. auch Mitbestimmung und Kontrolle in finanziellen Dingen, so erinnert dies an die erste Forderung, die die Stände an das Königtum stellten: das Recht auf Zustimmung zu königlichen Steuern.

Für Verfassungsgeschichtler wären die aktuellen Synoden übrigens eine aufschlußreiche Illustration zur Situation der Parlamente im beginnenden Konstitutionalismus des 19. Jahrhunderts: Sowohl im Auftreten und in der Ausdrucksweise mancher Hierarchen, deren Stil an den mehr oder weniger aufgeklärten Monarchen erinnert, als auch in der sozialen Zusammensetzung der Synoden. Ebenso wie in den Parlamenten der frühen liberalen Ära dominieren Beamte, Lehrer, Juristen, die Honoratioren der Gesellschaft von damals, die Honoratioren in der Kirche von heute.

Diese soziale Zusammensetzung mit ihrer Überrepräsentation des mittleren und kleinen Bürgertums und Unterrepräsentation der Arbeiterschaft (auf der Wiener Diözesansynode war der einzige Arbeiter von Kardinal König offiziell ernannt!) ist mehr als ein Charakteristikum des frühen Parlamentarismus – die in Bezug auf die Gesellschaft verzerrte Struktur des Kirchenvolkes reflektiert die Haltung der Kirche gegenüber dem Industrialisierungsprozeß und den dabei entstandenen sozialen Schichten. Das gilt nicht nur für die Arbeiterschaft, das gilt ebenso für die heute entstehende Techno-

kraten- und Managerschicht in der Folge der zweiten Industrialisierungswelle.

Die soziale Zusammensetzung des »katholischen Milieus« garantiert in den meisten Fällen die Restriktion der Thematik auf die Fragen interner Reorganisation, interner Strukturen, internen Funktionswandels. Wenn auch argumentiert wird, daß alle diese internen Fragen letztlich nicht nur intern sind, sondern daß die Klärung dieser Fragen dazu beitragen soll, der Kirche Zugang zur Welt von heute zu verschaffen, so bleibt die Frage offen, ob dieser Zugang nicht eher durch das Studium der heute die Welt bedrängenden Probleme zu finden ist, und ob nicht aus der Definition neuer Aufgaben neue Strukturen sich fast automatisch ergeben würden.

Mit der Fixierung auf die Anpassung der bestehenden Strukturen und mit der Scheu, sich neuen Problemen zu stellen und neue Strukturen zu schaffen, läuft die Kirche Gefahr, sich nur auf das Nachholen schon stattgefundener Entwicklungen zu konzentrieren. Sie läuft Gefahr, die in Gang befindlichen Entwicklungen neuerlich zu verschlafen. Ein Beispiel dafür droht die Haltung der Kirche zur »Konsumgesellschaft« zu werden, die sie Jahre hindurch verdammt, um sie schließlich unter dem Druck des Milieus als hundertprozentig positiv zu akzeptieren – und dies zu einem Zeitpunkt, wo aus einer ganz anderen Richtung, von der jungen Generation, die Wertordnung einer rein leistungs- und konsumorientierten Gesellschaft in Frage gestellt wird.

Die Scheu, echte Probleme anzupacken, die Einschränkung auf die interne Problematik erklärt sich nicht nur aus der sozialen Zusammensetzung des Kirchenvolkes; sie ist auch auf ein Manko an Theologie zurückzuführen – nicht nur auf Seiten der Laien. Der gewaltige Aufschwung, den die Theologie in den letzten Jahrzehnten genommen hat, ist, mit wenigen Ausnahmen, auf eine schmale Schicht theologisch interessierter Priester und Laien beschränkt geblieben. Das Gros des Kirchenvolkes, einschließlich seiner Priester, bleibt gefangen in den Denktraditionen der jahrzehntelang unveränderten Lehrbücher und Katechismen einer erstarrten Kirche.

Hand in Hand mit dem Manko an Theologie geht ein Manko an Liberalität. Der Pluralismus gilt in der Theorie, in der Praxis herrscht der Monismus alter Schule. Minderheiten werden auch heute der Häresie verdächtigt. Der Ruf nach dem »Anathema sit« wird zwar kaum mehr erhoben; mit der offiziellen Verketzerung ist die Amtskirche heute vorsichtiger geworden, um so weniger zurückhaltend ist man jedoch mit der inoffiziellen Verketzerung der »Abweichler«. Die Meinung eines hohen deutschen Amtsträgers, die heutigen Häretiker seien weniger aufrichtig als die früheren, sie träten nicht aus der Kirche aus, sondern verbreiteten ihre Häresien

mitten in der Kirche, ist symptomatisch für die Haltung vieler Hierarchen.

Eine solche Haltung fördert nicht den Prozeß einer Meinungsbildung in der Kirche, eine solche Haltung verhindert einen solchen Prozeß, forciert die offizielle Intoleranz und zwingt die »Abweichler« in den »Untergrund«. Eine solche Haltung ist somit das Gegenteil eines echten Pluralismus, den es auch im katholischen Raum geben muß, wenn der Glaube nicht zum sinn-leeren Klischee werden soll. Der Mut, auch in Fragen etwa des Zölibats oder der Jungfrauen-geburt verschiedene Meinungen als katholisch gelten zu lassen, steht allerdings im Widerspruch zur Tradition der »geschlossenen Gesellschaft«, die in der Kirche auch heute noch vorherrscht und nicht nur von »Integralisten« alten Stils, sondern auch von vielen der Welt gegenüber »Scheinliberalen« verfochten wird.

Die letzte Konsequenz einer »offenen Gesellschaft« Kirche wäre die Anerkennung der Tatsache, daß in der einen katholischen Kirche viele Kirchen koexistieren – die Kirche des Hochmittelalters ebenso wie die Kirche des Barock, die Kirche des 16., 17., 18., 19. Jahrhunderts ebenso wie die Kirche des 20. Jahrhunderts und vielleicht in schwachen Ansätzen schon die Kirche des 21. Jahrhunderts.

Zur »offenen Gesellschaft« sowie zu einer funktionierenden Demokratie in der Kirche gehört auch das Prinzip Öffentlichkeit. Öffentlichkeit stellt in der Kirche immer noch ein Synonym für Indiskretion dar. Journalisten gelten in der Kirche noch immer als Verbündete der »bösen Welt«, als fünfte Kolonne des »Feindes, der mit-hört«. Auch auf Synoden sind sie im Grund nur so lang gern gesehen, als sie sich in ihren Artikeln an die offiziellen Bulletins halten.

Öffentlichkeit und Einschätzung der öffentlichen Meinung zeigen ein weiteres Mal, wie weit die Kirche noch von der heutigen Welt entfernt ist. Der fehlenden Öffentlichkeit der meisten kirchlichen Gremien, der fehlenden Praxis des Pluralismus entspricht der unterentwickelte Zustand der öffentlichen Meinung in der Kirche. Noch glauben die meisten Hierarchen, daß »öffentliche Meinung« nur das ist, was aus dem Bischofspalais in die Öffentlichkeit dringt. Die meisten Laien fügen sich – teils aus Mangel an theologischen Kenntnissen, teils aus anerzogenem Gehorsamsdenken. Auch hier zeigt sich: Die Aufklärung in der Kirche hat erst begonnen, der Ausgang aus der (nur zum Teil) selbstverschuldeten Unmündigkeit der Christen steht erst am Anfang.

Zur Diskussion

Roubiček

Kritischer Katholizismus und demokratischer Sozialismus

Es gehört zu einem Kennzeichen des politischen Nachkriegskatholizismus wie auch zur Ideologie des »antikommunistischen Abwehrkampfes«, zu verschweigen, daß es im deutschen Katholizismus nach 1945 ein Plädoyer für einen demokratischen Sozialismus gegeben hat und auch heute noch gibt.

Es sei daran erinnert, daß es katholische Arbeiter nach dem Krieg verstanden, unter der Leitung des Gewerkschaftsveteranen aus der Weimarer Zeit und des Widerständlers gegen Adolf Hitler, Jakob Kaiser, der Gesamt-CDU ein sozialistisches Programm zu geben, das »Ahlener Programm« von 1947. Dieses Programm jedoch blieb nur eine Episode, da Ludwig Erhard als Vorsitzender des Zonenwirtschaftsrates damals schon die Weichen zur liberalen Marktwirtschaft stellte. Die sozialistische Alternative aus den Reihen des Katholizismus, wohl am deutlichsten sichtbar in dem Versuch von Walter Dirks, schon 1945 eine »Einheitspartei Deutscher Sozialisten« zu gründen, blieb jedoch erfolglos. Alle weiteren Versuche in dieser Richtung verharteten auf der Ebene der Theorie: Zu nennen sind hier vor allem die »Frankfurter Hefte« um Walter Dirks und Eugen Kogon und die »Münchener Werkhefte« um Rainer Haun und Gerhard Hirschauer. Letztere haben gleichzeitig innerhalb der linksliberalen, radikal-demokratischen und laizistischen »Humanistischen Union« führende Positionen.

Den jüngsten Versuch in dieser Richtung stellt wohl die monatlich in Bochum erscheinende Zeitung »Kritischer Katholizismus« dar; sie ist einer der im Nachkriegskatholizismus zweifelsohne interessantesten und auch wagemutigsten Ansätze zu einem sozialistischen Engagement. Die Zeitung ist hervorgegangen aus den »Rothenfelder Werkheften«, dem ehemaligen Organ der Quickborn-Jugendgruppen, und erschien erstmals auf dem letzten Katholikentag in Essen (1968) in einer Gesamtauflage von 39 000 Exemplaren. Das Herausgeber- und Redaktionsteam setzt sich aus 10 Personen zusammen: teils Studenten, teils berufstätige Theologen, Politologen und Journalisten.

Der »Kritische Katholizismus« versucht, die gesellschafts- und kirchenkritischen Ansätze im deutschen Katholizismus erneut aufzugreifen und konsequent weiterzuführen auf dem Boden und im Rahmen der sich seit einigen Jahren immer mehr herausbildenden außerparlamen-

tarischen Opposition. Er unternimmt es, die Grundlagen dieser Opposition für den katholisch-kirchlichen Raum zu artikulieren und das in nahezu allen Bereichen der Kirche anwachsende Unbehagen politisch zu begreifen und so positiv aufzufangen.

Die Redakteure des »Kritischen Katholizismus« gehen davon aus, daß die kirchlichen Sprech- und Handlungsweisen auch nach dem II. Vatikanischen Konzil eine hemmende und konservative Funktion haben: In der sozialen Organisation der Kirche, in der Hierarchie und ihren Dogmen, in den Sakramenten, im Religionsunterricht, in der Verkündigung und in der kirchlichen Meinungsbildung insgesamt werden den Gläubigen mehr oder weniger Lebenshilfen an die Hand gegeben, die sie befähigen sollen, mit den sozialen und politischen Verhältnissen – wie immer sie auch beschaffen sein mögen – in ein anscheinend harmonisches Verhältnis zu kommen. Eine rationale Eigenverantwortung und Selbsttätigkeit wird weitgehend ausgeschaltet zugunsten des Glaubens an eine einflußreiche Führungsschicht, die vorgibt, schon auf dem richtigen Weg zu sein.

Der »Kritische Katholizismus« versucht zunächst einmal, diesen Kurzschluß kritisch zu analysieren. Er weist nach, wie offensichtliche soziale und politische Konflikte, ja selbst die tödliche Logik von Kriegen bis hin zu atomaren Vernichtungsaktionen theologisch und religiös kanalisiert werden und so verkürzt als Konflikte im persönlichen Wertsystem erscheinen. Die Lösung solcher, auf die Mentalität zurückgenommener Konflikte scheint nun gesichert, da die Kirche und der, der an die Kirche glaubt und sich mit ihr noch identifizieren kann, eben darin zu wissen glaubt, wo die Grenzen zwischen Wert und Unwert, zwischen Freund und Feind verlaufen. Alles, was zur Führung eines unmündigen Publikums gerade nötig ist, und sei es auch die Predigt von der Mündigkeit des Christen, kann in dieses Wertempfinden eingefüllt werden.

Der »Kritische Katholizismus« betreibt also in dem Maße politische Aufklärung, indem er aufzeigt, wie sehr das bisherige kirchliche und theologische Denken immer selbst schon eine konservative – um nicht zu sagen reaktionäre – politische Wirkung auf die Katholiken hat.

Immer wiederkehrende Schwerpunkte in der Thematik der Zeitung sind – neben Berichten über Geschehnisse hinter den Kulissen der kirchlichen Öffentlichkeit – Fragen des Religionsunterrichtes, der Gemeindestrukturen, der kirchlichen Sozialarbeit und der Entwicklungshilfe. Manchem wird das eine und andere allzu pauschal anmuten, doch viele Katholiken, vor allem die in der Erziehung Tätigen, äußern sich dankbar darüber, daß es endlich eine katholische Zeitung gibt, die schnell, hart und affrontreich all die vielen heißen und auch kalten Eisen anpackt, die sonst in der Kirche meist nur

insgeheim und hinter verschlossenen Türen diskutiert werden.

Erwähnung verdient hier noch, daß die Herausgeber dieses »kirchlichen Kampfblattes« nicht nur mit dem Zuspitzen kritischer Schreibstifte beschäftigt sind, sondern aus ihrer Redaktion auch ein Zentrum sozialer Aktivität gemacht haben. So richteten sie z. B. im vergangenen Jahr eine Hilfsstelle für Flüchtlinge aus der Tschechoslowakei ein; sie helfen Wohnungssuchenden und Familienflüchtigen und entwickeln soziale Modelle zur Organisation der sozialen Opfer unseres gesellschaftlichen Systems. Das kürzlich von Mitarbeitern des »Kritischen Katholizismus« in der Fischer-Bücherei herausgegebene Taschenbuch »Kritischer Katholizismus – Argumente gegen die Kirchengesellschaft« bietet zum erstenmal eine zusammenfassende Darstellung der Kritik und des Standortes der jungen Redakteure. Hier wird noch einmal gezeigt, wie Katholiken dazu kommen, ein sozialkritisches und sozialistisches Engagement zu entwickeln: Es ist dies das Erkenntnis, daß die Kirche nicht ein autonomer Bereich eigener Wertigkeit neben Gesellschaft und Politik ist, sondern daß sie heute – trotz aller gegenteiligen Erklärungen – gerade wegen ihrer autoritären Struktur und asozialen Stabilität wesentlich mit dazu beiträgt, die politische Starrheit und Unmündigkeit unserer Gesellschaft noch weiter zu verfestigen, und daß es heute mehr denn je an der Zeit ist, diese Starrheit von den Fundamenten der Kirche aus, also in den Gemeinden, Gruppen und Verbänden aufzubrechen. Der »Kritische Katholizismus« macht hierzu einen bescheidenen Anfang und es bleibt zu wünschen, daß immer mehr Katholiken bis hin zu den Lehrern und Priestern diese Arbeit unterstützen.

Literaturbericht

H. FABER / E. VAN DER SCHOOT, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. 232 S., 19,80 DM (Übersetzung aus dem Niederländischen von Hans-Christoph Piper. Titel des Originals: *Het pastorale gesprek, een pastoraal-psychologische studie*, Utrecht 1962)

Überblickt man die Entwicklungsgeschichte der Pastoraltheologie seit ihrer Errichtung als selbständige Universitätsdisziplin in den österreichischen Erbländen (1774), so wird auffallen, daß trotz oftmaligen Wandels im Verständnis

der Aufgabe dieser theologischen Disziplin auch Wiederholungen von Grundkonzeptionen aufzutreten, die zeitlich relativ weit auseinander liegen können. So postulierte bereits 1841 der Tübinger Pastoraltheologe A. Graf, in Ergänzung der spekulativen und historischen Theologie, eine Pastoraltheologie, deren Gegenstand die ›Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft‹ sein sollte. Und die Pastoraltheologie heute sieht in ziemlich gleicher Weise ihre Aufgabe: zu untersuchen, wie die Kirche jetzt und in die Zukunft hinein sich vollziehen kann. Das bedeutet aber, daß gemeinsam mit der Reflexion jener Wirklichkeiten, die man als kirchliche Grundvollzüge bezeichnet, auch solche aktuellen Fragen zu bedenken sind, mit denen sich Wissenschaften wie Soziologie, Psychologie, Medizin, Publizistik, Geschichte, Politologie usw. auseinandersetzen. Um die Wende des vorigen Jahrhunderts waren diese ›profanen‹ Wissenschaften überhaupt nicht oder zu fachbegrenzt entwickelt, um von der Pastoraltheologie für ihre Aufgabe einbezogen zu werden. Heute hingegen hängen Wirksamkeit und Glaubwürdigkeit der Pastoraltheologie u. a. auch davon ab, ob sie es auf breitester Ebene zuwege bringt, für die Ergebnisse dieser nicht-theologischen Wissenschaften offen zu sein und sich deren Arbeitsweisen zuzuwenden.

Trotz des raschen Fortschritts auf dem Gebiet der Psychologie mag es verwundern, daß im deutschen Sprachraum bis jetzt nur ganz wenige pastoralpsychologische Arbeiten erschienen sind, die den berechtigten Forderungen danach gerecht werden. Schon von daher wird man das Buch von H. Faber und E. van der Schoot begrüßen. Diese Veröffentlichung macht darüber hinaus deutlich, daß eine Hinwendung der Pastoraltheologie zur Psychologie z. B. für die wissenschaftliche Pastoral den Verzicht auf eine eigene fachspezifische Einzelmethode bedeutet, was im Gesamt der Theologie vielleicht auffallen mag.

Die beiden Verfasser, ihrer Selbsteinschätzung nach »aus zwei verschiedenen kirchlichen Richtungen herkommend« (5), legen ihre Beiträge in dem Buch getrennt vor. Es soll nämlich durch den manchmal auftretenden Unterschied der Auffassungen dazu beigetragen werden, die Diskussion über das Thema des Buches in Gang zu halten.

Die Hauptaussage der Arbeit liegt darin, »daß das neue Interesse für das pastorale Gespräch aus dem Bewußtsein herrührt, daß man auch in der seelsorgerlichen Arbeit mit der einstigen Betonung des Inhalts nicht auskommt, sondern daß offenbar am seelsorgerlichen Kontakt als solchem etwas fehlt, was eine Mitteilung der ›Verkündigung‹, des Kerygmas, möglich macht« (13). Die entscheidende Komponente, die zum bloßen Wortwechsel hinzutritt, kann als Prozeß charakterisiert werden, der wesentlich durch Gefühle bestimmt ist (46). Die von

den Autoren bevorzugte und dargestellte Technik der Gesprächsführung ist eine geringfügige Abwandlung der von C. R. Rogers entwickelten Gesprächstherapie. Danach wird ein deutlich strukturiertes Beziehungsverhältnis angestrebt, welches durch verbale Kommunikation herbeigeführt ist und das den Klienten befähigt, ein Verständnis seiner selbst in einem Grade zu erreichen, daß er hierdurch imstande ist, für sich positive Schritte aufgrund dieser neuen Orientierung zu unternehmen (27–39). Etwas vergrößert können die Forderungen von Rogers in diesen Momenten zusammengefaßt werden: ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis als Bei-dem-anderen-Sein sowie eine nicht-direktive Gesprächsführung (40–45). Während diese ausschließlich psychotherapeutische Vorgehensweise ihr Ziel darin sieht, dem Menschen zu helfen, zu sich selber zu kommen, seine Probleme in einer nicht mehr ›krankhaften‹, neurotischen Art zu bewältigen, kommt beim pastoralen Gespräch eine neue, diesem Gesprächstyp eigene Dimension hinzu: solche ›Situationen (Tod, Leiden, Kampf, Schuld usw.), deren Erleben häufig mit neurotischen Reaktionen verknüpft sein mag, die aber trotzdem normale existenzielle Konflikte sind, die durch Psychotherapie nicht erleichtert werden können‹, im Glauben zu bestehen (42).

Anhand von zahlreichen Gesprächsanalysen, denen Tonbandaufnahmen zugrunde lagen, wird auf die praktisch bedeutsamen methodischen Probleme pastoraler Gesprächsführung hingewiesen (54–80). Nach Meinung von Faber sind für das erfolgreiche Gelingen eines Gesprächs vorab drei methodische Begriffe von großer Bedeutung: »empathy«, »frame of reference« und »zurückspiegeln« (34 f.). Mit »empathy« ist gemeint, daß der pastoral Tätige dem anderen im Wechsel und in der Folge seiner Gefühle folgt, ohne eine gesunde Distanz aufzugeben. Unter »frame of reference« hingegen wird das Bezugssystem der Gefühle und Gedanken des anderen in einem bestimmten Augenblick verstanden. Von hier aus ist der dritte Begriff, das »Zurückspiegeln«, am ehesten zu erhellen. Es wird dabei nicht intendiert, mit anderen Worten noch einmal das zu sagen, was der andere bereits ausgesprochen hat, sondern es gilt »sich in die Gefühle hineinzuversetzen, die der andere in seinen Worten ›hervorgebracht‹ hat und diese mit unseren Worten zu ihm zurückzuspiegeln« (34). Unter den zahlreichen Möglichkeiten, bei zu geringer Beachtung dieser Grundvariablen ein Gespräch ›totlaufen‹ zu lassen, führt Faber als häufigste »technische« Fehler auf: ausschließliche Reaktion auf den Inhalt bei Negation der Gefühle; moralisieren und dadurch u. U. den anderen bagatellisieren oder dessen Gefühle abweisen; generalisieren und so den Gefühlsablauf unterbrechen; diagnostizieren, interpretieren oder dogmatisieren, was jedesmal einem direktiven Vorgehen gleichkommt (51–58).

Im Anschluß an diese methodischen Fragen stellt Faber einige theoretische Aspekte des seelsorgerlichen Gesprächs zusammen. Dabei bemüht sich der Autor in redlicher Weise, sowohl dem möglichen Vorwurf einer Psychologisierung theologischen Gedankenguts als auch einer »Pneumatisierung« psychologischer Fakten entgegenzutreten. Er demonstriert eine Art Ausgleich und Verständigungsmöglichkeit zwischen diesen beiden denkbaren Weisen einseitiger Betrachtung, wenn er über das Zeugnis des Heiligen Geistes (94 f), den seelsorgerlichen Habitus (91–94), über Amt, Gemeinde, Wort Gottes (96–99) schreibt. In den letzten Abschnitten seines Beitrages versucht er das von ihm vortragene »counseling« gegen einige der wichtigsten Faktoren der klassischen Psychotherapie abzuheben und eine geraffte Zusammenfassung des »clinical training« zu geben, wie es in den Niederlanden seit ca. 1960 praktiziert wird (109–119).

Für den zweiten Teil des Buches (121–232) zeichnet E. van der Schoot. Er geht davon aus, daß er die strukturellen Komponenten seelsorgerlichen Gesprächs, in Abhebung von anderen Gesprächssituationen, aufzuzeigen versucht. Dabei tritt die eingangs erwähnte Verschiedenheit beider Autoren in manchen theologischen Fragen zu Tage. Während Faber den presbyteralen Amtsträger z. B. mehr unter dem Gesichtspunkt des prophetischen Hirten, des individual-charismatischen Dieners der Gemeinde sieht (97), betont van der Schoot in stärkerem Maße die kirchenamtliche Verankerung, die durch Christus verliehene Symbolbedeutung des Pastors (124, 126, 131). Dennoch ist auch nach ihm das Spezifikum seelsorgerlichen Gesprächs »nicht im Gegenstand des Gesprächs« zu suchen (122), sondern im kirchlichen Auftrag, im Wissen der Menschen, »daß sie vor Gottes Angesicht stehen« und in der Konfrontation aller Lebensfragen mit dem Evangelium, »gestellt in das Licht des Glaubens« (126 f). In konsequenter Weiterführung seiner gemeinde-amtlichen Bestimmung des Presbyters hebt van der Schoot einige »spezifische Hilfsquellen« für das seelsorgerliche Gespräch heraus, das nicht aus einer isolierten Situation herkommt, vielmehr von einer (religiösen) Gemeinde seine Determinanten erhält. Danach wird das pastorale Gespräch – ein Bemühen um das »Heilwerden« des Ratsuchenden – nicht nur von der Gemeinschaft der Gemeinde initiiert und nach dem Gespräch weitergetragen (133–136), sondern auch von der Liturgie (136 ff), dem Gebet (außerhalb und während des seelsorgerlichen Gesprächs, 138–141), der Beichte und Reue (141–147), vom Erteilen des Segens (147 ff) sowie von Bibel und anderen Schriften als Hilfsmittel im pastoralen Gespräch (149 f). Umgekehrt kann ein »sauberes und nuancenreiches psychologisches Denken« zu größerer theologischer Klarheit führen und damit selber zu einem Hilfsmittel

werden. Für diesen Zweck, der letztlich nur unter dem Moment der Freiheit im seelsorgerlichen Gespräch anzustreben ist, gibt es neben der non-direkten Methode auch andere Weisen einer pastoralen Gesprächskommunikation (van der Schoot nennt z. B. das Vorspielen einer Schallplatte oder eines Tonbandes, das Hinweisen auf einen Film, den sich der Ratsuchende in seiner Situation ansehen sollte u. ä.). Dennoch müßte derartiges Verhalten als eine kreative Antwort erst aus dem geduldigen Hin-hören herauswachsen (150).

In dem Abschnitt über die »Technik« pastoraler Gesprächsführung werden neben »counseling« (165–182) noch weitere Möglichkeiten referiert: Gelegenheit geben, sich auszusprechen (152 ff); Verwendung suggestiver Elemente im seelsorgerlichen Gespräch (154–157); Persuasion (nicht als konsequent angewandte Form von Psychotherapie verstanden, 157–160); erhellende Gespräche, die sowohl durch »analytisch-persuasive« Verfahren, als durch hinreichende Kenntnis menschlicher Konflikte gekennzeichnet sind (160–164). Dennoch müßte jeder pastoral Tätige mit sich selber ausmachen, »wo er seine Grenze zieht, und dies mit dem Betroffenen jeweils bespricht. Ich kenne fähige Seelsorger, die ganz bewußt von einem psychologisch tieferen Eingehen auf Lebensschwierigkeiten absehen und recht schnell geneigt sind, den anderen auf fachmännische Hilfe hinzuweisen. Dies scheint mir eine zu verantwortende Möglichkeit zu sein« (164).

Beide Autoren des Buches haben eine Anzahl Versuche unternommen, das Training und die Ausbildung, die sie verfechten, in die Praxis umzusetzen. Ein kurzer Abriß der angewandten Vorgehensweisen (208–232) läßt trotz der großen Ähnlichkeit zum gleichartigen amerikanischen »pastoral counseling« eine leichte Verschiedenheit darin erkennen, daß man sich in Holland neben praktischen Übungen intensiver um theoretische Erhellungen von Gesprächssituationen bemüht, als dies in den USA geschieht. Als bedeutsam stellt van der Schoot am Ende seines Beitrages heraus, daß sowohl »die Liebe, die dem anderen in wirklicher Aufmerksamkeit und Wärme entgegengebracht wird«, als auch die Technik »einer fehlerlos gehandhabten non-direktiven Gesprächsführung zu nichts führen«, wenn sie ohne Beziehung zueinander angewendet werden (223).

Als praktische Konsequenz aus dieser pastoralpsychologischen Studie fordert van der Schoot, daß die Erfahrungen auf dem Gebiet der pastoralen verbalen Kommunikation zu einer »Wandlung« in der Presbyterausbildung und zu einer besonderen Schulung während der ersten seelsorgerlichen Jahre führen müßten (230).

Eine kritische Würdigung des Buches von H. Faber und E. van der Schoot ist wohl im deutschen Sprachraum solange nicht möglich, als

keine gleichwertigen pastoralpsychologischen Ausbildungsangebote und damit empirisch erhebbares Erfahrungsmaterial gegeben sind, wie sie in Holland (und Frankreich) bereits seit einigen Jahren vorliegen. Hansjörg Schild

HANS JÜRGEN SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Kösel-Verlag, München 1969.

Die säkularisierte Weltwirklichkeit schafft für den heutigen Menschen in seiner Gottesfrage eine neue, ganz andersartige Ausgangsposition. Mit Unbehagen wird der vordergründige Rückgriff auf ein ›höchstes Wesen‹ registriert, das nur eine Flucht vor dem diesseitigen Engagement in eine falsche Glaubensgeborgenheit darstellt. Angesichts der Erfahrung einer möglichen Machbarkeit oder Sinnlosigkeit der Gottesfrage verliert die Frage »Wer ist das eigentlich – Gott?« jeden polemischen Unterton. Vielmehr wird sie mit Interesse vorgetragen. War sie früher eine Frage, die in den Bereich des Intimen zurückverwiesen wurde, so gebührt ihr heute in der Konfrontation mit Technik und Politik der Platz der Öffentlichkeit (11).

Einen Ausgangspunkt zu der sich heute neu ergebenden Fragestellung kann dieser Sammelband bieten. Das Buch, dem eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks zugrunde liegt, ist als 169. Band in der Reihe »Bücher der Neunzehn« erschienen. Ein breiterer Leserkreis also soll damit angesprochen werden. Dem Leser soll damit der Schritt »von der Information zur Diskussion« ermöglicht werden (11).

Die 21 Beiträge (je ca. 9 bis 12 Seiten umfassend) gliedern sich in drei Kapitel. In einem ersten Kapitel sind einige Gesichtspunkte ausgewählt, unter denen die gestellte Frage gesehen werden kann. Ein Psychologe, Naturforscher, Literat, Philosoph, Politiker, Sozialwissenschaftler und Theologe kommen hier zu Wort. Rückblickend auf das Alte und Neue Testament, auf die griechische Philosophie, die Kirchenväter, Hochscholastik und Neuzeit werden in einem zweiten Kapitel die Antworten dieser Epochen skizziert. Die Beiträge des dritten Kapitels wollen versuchen, Möglichkeiten des Glaubens an Gott für den in die Zukunft lebenden Menschen anzureißen. Diese drei Kapitel werden von einer einleitenden Meditation über das Wort »Gott« (K. Rahner) und einer kommentarhaften Zusammenfassung (H. Vorgrimler) umschlossen.

Auf zwei Beiträge soll nun näher eingegangen werden, da sie den durch die Frage erstellten Aufriß des Buches am besten wiedergeben:

Sehr provozierend, obwohl der Autor selbst auf eine Provokation des Atheismus verzichtet (219), erscheint der Beitrag von J. Améry »Provokation des Atheismus«. In seinen Überlegungen über den christlichen Gesprächspartner zitiert er D. Sölle als Vertreterin einer aufge-

klärten und toleranten Theologie. Ihre theologischen Interpretationen, von denen er einige wiedergibt, (aus: »*Atheistisch an Gott glauben*«, Olten 1968, 79 u. 84), bezeichnet Améry als Leerformeln. Er folgert daraus: »Der Glaubensfreie kann demnach recht wohl verstehen, was mit der leiblichen Auferstehung der Gottesmutter gemeint ist, wenn er selbst ... sich mit einiger Fassungslosigkeit fragt, wie es Pius XII. unternehmen konnte, dieses Dogma noch zur Jahrhundertmitte zu verkünden. Immerhin, er weiß, um welchen Tatbestand es da geht. Er weiß das aber nicht und kann sich nicht das mindeste vorstellen unter der Versicherung Dorothee Sölles, daß Christus über das Bewußtsein einiger Leute in die Geschichte aller Leute auferstanden sei – und er wird diese Spekulation als inhaltsleer oder rein metaphorisch, also literarisch abzutun geneigt sein« (212f). Für den Agnostiker und Atheisten bedeutet eine solche »Selbstsäkularisierung des Christentums« ein Außergefachtsetzen des Glaubens und des Unglaubens (214). Jedenfalls stellt Améry »nur mit höflichem Erstaunen« fest, daß es ihm, »dem Atheisten als überflüssig erscheinen läßt, noch mit freidenkerischem Eifer auf den Plan zu treten« (213). Deshalb erhebt der Rezensent die Frage, ob nicht ein mangels genügender Aufrichtigkeit inhaltsleeres Interpretationschristentum den Atheisten und Agnostiker zur Feststellung zwingt, daß es sich bei der »Kooperation christlicher und glaubensfreier Kräfte bei der geschichtlichen Verwirklichung von etwas Neuem und Anderem« um nichts anderes handelt als etwas, »das man »Gott« nennen mag oder den »Menschen«« (218). Amérys Beitrag schließt deshalb mit der Feststellung: »Die Zukunft gehört der christlich-atheistischen Zusammenarbeit an der Errichtung einer befriedeten Welt« (218).

Der Ansicht von der Vertauschbarkeit der Begriffe Gott – Mensch steht die Forderung des Beitrages von A. Auer (»*Gottesheerrschaft im Planungszeitalter*«) gegenüber: die Chance des Christen besteht in einem entschlossenen Engagement in der irdischen Zukunft der Welt. Soll der Christ nicht als Phantast gelten, so muß er vom Glauben an Jesus Christus getragen sein. Diese Forderung stützt Auer mit einem Zitat aus einer Rede von A. Camus, gehalten 1948 vor dem Dominikanerkonvent von Latour-Maubourg: »Unsere heutige Welt erwartet von den Christen, daß sie auch künftig Christen bleiben« (259). Zwischen diesen beiden aufgezeigten Positionen – J. Améry, der mit der von D. Sölle gelieferten Leerformel jedes Hindernis beseitigt sieht, und A. Auer, der mit dem Camus-Wort auf dem Hindernis des Christlichen bestehen bleibt – ist die Frage dieses Sammelwerkes annähernd abgesteckt. Was dazwischen steht, ist ein sehr behutsames Reden von Gott. Es handelt sich hier um eine Weigerung, »Gott zu definieren« und damit zu einem

Schnitzbild zu machen. So stellt H. Vorgrimmler in der Zusammenfassung fest, daß nicht so sehr die Frage »Wer ist Gott?« und »Ist Gott« als vielmehr »Wie ist Gott nicht?« und »Wie ist Gott?« behandelt wurde (277). Gott kann nie begriffen werden, es steht ihm frei, sich in Herrlichkeit und in Schweigen zu zeigen und nur ein einziges Bild seiner selbst zu erlauben, dem Menschen (A. Deissler), der das Wesen ist, »das in Ewigkeit zu Gott Du sagen soll« (J. Ratzinger). In dieser Rolle ist der Mensch unfähig, die Zukunft zu machen: weder durch Technologie, Politik, noch durch Theologie. Jedoch bleibt dem Theologen in seiner Rede von Gott die aufgegebenen Botschaft des »gekreuzigten Künders«. Mit dieser Armut des Wissens kann er sich gegen alle »technologischen oder politischen Ideologien der Zukunft« und gegen jede »vorweggenommene oder erschlichene Erfüllung dieser Zukunft« spreizen (J. B. Metz). So kann dieses thematisch weitgespannte Buch gerade für die Verkündigung sehr konkrete Anregungen geben, sei es in der Schule, für die Predigt oder für die Erwachsenenbildung; es vermag mancherorts tatsächlich herauszufordern, in einer neuen Weise von Gott zu sprechen.

Peter Schleicher

Theresia Hauser, geb. 1921. Studium am Seminar für Seelsorgshilfe Freiburg/B. Studien in Theologie und Pädagogik. Von 1956–64 Bundesführerin des BDKJ in Düsseldorf und Schriftleiterin der Zeitschrift *Die Jungführerin*. 1965–68 Leiterin des Bildungsreferats im Landesverband des Frauenbundes in München. Seit 1967 Schriftleitung *Das Thema* (Handreichungen für Gruppenarbeit mit Erwachsenen). Seit 1967 Leiterin der Arbeitsgemeinschaft Frauen-seelsorge Bayern und Referentin für Frauen-seelsorge des Erzbistums München-Freising. Veröffentlichte u. a. mehrere Handreichungen für Gruppenarbeit bzw. Jugendarbeit.

Anschrift: 8 München 45, Schleißheimer Straße 466/6

Hinweise

HERBERT VORGRIMMLER, geb. 1929. 1958 Promotion zum Dr. theol. Mitarbeit am *Lexikon für Theologie und Kirche*. Schriftleiter der Reihe *Quaestiones disputatae*. Herausgeber mehrerer Sammelwerke. Seit 1968 Professor für Dogmatik in Luzern.

Anschrift: 7800 Freiburg, Unterer Mühlenweg 61

FELIX FUNKE ss. cc., geb. 1937. Studium der Philosophie und Theologie in Simpelveld (Holl.) und Rom. 1959 zum Priester geweiht. 1967 Promotion zum Dr. theol. Seit 1961 Lektor am Ordensseminar in Simpelveld. Veröffentlichte u. a.: *Zwischen Sünde und Rechtfertigung* (Diss.).

Anschrift: Simpelveld (Holl.), Collegium Damianum

GOTTFRIED HIERZENBERGER, geb. 1937. Studium der Theologie in Wien und Tübingen. 1965 Promotion zum Dr. theol. Seit 1968 Verlagslektor bei Herder/Wien. Veröffentlichte u. a.: *Weltbewertung bei Paulus* (Diss.); *Der magische Rest; Mit der Bibel leben* (Bd. 1 und 2).

Anschrift: A-1090 Wien, Liechtensteinstr. 45a/12

Norbert Greinacher

Hochschulgemeinde als Experiment

Aspekte einer Gemeinde von morgen

Im Heft 4 dieser Zeitschrift wurden die Ergebnisse einer kleinen Umfrage veröffentlicht¹, bei der einigen Vertretern von katholischen Hochschulgemeinden folgende Fragen gestellt worden waren:

1. Worin liegt Ihrer Meinung nach das heute immer deutlicher hervortretende Ungenügen der bisherigen Kirchenstrukturen?
2. Wie weit sehen Sie eine Pluralität künftiger Modelle (verschiedene Modelle, verschiedene Realisationsformen)?
3. Können Sie neue Modelle der Kirche bzw. der christlichen Gemeinde skizzieren?
4. Welche Chancen und Aufgaben sehen Sie für die Kirche in der Gesellschaft?
5. Wie müßte der »Gottesdienst« einer zukünftigen Gemeinde aussehen?

Die folgenden Ausführungen wollen keine Auswertung der Ergebnisse dieser Umfrage sein. Es soll vielmehr versucht werden, einige wichtige Tendenzen, die sich bei den Antworten abzeichnen, darzulegen und kritisch zu analysieren. Dabei zeigen sich einige Aspekte, die bei der Suche nach einem Leitbild für die kirchliche Gemeinde von morgen von Bedeutung sein könnten.

1. Gemeinde als Experiment

Bevor ich aber einige Schwerpunkte der Antworten behandle, sei auf eine These hingewiesen, die durch diese Umfrage bestätigt wird. Wir brauchen dringend in der Kirche den Mut zum Experiment. Damit meine ich nicht nur, daß es Gemeinden geben muß, die bestimmte Experimente – etwa auf liturgischem Gebiet – erproben, sondern ich verstehe Experimente hier in einem umfassenden Sinne: Gemeinden, die im Gesamten ihrer Verwirklichung, in ihrer Grundkonzeption, in ihrem gesamten Leben neue Wege gehen. In einer Situation wie der unsrigen, in der das Unbehagen über unsere augenblicklichen Pfarrstrukturen und die ordentliche Pfarrseelsorge bewußt oder unbewußt sich immer mehr ausbreitet, brauchen wir Modelle für die Gemeinde von morgen; aber nicht nur theoretische Modelle, sondern Modelle, die der Zugluft der Praxis ausgesetzt werden, deren Verwirklichung gewagt wird.

Dabei bedeutet Experiment natürlich nicht Beliebigkeit; Experiment ist nicht Selbstzweck nach dem Motto: »Ofter mal was Neues!«

Experiment bedeutet, daß man angesichts des intensiven Wandels der Gesellschaft und der Kirche in ihr aus dem Schutz der tradierten Formen und Strukturen heraustritt, wenn deren Fragwürdigkeit offenkundig geworden ist. Ein so verstandenes Experiment ist aber gerade nicht

¹ *Neue Kirchenstrukturen? Umfrage unter katholischen Studentengemeinden*, in: *Diakonia* 4 (1969) 193–224.

ein Abkehren von dem tradierten Glauben, sondern um dieses Glaubens willen wird die Flucht nach vorn angetreten. Franz von Baader schreibt: »Alles Leben steht unter dem Paradox, daß, wenn es beim alten bleiben soll, es nicht beim alten bleiben darf.«² Treue zum Glauben bedeutet also nicht die Konservierung der bestehenden Formen, sondern das immer wieder Herausgerufensein aus den liebgewordenen Selbstverständlichkeiten zu einer neuen Realisierung des Glaubens in einer neuen Situation. So heißt es in Hebr 13, 13: »Laßt uns also zu ihm (Christus) hinausgehen außerhalb des Lagers, und seine Schmach mit ihm tragen. Denn hier haben wir keine bleibende Stätte, sondern die künftige suchen wir.« Die »Hoffnungsstruktur des Glaubens«³ gibt uns die Berechtigung und den Mut zum Experiment, das selbst wieder unter dem Gehorsam des Glaubens steht. So schreibt Augustinus: »Nos autem in experimentes volumur«, was Hans Schmidt so interpretiert: »Wir werden durch die Ereignisse der Zeit von Erprobung zu Erprobung, von Erfahrung zu Erfahrung, von Experiment zu Experiment getrieben«⁴. Diese Notwendigkeit des Experimentes, dieser Mut zum Risiko ließ den spanischen Dominikaner Bartolomé de Medina 1577 schreiben: »Mihi videtur quod si est ponio probabilis, licitum est eam sequi licet opposita probabilior sit«⁵. Werner Schöllgen hat die Verdienste dieses Dominikaners so gewürdigt: »Und das erscheint nun als die wahrhaft geniale Leistung dieses Dominikaners Bartolomé de Medina: Seine intuitive Klarheit des Denkens – daß er begriffen hat, es sei unsachlich und sinnlos, geschichtlich Altes und Neues nach dem gleichen Maßstab zu messen. Weil das Gemeinwohl eine neue Lösung unbedingt erfordert, weil aber eine neue Lösung als neue Setzung den Ansprüchen der »probabilitas externa« wie »interna« einfach nicht genügen kann, deshalb muß man dem Neuen aus prinzipiellen Gründen eine geschichtliche Chance geben. Man muß hier mit einem geringeren Grad an äußerer wie innerer Probabilität zufrieden sein, sonst kann eine neue Lösung nie Geltung und Gesetzeskraft gewinnen, ja sie kann noch nicht einmal erprobt werden.«⁶

² *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, in: Werke VIII, Leipzig 1855, 16 f.

³ Vergleiche: F. KERSTIENS, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969.

⁴ H. SCHMIDT, *Vita experimentalis*, München 1959, 9. Vgl. K. STROBL, *In experimentis volumur*, in: 20 Jahre katholische Hochschulgemeinde Graz, Graz o. J., 9–12.

⁵ *Expositio in S. Thomae Aquinates I/II, quaestiones 1–114*, Salamanca 1577, hier: 1 II q. 19 a. 6

⁶ W. SCHÖLLGEN, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 196.

Wir brauchen jenen Tutorismus des Wagnisses, von dem Karl Rahner gesprochen hat⁷. Wir brauchen in der Kirche den Raum der Freiheit für charismatische Aufbrüche, die sich nicht unbedingt innerhalb der von der Kirchenleitung gerne gesehenen Bahnen bewegen. Wir brauchen in der Kirche nicht nur eine Nachfolge der Apostel, sondern auch eine Nachfolge der Propheten⁸, die um des Glaubens willen die augenblicklichen Strukturen der Kirche in Frage stellen.

Hochschulgemeinden bieten sich für solche Experimente an. Nicht nur dort, aber besonders dort ist eine Sensibilität für das Neue vorhanden, eine Öffnung für neue Tendenzen und auch – man lasse sich durch vordergründige Erscheinungen nicht täuschen – ein verbreitetes ethisches Engagement. Man kann nur zustimmen, wenn Wolfgang Ruf, langjähriger Studentenfarrer in Freiburg und später in Konstanz, kurz vor seinem Tode geschrieben hat: »Gerade Hochschulgemeinden sollten, mit dem Vertrauen der Bischöfe, experimentierend Neues wagen dürfen – um ähnlich der Wissenschaft damit Neuland zu gewinnen oder die Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit des Gesuchten im Experiment wagem nachzuweisen.«⁹

Trotz etlicher negativer Erfahrungen, die in letzter Zeit mit katholischen Hochschulgemeinden im deutschsprachigen Bereich gemacht wurden, sollte man aufhören damit, solche Hochschulgemeinden und ihre Hochschulfarrer zu verdächtigen. Es ist selbstverständlich, daß die Unruhe an den Universitäten vor den Hochschulgemeinden nicht haltmacht. Das wäre sogar schädlich und ein Zeichen dafür, daß solche Gemeinden in einer »splendid isolation« leben. Wer ein Experiment unternimmt, muß sich von vornherein darauf einstellen, daß das Experiment mißlingt. Aber ein mißlungenes Experiment ist kein Beweis gegen die Notwendigkeit von Experimenten, im Gegenteil!

Allerdings ist eine möglichst enge Kommunikation von solchen »Experimentiergemeinden« und der Gesamtkirche notwendig, und zwar in beiden Richtungen. Die anderen Gemeinden können lernen von der Experimentierfreudigkeit dieser Gemeinden, von ihrer Beweglichkeit, von den gemachten guten und schlechten Erfahrungen, von den Modellen, die entwickelt wurden. Sie haben sicher auch

⁷ K. RAHNER: »Der einzig heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus ist der Tutorismus des Wagnisses«. *Löschet den Geist nicht aus*, in: *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 77–90, hier 85.

⁸ Vgl. A. DULLES, *Die Sukzession der Propheten in der Kirche*, in: *Concilium* 4 (1968) 259–263.

⁹ Vgl. W. RUF, *Studentenseelsorge*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* III, Freiburg 1968, 268–301, hier 276.

das Recht, solchen Gemeinden ein Wort der Mahnung zuzurufen, und, was die Amtsträger betrifft, vielleicht auch einmal ein Wort der Zurechtweisung, vor allem aber auch ein Wort der Ermunterung und des Dankes. Die Experimentiergemeinden ihrerseits werden darauf bedacht sein, daß sie sich nicht zu weit von der Gesamtkirche entfernen, so daß eine Gemeinsamkeit nicht mehr vorhanden wäre. Sie werden sich bewußt sein müssen, daß ein neues – faktisches – Schisma überhaupt und im Zeitalter der Ökumene im besonderen nicht verantwortbar ist.

Unter solchen Voraussetzungen kann das eintreten, was Karl Rahner geschrieben hat: »Eine Hochschulgemeinde ist heute vielleicht das beste ›Übungsgelände‹ für eine Christengemeinde der Zukunft, die weder sich auf die ›Kirche‹ beschränkt noch alles Weltliche in Eigenregie in sich zu integrieren versucht.«¹⁰ Der ehemalige Bischof von Graz, Josef Schoiswohl, drückt es so aus: »Die katholischen Studenten und Akademiker teilen heute mit allen gläubigen Christen die Berufung zum christlichen Engagement. Sie haben vermutlich das Charisma, Vorhut der Kirche zu sein, hinein in die Zukunft. Dieser Avantgardismus muß aber Dienst bleiben, Diakonie an der ganzen Kirche, auch an den ›Schwachen‹. Die Vorhut dient auch der Nachhut und sollte darum nicht so weit voraus sein, daß nicht einmal eine Staubwolke ihr Dasein verrät.«¹¹

Dies vorausgeschickt, soll nun im folgenden auf einige Schwerpunkte der Antworten auf die Umfrage eingegangen werden.

2. Notwendige Reformen der kirchlichen Strukturen

Das eine wird aus den Ergebnissen dieser Umfrage deutlich: Die Studenten, die zu Worte kamen, empfinden sehr stark das Ungenügen der augenblicklichen kirchlichen Strukturen. Von ihrer Position aus als Vorhut der Kirche und sensibilisiert durch ihre dauernde Auseinandersetzung um die Reform der Hochschule wird ihnen die Dringlichkeit einer umfassenden Reform der Kirche sehr bewußt. Man wird sich davor hüten müssen, dieses Reformbewußtsein einfachhin als spätpubertäres Revoluzzertum abtun zu wollen. Wie es das Verdienst der Studenten war, auf die dringend notwendige Reform der Hochschule hingewiesen und wichtige Impulse für sie gegeben zu haben, wie es die studentische Bewegung ist, die innerhalb des Weltkirchenrates ein dynamisches Element bildet, so müßte es auch Sorge der Gesamtkirche

¹⁰ K. RAHNER, *Hochschulgemeinde als gegenwärtiges Modell künftiger Pfarrstrukturen. Anfang einer Überlegung*, in: 20 Jahre katholische Hochschulgemeinde Graz, 13 f.

¹¹ A. a. O. 5.

sein, diesen reformerischen Impuls der Studenten im Hinblick auf die Kirche sehr ernst zu nehmen. Sicher gibt es dabei utopische Elemente, die an der Wirklichkeit vorbeigehen, aber was wäre eine Reform ohne utopischen Elan? Und wer kann den Antworten der Studenten wenigstens seine grundsätzliche Zustimmung versagen, wenn die erstarrten Rechtsstrukturen in der Kirche beklagt werden, wenn sie von einem Dogmatismus der kirchlichen Strukturen sprechen, wenn sie sich gegen übertriebenen römischen Zentralismus wenden, wenn sie manchen Vertretern des kirchlichen Establishments Mangel an Glauben vorwerfen und feststellen, daß manche Elemente der kirchlichen Institution dem Glauben eher im Wege stehen als diesem Glauben zu dienen? Wer wird ihnen im Ernst widersprechen wollen, wenn sie der Amtskirche vorwerfen, daß sie oft Angst vor dem Handeln der Gläubigen habe, daß die kirchlichen Strukturen oft der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinterherhinken, daß sie den Existenzbedingungen der heutigen Menschen unangemessen sind, daß ein Verzicht auf Machtpositionen und privilegierte Stellungen notwendig ist, wie es die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt ebenfalls fordert?

Es sind nicht nur die Studenten, die sich Gedanken machen, in welcher Gestalt sich in Zukunft der priesterliche Dienst in der Kirche verwirklichen soll, die sich auf die Vielfalt der Dienste in den paulinischen Gemeinden berufen und den priesterlichen Dienst als einen unter vielen in der Kirche betrachtet wissen wollen und auf die Möglichkeit des nebenberuflichen Priesters hinweisen. Gerade in den Studentengemeinden zeigt sich ja auch immer mehr, daß die Zeit der Volkskirche ihrem Ende entgegengeht und die Gemeinde von morgen immer mehr den Charakter einer Gemeinde der Glaubenden, einer Freiwilligkeitskirche tragen wird. Zu Recht weisen die Studenten darauf hin, wie sehr die Kirche auf Kritik von innen und außen angewiesen ist, und es ist nicht verwunderlich, wenn sie auf die Ohnmacht dieser kritischen Strömungen hinweisen angesichts des Immobilismus vieler kirchlicher Strukturen.

Es ist verhängnisvoll und gefährlich, wenn diese kritischen Reformvorstellungen und Reformbemühungen der Studenten frustriert werden. Einerseits würde sich die Gesamtkirche einer wertvollen dynamischen Energie begeben, wenn sie nicht bereit ist, auf diese kritischen Stimmen zu hören und Reformen entschieden anzugehen. Das wird nicht ohne Konflikte geschehen. Aber eine Kirche, die nicht fähig und willens ist, solche Spannungen und Konflikte auszutragen unter dem Vorwand einer falsch verstandenen bedrohten Einheit der Kirche, versteht sich nicht mehr als Kirche, die auf dem Wege ist, sondern als eine Kirche, die ihr Ziel schon erreicht

hat. Andererseits ist es für die Studentengemeinden bedrohlich, wenn die frustrierten Reformbemühungen im Sande verlaufen und dann in nicht mehr kontrollierbare Aktionen umschlagen oder die Studenten zu einer inneren oder äußeren Emigration aus der Kirche führen. Die Kirche kann auf das Potential der Intellektuellen und Akademiker nicht verzichten, und sie würde die Zeichen der Zeit auf verhängnisvolle Weise mißverstehen, wenn sie an der auch aus dieser Umfrage sich deutlich abzeichnenden Glaubens- und Einsatzbereitschaft dieser Hochschulgemeinden vorbeiginge.

3. Kirche für die Welt

Es wird niemanden wundern, der es mit Studenten zu tun hat, daß ein anderer Schwerpunkt ihrer Äußerungen bei der Frage des Dienstes der Kirche an der Gesellschaft liegt. Die Studenten nehmen hier eines der zentralen Anliegen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute auf. Sie wenden sich dagegen, daß die Kirche heute wie öfter in der Vergangenheit nur den Status quo der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit religiös legitimiert, daß die Kirche in der Vergangenheit und zum Teil auch heute nicht der Anwalt der Menschlichkeit ist. Sie fordern – mit Recht – den ganzen Einsatz der Kirche im Dienste der Schwachen und Unterdrückten, der Solidarität mit den Ausgestoßenen, das aktive Engagement der Kirche für die Menschen in der Dritten Welt und für den Weltfrieden. Entsprechend der Pastoralkonstitution soll die Kirche zur Vorkämpferin der Freiheit des einzelnen werden und mit allen guten Menschen für eine Humanisierung der Gesellschaft, für jene »terre des hommes« eintreten, von der Saint-Exupéry geschrieben hat.

In vielen Antworten spürt man den Einfluß der Gedanken von Johann Baptist Metz, so, wenn von der gesellschaftskritischen und ideologiekritischen Funktion der Kirche, von ihrer politischen Aufgabe die Rede ist, wenn gefordert wird, daß die Kirche nicht Selbstzweck sein, sondern ihre eigene Vorläufigkeit proklamieren, daß sie sich engagieren soll in dem Säkularisierungsprozeß der Gesellschaft. Hier wird man sicher kritisch zu fragen haben, inwieweit einige Studenten die Gedanken ihrer geistigen Väter richtig verstanden haben und inwieweit sie über diese Gedanken hinausgegangen sind. Kein Zweifel aber dürfte darin bestehen, daß es vielen Studenten ernst ist mit der Verwirklichung zentraler Wahrheiten der Botschaft Jesu und daß sie sich mit einem theoretischen Verkünden dieser Botschaft nicht zufriedengeben wollen, sondern eine theoriebezogene Praxis und eine praxisbezogene Theorie fordern, welche Ernst macht mit dem Gedanken, daß Kirche für die Welt da ist.

4. Pluriformität der Gemeinden

Trotz einer gewissen Homogenität in der Bewußtseinslage der befragten Studenten zeigt sich doch auch einerseits eine Pluriformität der Meinungen im Hinblick auf die zukünftigen Kirchenstrukturen und andererseits ein bewußtes Eintreten für eine solche Vielgestaltigkeit hinsichtlich sowohl der zukünftigen Gemeindestrukturen wie auch der Glaubensinterpretationen. Eine solche Vielgestaltigkeit in der Kirche ist notwendig. Mit Recht verweist eine Antwort auf die Tatsache, daß wir schon im Neuen Testament mehrere Theologien und mehrere Gemeindetypen vorfinden.

Die Uniformität in der Kirche muß aufgebrochen werden. In unserer pluralistischen Gesellschaft ist es einfach nicht mehr möglich, daß die Kirche in einer monolithischen Gestalt lebt. Entscheidend wird es darauf ankommen, ob es gelingt, die Konflikte, die es in der Kirche gibt, nicht zu verschleiern und mit väterlichen Ermahnungen oder Anordnungen von oben vertuschen zu wollen, sondern ehrlich und öffentlich auszutragen. Eigentlich wäre die Kirche doch der Ort, wo solche Konflikte in der Sache hart, in der Art und Weise aber partnerschaftlich und brüderlich ausgetragen werden könnten. Wenn die Kirche sich auf ihre Grundlage besinnt, könnte sie Modelle setzen, wie Konflikte in einer Gemeinde oder zwischen verschiedenartigen Gemeinden gelöst werden können, wie die Dynamik solcher Konflikte für das Leben der Kirche fruchtbar gemacht werden könne.

Dabei ist wenigstens einem Teil der befragten Studenten bewußt, daß bei aller Pluriformität der Gemeindestrukturen doch die Einheit der Kirche nicht in Frage gestellt werden darf, sondern diese Vielgestaltigkeit der Einheit zu dienen hat. Dabei weist ein Student mit Recht darauf hin, daß eine richtig verstandene Pluriformität nichts zu tun hat mit einem überholten Liberalismus, der innerhalb eines gegebenen Rahmens zwar verschiedene Standpunkte toleriert, so daß die verschiedenen Meinungen sich in einer bestimmten Weise neutralisieren und sich so ein unverbindliches Sandkastenspiel ergibt, das manchen Amtsträgern gar nicht unlieb ist, weil eine solche Pluralität der Meinungen in einer Sackgasse zu enden droht und sie dann doch die Entscheidungen treffen, die ihren eigenen Standpunkt wiedergeben. Eine ›repressive Toleranz‹ ist nicht nur ein Schlagwort, sondern auch eine Gefahr für das Leben der Kirche.

Dabei wird von den Studenten selbst darauf hingewiesen, daß es nicht darum geht, neue Strukturen in der Gemeinde, die sich im Laufe eines Experimentes ergeben, wieder von neuem zu dogmatisieren. Dies würde dem permanenten und sozialen Wandel der Gesellschaft und der Kirche nicht gerecht werden. Die befragten Studenten selbst sind sich der Vorläufigkeit ihrer vorgeschla-

genen Modelle bewußt und wehren sich dagegen, ihre Modelle als allgemein verbindlich anzusehen. Für die Zukunft der Kirche wird viel davon abhängen, ob es ihr gelingen wird, diese Spannung zwischen einer Pluriformität der Gemeindestrukturen und Glaubensinterpretationen einerseits und einer richtig verstandenen Einheit der Kirche andererseits auszuhalten, um diese notwendige Dynamik für die Kirche fruchtbar zu machen.

5. Demokratisierung der Kirche

Ein Problem, das die befragten Studenten immer wieder beschäftigt, ist die Demokratisierung der Kirche. Angesichts der Situation an den Hochschulen, in der eine Demokratisierung der Strukturen der Universitäten ein zentrales Thema der Hochschulreform dargestellt, ist dies nicht zu verwundern. Es kann hier nicht darum gehen, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit es legitim ist, den Begriff der Demokratie auf die kirchlichen Strukturen anzuwenden. Daß die Studenten aber hier einen außerordentlich wichtigen Punkt einer notwendigen Kirchenreform ansprechen, dürfte außer Zweifel sein. Mit Recht beklagen einige der befragten Studenten einen überhöhten Autoritätsanspruch etlicher Amtsträger, der der Kirche oft eher den Charakter eines absolutistischen Herrschaftssystems als den einer brüderlichen Gemeinde verleiht. Es wird zu Recht darauf hingewiesen, daß eine Zweiklassengesellschaft in der Kirche durch keine Aussage des Neuen Testaments gerechtfertigt werden kann. Es wird beklagt, daß die Gewissensfreiheit des einzelnen oft ignoriert wird und die fundamentale Gleichheit der Kirchenglieder, die in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils betont wird, in der Praxis der Kirche oft nicht ernst genommen wird. Die Amtsträger fühlen sich oft jeglicher Kontrolle entzogen und verstehen sich oft eher als Herren des Glaubens, anstatt Mitarbeiter der Freude zu sein (vgl. 2 Kor 1, 24). Ein so aktuelles Thema wie das der Dezentralisierung in der Kirche wird angesprochen und bei der Lösung dieses Problems das Prinzip der Subsidiarität betont, das ja auch die deutschen Bischöfe in ihrem Dokument zur Vorbereitung der außerordentlichen römischen Bischofssynode im Oktober 1969 zur Gestaltung der Beziehungen zwischen Gesamtkirche und Nationalkirche herangezogen haben. Der mangelnde Kommunikationsfluß in allen Richtungen in der Kirche wird beklagt. Die Wahl der Gemeindeleiter und der Bischöfe wird gefordert, eine sicher nicht von vornherein abzulehnende Forderung angesichts jahrhundertelanger Traditionen in der Geschichte der Kirche. Auch eine Gewaltenteilung in der Kirche wird man von vornherein nicht mit dem Hinweis abtun können, daß die Kirche etwas anderes sei als ein demokratisches Staats-

gebilde. Das eine aber dürfte sicher sein – und wird auch in einer Antwort betont –, daß die Kirche so lange nicht glaubwürdig für eine Humanisierung und Demokratisierung der Gesellschaft eintreten kann, solange sie selbst nicht auf überzeugende Weise die grundlegenden Menschenrechte verwirklicht und dem in Nr. 12 der Kirchenkonstitution angesprochenen Glaubenssinn aller Gläubigen in der Kirche mehr Raum und Achtung verschafft.

6. Der Gottesdienst

Die Anführungszeichen, mit denen die Veranstalter der Umfrage den Begriff »Gottesdienst« versehen, deuten schon auf den ersten Blick auf die heutige Problematik der Frage hin, die sich ja nicht nur damit befaßt, in welcher Gestalt heute Gottesdienst gefeiert werden soll, sondern die viel radikaler die Frage stellt, ob Gottesdienst heute überhaupt noch möglich ist. Wenn ein Student schreibt, daß »Gottesdienst« als ganz bewußt vollzogener Dienst am Menschen gesehen werden« muß, dann hat er damit zwar sicher einen theologisch richtigen Gesichtspunkt im Auge, daß, »wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebt« (1 Jo 4, 21), daß also Dienst für Gott Dienst am Menschen ist. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß sich die Christen zu bestimmten Zeiten zusammenfinden, um sich auf ihre Glaubensgrundlage – das Christuserlebnis – zu besinnen und daß in diesem Gedächtnis sich immer wieder aufs neue die Gegenwart ihres Herrn vollzieht: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18, 20). Dabei haben die befragten Studenten ein sehr waches Gespür dafür, daß es nicht richtig ist, auf der einen Seite die profane Gesellschaft und den Dienst der Christen in ihr zu trennen von einem sakralen Gottesdienst, der gerade durch seine sakralen, d. h. nur im Gottesdienst üblichen Riten, einen so merkwürdigen gettohaften, isolierten, verkrusteten Charakter erhält. Die Studenten wehren sich mit Recht, eine solche Schizophrenie nachzuvollziehen. Von hier aus ist ihre Forderung nach Entsakralisierung und Entmagisierung zu verstehen, so sehr hier sicher zu untersuchen wäre, was man darunter zu verstehen hat und inwieweit eine solche Forderung im einzelnen theologisch legitim ist. Aber daß hier ein Problem berührt wird, das zu den Kernfragen sowohl der theologischen Theorie wie der gemeindlichen Praxis im Hinblick auf den Gottesdienst gehört, dürfte unbestreitbar sein. Die Riten und vermittelnden Sphären des Gottesdienstes haben dem Glauben der Menschen zu dienen und nicht umgekehrt (vgl. Mk 2, 27). Zu Recht wird von verschiedenen Studenten auch eine Pluriformität in der Gottesdienstgestaltung gefordert. Sicher wird ein gewisser Rahmen geschaffen werden müssen und sicher darf hier nicht einfachhin

der Willkürlichkeit das Wort geredet werden. Aber es ist eben ein Unterschied, ob eine kleine Gruppe in einer Wohnung einen Gottesdienst, auch eine Eucharistiefeier begeht, oder ob es sich um einen Gemeindegottesdienst mit mehr als tausend Teilnehmern handelt. Es ist ein Unterschied, ob es sich um einen Gottesdienst von Studenten, von Kindern, von Arbeitern oder von Ordensfrauen handelt. Hier wird mit Recht ein großer Spielraum gefordert.

Sehr betont wird von den befragten Studenten die Bedeutung des Gottesdienstes in kleinen Gruppen. Hier widerspiegeln sich wohl die guten Erfahrungen, die gerade in Studentengemeinden in dieser Hinsicht schon gemacht wurden, weil eine intensivere Teilnahme des einzelnen am Gottesdienst ermöglicht wird, wenn er die Freuden und Sorgen seines Lebens in den Texten des Gottesdienstes wiederfindet. In einem solchen Rahmen ist es auch möglich und fruchtbar, den dialogischen Charakter der Verkündigung zu betonen und sich in einem Gespräch um ein neues und tieferes Verständnis des christlichen Glaubens zu mühen. Darauf weist auch das in seiner Antwort vorgeschlagene Modell für einen Gottesdienst hin: Information – Diskussion – Meditation. Allerdings wird man hier auch auf eine Gefahr hinweisen müssen, die die Studentengemeinden im allgemeinen und bei der Gottesdienstgestaltung im besonderen zu beachten haben: Die Gefahr der Versektung. So wertvoll solche Gottesdienste in kleinen Gruppen sind, so sehr wird man auch betonen müssen, daß dies nicht die einzige Gottesdienstform der Gemeinde von morgen sein darf, sondern daß hier auch diese einzelnen Gruppen von Zeit zu Zeit sich zu einem größeren Gemeindegottesdienst treffen sollen, um auch bewußtseinsmäßig zu erfahren, daß sie keine Sekten sind, sondern Glied einer Großkirche.

Es konnte hier nur auf einige, mir wichtig erscheinende Ergebnisse der Untersuchung eingegangen werden. Etliche vorgetragene Antworten wären sicher auch kritisch zu beurteilen. Mir schien es aber wichtig und erfreulich, aufzeigen zu können, wie sich in den Antworten zentrale und zukunftsorientierte Aspekte für eine Gemeinde von morgen auftun. Die Studenten sind besser als ihr Ruf. Wenn sich die Studentengemeinde als Teil der Gesamtkirche versteht und die übrigen Gemeinden bereit sind, ihre eigenen Strukturen von diesen neuen Gemeinden her zu befragen und den Studentengemeinden zu verstehen geben, daß sie ihnen in Mitsorge und Mitfreude verbunden bleiben, können diese Hochschulgemeinden ein fruchtbares Element für die Zukunft der Kirche sein.

Ein Gespräch über Sinn und Gefahr des priesterlichen Zölibats kann heute weniger denn je von der konkreten Gestalt dieses Zölibats absehen und die Frage nach dem Zölibatsgesetz übergehen. Aufgrund dieses Gesetzes wird die Ordination zum Presbyter in der westlichen Kirche bislang (praktisch ausnahmslos) nur nach vorausgehendem Versprechen lebenslanger Ehelosigkeit erteilt. Dieses gesetzlich festgelegte Junktim zwischen Zölibatsversprechen und Ordination wird heute von vielen katholischen Christen – ordinierten und nicht-ordinierten – in Frage gestellt. Nach einer Phase vielförmiger Tabuisierung ist ein offenes, d. h. auch die kirchliche Öffentlichkeit nicht scheuendes Gespräch über diese, viele bedrängende Frage an der Zeit.

Verbindliche Grundlage dieses Gespräches unter Christen muß die Botschaft Jesu Christi und die verbindliche Glaubensverkündigung der Gesamtkirche sein. Nützlich mag eine genauere Kenntnis der Einführung und Verwirklichung des Zölibatsgesetzes im Lauf der Jahrhunderte sein. Indes darf das Gespräch nicht bei einer Erörterung der Herkunft, der vermeintlichen oder tatsächlichen vielfältigen Motivationen des Zölibatsgesetzes, seiner Auswirkungen und deren verschiedenartigsten Wertungen stehenbleiben. Auch eine lediglich feststellende Analyse der gegenwärtigen Situation mit ihren theologischen und pastoralen, soziologischen und psychologischen Komponenten genügt allein noch nicht. Es muß vielmehr in einer prospektiv-operativen Betrachtungsweise zu präzisen Vorschlägen für eine schrittweise praktische Reform kommen. Dazu sind die Gründe für die wachsende Ablehnung des Zölibatsgesetzes zu prüfen, wobei die Ergebnisse empirischer Untersuchungen ehrlich einzubeziehen sind, jedoch vor allem die Bedeutung der theologischen Gründe abzuwägen ist. Die folgenden Überlegungen fassen einige Ergebnisse der bisherigen Diskussion zusammen und wollen einige Gesichtspunkte und Lösungsvorschläge für das weiterführende Gespräch vorlegen.

¹ Die vom Priesterrat der Erzdiözese Freiburg veranstalteten Informationstagungen standen unter dem Thema: »Priesterliche Existenz heute«. Referenten waren Prof. Dr. Albert Görres und Prof. Dr. Leonhard M. Weber. Bei einer Vorbesprechung wurden die eingeladenen Priestergruppen gebeten, zur vorbereitenden Orientierung der Tagungsteilnehmer Arbeitspapiere zusammenzustellen. So entstand unter Priestern in Heidelberg das vorliegende Papier. Zum Thema vgl. noch die inzwischen erschienenen Artikel von WALDEMAR MOLINSKI, *Zölibat als Charisma und Institution*, in: *Orientierung* 33 (1969) 110–112; 115–119.

I. Voraussetzungen

A. Die freiwillig gewählte Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«

In einem Gespräch über Sinn und Gefahr des Zölibats und des Zölibatsgesetzes kann von folgenden Voraussetzungen ausgegangen werden:

1. Die freiwillig gewählte Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«, die als eine besondere Gestalt der Nachfolge Jesu und der Hingabe an den Dienst der Glaubensverkündigung und der Caritas, als eine Form praktischer Solidarität mit Armen und Benachteiligten, als eine spezifische Möglichkeit des Zeugnisses christlicher Hoffnung auf die kommende Herrschaft Gottes gelebt wird, ist *eine Gnadengabe Gottes*.

2. Im Glauben an die Macht des Wortes Christi und an seinen bleibenden Beistand darf der Christ darauf vertrauen, daß der erhöhte Herr seiner Kirche die ihr jeweils notwendigen Gnadengaben in genügendem, ja reichem Maße schenkt. Das gilt auch für die Gabe besonderer Berufung zur freiwilligen Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«.²

3. Dieses Vertrauen macht frei von ängstlicher Sorge in Jugenderziehung und Theologenausbildung, Pastoralplanung und kirchlicher Ordnung und baut nicht auf gesetzliche Maßnahmen, die ursprüngliche Berufung und überzeugende Ermutigung nicht ersetzen können.

4. Das »Maß« der geschenkten Gnadengaben und Berufungen ist indes nicht einfach quantitativ vorzustellen und aufgrund organisatorischer Notwendigkeiten oder auch zeitbedingter Wunschvorstellungen zu errechnen, vielmehr muß die Fülle verschiedener Charismen, aber auch ihre innere Rangordnung (vgl. 1 Kor 12–14!) und ihre je nach der geschichtlichen Situation verschieden akzentuierte und ausgeprägte Gestalt und aktuelle Bedeutung für den Heildienst der Kirche gesehen werden. Die Erwartung, daß eine bestimmte Gnadengabe – mag sie auch wichtig sein und im ganzen nie völlig fehlen dürfen – dem positivem Gesetz einer Teilkirche folgt, daß also z. B. die Berufung zur freiwilligen Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« so zahlreich geschenkt wird wie die Berufung zum Presbyterdienst in den bestehenden Gemeinden, widerspricht vielfältiger Erfahrung, scheint aber auch theologisch nach dem oben Gesagten zumindest sehr bedenklich.

5. Wie jede Gnadengabe, ist – mit und unter anderen vielfältigen Charismen – auch die echte Berufung zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« als freies Geschenk Gottes in Glaube und Liebe anzunehmen. Darin ist eingeschlossen all das, was zur konkreten menschlichen, d. h. geschichtlichen Verwirklichung dieser Gnadengabe gehört, etwa: wachsame, aber auch selbst-

² Dazu: PATRIARCH MAXIMOS IV. SAIGH, *Intervention auf dem 2. Vatikanischen Konzil*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 302–306.

kritische Aufmerksamkeit auf die besondere Berufung, Läuterung von Fehl motivations, Treue zur ergangenen und ergehenden Berufung, Erneuerung und Wachstum »im Geist«, brüderliche Gemeinschaft, Rat, Empfehlung, Mahnung und Ermutigung. Dabei sind alle Gläubigen, nicht nur die jeweils Berufenen, mitverantwortlich und – in Gebet, Rat und Verhalten – mitwirkksam und mitbeschenkt.³

B. Das Rechtsinstitut des Zölibatsgesetzes

6. Von der Berufung und Entscheidung des einzelnen Christen zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (sei es auf begrenzte Zeit oder auf Lebensdauer, sei es im Verborgenen oder in der Öffentlichkeit der kirchlichen Gemeinschaft bekundet) ist das Zölibatsgesetz der westlichen Kirche, die praktisch ausschließliche Bindung der Presbyteratsordination an das vorausgehende Versprechen der Ehelosigkeit klar und eindeutig zu unterscheiden. Unbewußt oder bewußt ungenaue Ausdrucksweisen bzw. Sprachregelungen, die diesen Unterschied verwischen, sind nicht zuletzt aus theologischen Gründen aufzudecken und zu überwinden.

7. Während die Berufung zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« in verschiedenen neutestamentlichen Schriften klar bezeugt wird, gibt es für das Zölibatsgesetz weder einen ausdrücklichen noch einen impliziten Auftrag Jesu Christi, auch keine gesamt kirchliche apostolische Weisung oder Überlieferung.

(1) Jesus betraute den verheirateten Simon Petrus mit dem Petrus-Dienst (nicht einen unverheirateten Jünger), unter den Seligpreisungen findet sich keine ausdrückliche Erwähnung der Ehelosen (sie sind mit Recht unter den »Armen« zu finden, aber eben nicht eigens genannt), und erst recht findet sich kein Befehl, ehelos zu bleiben. Im Blick auf die befreiende Macht und die alle einengende Gesetzlichkeit überwindende Mitmenschlichkeit Jesu in seinem Verhalten und in seiner Botschaft ist schließlich zu fragen, ob ein Zölibatsgesetz angemessener Ausdruck und sinnvolle Konkretisierung des Evangeliums Jesu ist. Allerdings, in der Stunde der Entscheidung gilt für *alle* Jünger (gerade für die Verheirateten!), daß die Bande der Familie zurücktreten müssen gegenüber der Nachfolge Jesu und der Verkündigung der Heilsbotschaft (Lk 9, 59–62; 14, 26 par, Mk 10, 28–30 parr u. a.).

(2) Die persönliche Ehelosigkeit Jesu und sein Wort von der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« (Mt 19, 11 f) sowie die persönliche (nicht auf eine Weisung Jesu zurückgreifende), nicht zuletzt mit der Erwartung der nahen Vollendung motivierte Empfehlung des Paulus für einzelne (1 Kor 7), wird dem dazu berufenen einzelnen auch heute Anstoß und Hilfe sein, seine Beru-

³ Dazu: LEONHARD M. WEBER, Art. *Jungfräulichkeit*, in: *LThK* V, Freiburg ²1960, 1218 f.

fung zu erkennen, zu verstehen und zu verwirklichen. Aber dadurch ist gerade kein *Gesetz* gedeckt oder ausreichend begründet, das den Dienst der Gemeindeleitung, den Presbyterdienst an die Ehelosigkeit bindet.

(3) Im Gegenteil, die Praxis und die ausdrücklichen Weisungen urkirchlicher Ordnungen sehen geradezu in der Bewährung in Ehe und Familie ein Eignungskriterium für den besonderen kirchlichen Dienst (1 Tim 3, 2. 12; Tit 1, 6; unter dem Einfluß ehefeindlicher Strömungen später als Verbot der Wiederverheiratung verstanden); auch Paulus spricht deutlich von dem Recht, »eine Schwester (=Christin) als Frau mitzuführen, wie die andern Apostel, die Brüder des Herrn und selbst Kephas« (1 Kor 9, 5).

Es mag überraschen, daß diese klaren Zeugnisse Jahrhunderte hindurch übersehen bzw. (restriktiv oder gesetzlich) umgedeutet wurden, daß sogar behauptet wird, das Zölibatsgesetz sei theologisch besser begründet als die Möglichkeit des verheirateten Priesters. Die Faktoren, die zu dieser vielfach subjektiv ehrlichen Überzeugung führten, werden allmählich aufgedeckt.

8. Das Zölibatsgesetz ergibt sich nicht aus dem Wesen des priesterlichen Dienstes. »Die vollkommene und ständige Enthaltsamkeit ist nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert, wie die Praxis der frühesten Kirche und die Tradition der Ostkirchen zeigt.«⁴

9. Das Zölibatsgesetz beruht auf einer positiven, anerkanntermaßen veränderlichen, ja widerrufbaren Entscheidung kirchlicher Gesetzgebung.

10. Das positive kirchliche Recht ist – wie jedes andere positive Recht, ja in radikalerer Weise – zu verantworten im Blick auf das recht verstandene Gemeinwohl, d. h. für die Kirche: im Blick auf den aufgetragenen Heildienst für die Menschheit. Wenn ein positives Gesetz – tatsächlich, wenn freilich auch nicht der ursprünglichen Intention des Gesetzgebers entsprechend – sein Sinnziel mehr behindert als fördert, dessen Verwirklichung mehr schadet als nützt, dann verliert es seine innere Verpflichtungskraft und muß – unter der spezifischen Mitwirkung aller – von der Entscheidungsinstanz geändert werden, auch wenn es einmal nicht ohne beachtliche Motive eingeführt wurde und unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen dem Gemeinwohl einmal nützlich gewesen ist.

11. Ein frei gegebenes Versprechen bindet verpflichtend und verlangt – um der Treue, u. U. auch um der Gerechtigkeit willen – treue Erfüllung. Die Verpflichtung

C. Das Versprechen und seine Verpflichtungskraft

⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis*, Nr. 16. Zur Diskussion des ganzen Abschnitts dieses Dekrets s. den Kommentar von FRIEDRICH WULF, in: *LThK*, III. Ergänzungsband: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²1968, bes. 214–221.

hört indes auf, wenn die Erfüllung physisch oder moralisch unmöglich wird, »wenn die Voraussetzungen, unter denen man das Versprechen gegeben hat, sich wesentlich verändert haben, so besonders, wenn sich für den Versprechenden aus der Einlösung unvorhergesehene Nachteile ergeben würden«, wenn der, dem das Versprechen gegeben wurde, auf die Erfüllung verzichtet.⁵

12. Für die Ordination zum Presbyter ist im Blick auf die Ordination selbst entscheidend das freie Versprechen, den Dienst des Presbyters treu zu erfüllen. Dieses Versprechen ist von der Sache her, aber auch der Absicht der Versprechenden nach (von möglichen Ausnahmen einmal abgesehen) die schlechthin grundlegende und unentbehrliche Selbstverpflichtung, während das Zölibatsversprechen vom Wesen des priesterlichen Dienstes nicht verlangt ist.

13. Nach heute fast durchweg von Moraltheologen und Kanonisten vertretener Auffassung fordert das Zölibatsgesetz kein Gelübde der Ehelosigkeit (das allerdings auf persönliche Initiative mit dem Versprechen verbunden werden kann), sondern ein Versprechen. Vom Kandidaten wird eine eidliche Versicherung verlangt, daß er sich der ganzen Tragweite des Zölibats bewußt und ihn freiwillig und gern zu erfüllen bereit sei. Das Versprechen wird öffentlich gegeben. Gefordert wird eine entsprechende innere Gesinnung aufrichtiger Hingabe und der feste Wille, in dieser Gesinnung zu verharren. So kann dieses Versprechen als Akt der Gottesverehrung verstanden werden, mit dem die frei übernommene, religiös verstandene Verpflichtung öffentlich dokumentiert wird.⁶ Die schwerwiegende Verpflichtung dieses Versprechens wird damit hinlänglich deutlich.

14. Daraus folgt, daß – selbst bei einer Änderung des Zölibatsgesetzes – die Treueverpflichtung für die bestehen bleibt, die freiwillig die Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« versprochen haben.

Diese Verpflichtung wird auch bejahen, wer glaubt, daß sich »die Jungfräulichkeit als evangelischer Rat . . . nicht zu gesetzlicher Auferlegung und zu gesetzlicher Ableistung« eignet⁷ und wer in der gesetzlichen Verbindung von Presbyterat und Zölibat und in den verlangten Eiden und Versprechen eine menschlich unglückliche und theologisch ungenügend gerechtfertigte Gewissensbelastung sieht und das Gesetz selbst ablehnt.

15. Eine Lösung von den Verpflichtungen der mit der Ordination verbundenen Versprechen, auch des Zölibatsversprechens (ja sogar von den Verpflichtungen, die

⁵ Siehe BERNHARD HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg ³1956, 1210 f.

⁶ A. a. O. 1128.

⁷ A. a. O. 1303.

sich aus einem Gelübde ergeben) ist nach den oben genannten, vom positiven kirchlichen Recht theoretisch auch anerkannten Grundsätzen *möglich*. Insofern bei diesen öffentlichen Verpflichtungen das Gemeinwohl in besonderer Weise betroffen ist, ist die im Namen der Gemeinschaft handelnde Autorität anzugehen. Wo eine Erfüllung des Versprochenen physisch oder moralisch unmöglich ist, muß sie dies anerkennen. Darüber hinaus kann sie – freilich nur aus einem gerechten Grund – dispensieren; sie ist dazu verpflichtet, wenn das Wohl der Gemeinschaft bzw. der Heildienst der Kirche dies verlangt.⁸

D. Einige Feststellungen
zur tatsächlichen
Situation

16. Heute wird kaum jemand durch bestimmte Menschen (Eltern, Erzieher) zum Zölibatsversprechen gezwungen. Aber die objektiv schwerwiegende und in zunehmendem Maß auch als solche bewußte Einschränkung des Entscheidungsraumes für den, der sich aus Gewissensgründen zum Presbyterdienst berufen glaubt und dieser inneren Berufung folgen will, bringt – de facto, so sehr dies der erklärten Intention des Gesetzgebers und offiziellen Verlautbarungen widerspricht – eine psychologische Situation mit sich, in der Selbsttäuschungen, Halbentscheidungen, ja Fehlentscheidungen leicht möglich sind, ja geradezu herausgefordert werden:

Auch wenn die gemeinte, wenn u. U. auch ungeeignete Forderung des Gesetzes damit nicht erfüllt wird, wird die Ehelosigkeit tatsächlich immer häufiger nicht mehr als solche voll bejaht, sondern nur »in Kauf genommen«. Auch wo dieses »In-Kauf-Nehmen« formal frei von äußerem Zwang geschieht, ist die Gefahr der Selbsttäuschung groß. »Die besondere Situation des Priesteramtskandidaten mit der möglichen Spannung zwischen mangelnder Berufung oder gar mangelnder Eignung zum ehelosen Leben und dem vielleicht durchaus berechtigten Wunsch, das Amt übernehmen zu können, fordert zur Selbsttäuschung geradezu heraus. Diese schwerwiegende Problematik ist mit der Institution des allgemeinverpflichtenden Amtszölibats notwendigerweise verbunden. An der praktischen Lage der Dinge ändert auch die Theorie nichts, welche besagt, da niemand Anspruch auf das Amt habe, wähle die Kirche ihre Amtsträger frei unter denen aus, die sich für den Zölibat im Sinne des evangelischen Eheverzichts entschieden haben. Ebenso wenig wird man das Problem durch eine noch so sehr verbesserte Seminarerziehung aus der Welt schaffen können, erst recht nicht durch die »strengere Auslese« unter den Priesterkandidaten...«⁹

⁸ A. a. O. 773 ff.

⁹ ALFRED BECKMANN, *Zölibat unter veränderten Voraussetzungen*, in: FRANZ BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat. Erfahrungen – Meinungen – Vorschläge*, Mainz 1968, 149–169, hier 155.

Die Diskrepanz zwischen der Gesetzesforderung mit ihren stillschweigenden Voraussetzungen und der sozialen und psychologischen Wirklichkeit wächst, und zwar in rapid zunehmendem Tempo.¹⁰

17. Gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Wandlungsprozesse, Einstellung zur und gesellschaftliche Gestalt der Ehe und Familie, Bewußtsein und Gestalt gesellschaftlicher Freiheit u. a., aber auch theologische Erkenntnisse tragen zu einer tiefgreifenden Bewußtseinsänderung bei, die auch den einzelnen in mehr oder weniger starkem Maß trifft. Das kann persönliche Schwierigkeiten in der geistig-geistlich gelingenden Erfüllung des Zölibatsversprechens zuweilen erheblich verstärken, ein Zusammenhang, der wenigstens bei der Frage nach einem gerechten Dispensgrund zu berücksichtigen ist.

18. Aus den angedeuteten Gründen entsteht in weiten Kreisen der Kirche selbst der Gesamteindruck, der Priesterzölibat in der lateinischen Kirche sei »längst kein frei erwählter mehr, sondern unter mehr oder weniger Zwang hingenommener Zölibat.«¹¹

II. These zur Reform des Zölibatsgesetzes

Die Verwirklichung des kirchlichen Heildienstes fordert heute die entschiedene Reform des Zölibatsgesetzes:

1. Die ausschließliche Bindung des Presbyterdienstes an das Versprechen lebenslanger Ehelosigkeit ist in Zukunft aufzuheben.

2. Kandidaten, die sich zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« berufen glauben, sollten – im Bereich der kirchlichen Öffentlichkeit – zunächst nur zu einer Verpflichtung auf Zeit, danach (etwa wie bei manchen Kongregationen nach zweimaligem Versprechen für drei Jahre), und zwar nach Erreichen eines höheren Mindestalters (etwa 35 Jahre) zum Versprechen der Ehelosigkeit für das ganze Leben zugelassen werden.

Eine wirklichkeitsnahe, kirchlich anerkannte ›Ordnung‹ – Ordensgemeinschaft, Leben in einer freien Priestergemeinschaft u. a. – kann diesen Priestern eine wertvolle Hilfe sein, ihren Platz in den Gemeinden und eine geeignete Lebensform zu finden, kann ihnen ein Schutz in der Gefahr von Mißverständnissen oder Anmaßung sein. Wenn bei diesem Weg zur Ordination daran festgehalten werden soll, die Ordination erst nach dem Versprechen der Ehelosigkeit für immer zu erteilen, so könnten diese Kandidaten – etwa als Diakone – schon vorher hauptamtlich im kirchlichen Dienst tätig sein.

Diese Regelung sollte schon jetzt für die derzeitigen

¹⁰ Vgl. dazu etwa Ergebnisse entsprechender Umfragen; s. HANS KÜNG, *Wahrhaftigkeit*, Freiburg 1968, 237 ff.

¹¹ ALFONS BEIL, *Freiheit zum Charisma*, in: F. BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat*, 56.

Alumnen wenigstens als fakultative Möglichkeit eröffnet werden.

3. Geeignete und berufene Christen, die sich in Gemeinde, Ehe und Familie bewährt haben, sollten nach einer entsprechenden Ausbildung und Vorbereitung für den hauptamtlichen oder »nebenberuflichen« Gemeindedienst oder auch für Sonderaufgaben als Presbyter ordiniert werden.

Mit der Ordination bewährter Katecheten und Sozialarbeiter, bei denen die nötigen Voraussetzungen (auch die theologischen Voraussetzungen) bereits gegeben sind, müßte alsbald (etwa 1970) begonnen werden. Dabei wird in manchen Fällen an die Diakonatsweihe zu denken sein. Entscheidend dafür ist die zu lösende Aufgabe (Gemeindeleitung und Eucharistiefeier) und die persönliche Berufung. Abgesehen von den noch zu nennenden Gründen für die Reform des Zölibatsgesetzes wäre es wenig sachlich, wenn man es vom Verheiratetsein bzw. der Bereitschaft zur Ehelosigkeit abhängig machen wollte, ob jemand zum Diakon oder zum Priester geweiht wird. Damit würde man unter modernen Verhältnissen Gefahr laufen, ein Klassendenken zu fördern und die Aufgabe des Diakons nicht in ihrer Eigentümlichkeit positiv zu sehen.

(Der hier vorgelegte Vorschlag unterscheidet sich deutlich von der üblichen Praxis der reformatorischen Kirchen, aber auch von der Ordnung der Ostkirchen, die hier entsprechend einer veränderten zeitgeschichtlichen Situation abgewandelt ist.)

III. Zur Begründung

1. Nicht nur aus anthropologischen, sondern vor allem aus theologischen Gründen kommt der menschlichen Freiheit ein grundsätzlicher Vorrang gegenüber jedem positiven Gesetz zu. Das Gesetz soll im Ganzen einer Gemeinschaft die Freiheit und die Grundrechte schützen. Das Zölibatsgesetz schränkt den Freiheitsraum jedoch für die zum Presbyterdienst innerlich Berufenen ohne hinreichende theologische, aber auch ohne hinreichende pastorale Notwendigkeit ein, und zwar in einem entscheidenden natürlichen Grundrecht des Menschen.¹² Das Zölibatsgesetz fördert und schützt sodann nicht die menschlich voll ausgereifte und ausgeübte Freiheit zum Charisma der Ehelosigkeit, noch läßt es den möglichen Freiheitsraum, der charismatischen Berufung zum priesterlichen Dienst auch in der Ehe zu folgen. (Außerdem verdunkelt dieses Gesetz den sehr persönlichen, gnadenhaft-unverfügbaren Charakter der besonderen Berufung zur Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen«.)

¹² Vgl. 1 Kor 9, 5 und LEO XIII., *Rerum novarum*: »Kein menschliches Gesetz kann dem Menschen das natürliche und ursprüngliche Recht auf die Ehe entziehen.«

2. Die gesetzliche Verbindung des zunächst notwendigen und gewollten Amtspriestertums an das Versprechen der Ehelosigkeit beeinträchtigt von vornherein unvermeidlich deren besonderen Zeugniswert (erst recht, wenn sie nur »in Kauf genommen« wird und nicht im Geist der Armut auch gelebt wird). Damit verliert diese Form der Ehelosigkeit und das Gesetz, das sie begründet, einen wesentlichen Existenzsinn.

3. Das Zölibatgesetz entspricht wenig dem Wesen evangeliumsgemäßer kirchlicher Ordnung (wie es heute immer deutlicher wiederentdeckt wird) und verdunkelt so das Bild der Kirche. Es fordert, was sich für gesetzliche Festlegung nicht eignet¹³ und droht, zum Ersatz für geistlich überzeugende Berufung und Ermutung zu werden.¹⁴

4. Zur Beurteilung der Frage, ob das Zölibatgesetz dem Heildienst der Kirche wirklich dient, muß auch auf geistliche, sittliche und psychische Schäden hingewiesen werden, die zwar an sich nicht aus dem Zölibatgesetz als solchem folgen, die aber gegen alle Intention unvermeidlich eintreten, wo – durch das Zölibatgesetz geradezu herausgefordert – die *Lebensentscheidung* für die Ehelosigkeit geistlich, sittlich und psychisch ungenügend motiviert und ausgereift ist.

Der (in vielfältiger und verschiedener Weise, aber faktisch immer auch) vom *Gesetz* bestimmte Zölibat ist dann nicht selten verbunden mit schweren Gewissensnöten von Verstellungen bis hin zu schweren Vergehen, Gewissensangst und Menschenfurcht, Fehltritten und Verbiegungen in der Sexualmoral und der Moral überhaupt, Fehleinstellungen gegenüber andern, namentlich gegenüber Jugendlichen und Frauen, Fehleinstellungen aber auch gegenüber der eigenen Geschlechtlichkeit und Personentwicklung (Narzißmus, krankhafte Sensibilität, Selbstbehauptungsnot und unmännliches Intrigantentum (*invidia clericalis*!), Mutterfixierungen und unbewußte Abwehrmechanismen, die den menschlichen Kontakt zumindest erheblich beeinträchtigen, Ersatzbefriedigungen u. a. m.).

Natürlich ist nicht das Gesetz als solches die Ursache solcher Fehlhaltungen und Schäden, aber es führt – in der konkreten Wirklichkeit, in der es verwirklicht werden soll – zu einer Beeinträchtigung der freien Entscheidung, zu einer Verfälschung der Motivation, zu einer Kontraselektion und schließlich zu einer (konkret eben durch dieses Gesetz bestimmten!) Lebensform, in der Fehlhaltungen provoziert oder wenigstens erheblich ver-

¹³ B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 1303.

¹⁴ Dazu: JOHANNES NEUMANN, *Das Gesetz in der Kirche*, in: *Publik* Nr. 12 (1968) 25; JOHANNES G. GERHARTZ, *Das Ende einer Ära*, in: *Publik* Nr. 7 (1969) 27.

stärkt und erhalten werden. Eine Reform des Zölibatsgesetzes kann natürlich nicht die eigentlichen Ursachen dieser Schäden beseitigen, auch nicht alle inzwischen eingetretenen Folgen heilen – all die genannten Schäden beeinträchtigen zunächst ja auch die Ehefähigkeit schwer, so daß hier oft von einer Ehe geradezu abgeraten werden muß –, aber für die Zukunft könnte ein Teil dieser Schäden verhindert oder wenigstens verringert werden, eine schwere Verantwortung; auch könnte eine Reform dazu beitragen, daß bei Priestern und Gläubigen eine all diese Schäden verschärfende autoritäre und intolerante Haltung überwunden wird.¹⁵

Das Ausmaß dieser Schäden ist statistisch nicht zu erfassen, indes ist es kaum zu bestreiten, daß es im ganzen (nicht nur in Südamerika!) nicht unerheblich ist. Die moralische Wirkung aller Skandale – und aller Unmenschlichkeiten kirchlicher Machthaber ist längst nicht überwunden. Manche tiefverwurzelte Fehlhaltung dauert noch immer an. Vor allem ist die Glaubwürdigkeit einer Kirche schwer beeinträchtigt, die trotz all dieser Folgen ihr Gesetz nicht ändern will.

5. Insofern durch all die oben genannten Momente und Begleiterscheinungen des Zölibatsgesetzes die Glaubwürdigkeit nicht nur einzelner Christen, sondern der Kirche als Institution – nicht nur vor dem Forum der Humanität, sondern mehr noch unter dem Kriterium des Evangeliums – beeinträchtigt ist, wird der Heildienst der Kirche erheblich gefährdet. Neben dieser grundlegenden Gefährdung wird der Heildienst der Kirche praktisch aber auch dadurch beeinträchtigt, daß mögliche Mitarbeiter im priesterlichen Dienst mit echter Begabung und glaubwürdiger Bereitschaft ausgeschlossen werden.

So sehr eine rein utilitaristische Betrachtungsweise abzulehnen ist, die nur auf quantitative Erfolge, glattes Funktionieren der Organisation und Prestige ausgeht, so erstzunehmen ist die Sorge um eine gute Leitung und Fürsorge in den Gemeinden.¹⁶

Selbst wenn die Zahl der Priester nach einer Reform des Zölibatsgesetzes nicht wachsen sollte, ohne eine Reform wird sich die pastorale Notlage sicher sehr rasch und erheblich verschärfen. Wenn auch in manchen reformatorischen und anglikanischen Kirchen – ohne Zölibats-

¹⁵ Dazu: WILFRIED DAIM, *Was erwarten Sie vom Konzil? Antwort*, in: *Wort und Wahrheit* 16 (1961) 585 f.; ALBERT GÖRRES, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: FRANZ X. ARNOLD / KARL RAHNER / VIKTOR SCHURR / LEONHARD M. WEBER (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg 1966, 277–343, bes. 332–336; A. BEIL, *Freiheit zum Charisma*, 57 f.

¹⁶ Dazu: *Intervention des Bischofs Pieter Koop MSC, Lins/Brasilien, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: JOHANN C. HAMPE (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit* II, München 1967, 241 f.

gesetz – Amtsträger fehlen, so ist daraus nicht zu schließen, daß eine Reform des Zölibatsgesetzes in der katholischen Kirche keine Bedeutung für die Annahme und Verwirklichung der Berufung zum priesterlichen Dienst hätte. Einmal ist der Mangel an Amtsträgern durch vielfache Gründe (theologische, geistesgeschichtliche, soziologische – Amtsverständnis, Gemeindestruktur, erstarrte Traditionen u. a.) mitverursacht – Einflüsse, die natürlich auch in Teilen der katholischen Kirche stärker werden und verschärfend wirken können. – Sodann ist es sicher, daß in der katholischen Kirche (in wachsendem Maß) Bewerber den Weg zum priesterlichen Dienst wegen des Junktims mit dem Zölibat aufgeben (bzw. aus Gewissensgründen aufgeben müssen).¹⁷

Dadurch, daß die Möglichkeit des verheirateten Presbyters ausgeschlossen wird, werden vor allem verschiedene Begabungen und Charismen (>Typenvielfalt<) ausgeschaltet.¹⁸

6. Eine Reform des Zölibatsgesetzes verbessert die Gesprächsfähigkeit der Kirche in den meisten nicht-europäischen »*Missionsländern*«, aber auch in der *ökumenischen Begegnung*.¹⁹

IV. Kurze Erörterung einiger Einwände und Bedenken gegen eine Reform des Zölibatsgesetzes

Die Frage des Zölibatsgesetzes berührt existentielle Grundentscheidungen, Lebensformen und Denkweisen. So ist es nicht verwunderlich, daß völlige Übereinstimmung selbst auf dem Weg argumentierender Auseinandersetzung nur schwer zu erzielen ist, zumal die Gefahr hier besonders groß ist, von Einzelbeispielen her, mit unkontrollierbaren Behauptungen und Prognosen ergebnislos zu disputieren. In der Tat ist ja die Wirklichkeit zu komplex, als daß eine glatte Verteilung aller praktischen Vorteile auf der einen und aller Nachteile auf der anderen Seite möglich wäre. Es ist vor allem

¹⁷ Dazu: WENDELIN KELLNER, *Priesterlicher Zölibat ohne Gemeinschaft*, in: F. BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat*, 49; SIGISBERT KRAFT, *Zur Vereinbarkeit von geistlichem Amt und Ehe*, in: *Der Seelsorger* 38 (1968) 314 f.

¹⁸ Dazu: LEONHARD M. WEBER, Art. *Zölibat*, in: *LThK* X, Freiburg ²1965, 1400 f.: »Von hundert jugendlichen Anwärtern des Priestertums kommen (angeblich wegen des Zölibats) nur ca. 10 zum Ziel, darunter solche mit berufsfremden (bequeme Versorgung usw.), gelegentlich sogar mit pathologischen Berufswahlmotiven (latente Homosexualität, Pädophilie: nicht selten in einer extremen Mutterbindung wurzelnd; der Zölibat selbst ist nicht Ursache von Perversionen). Da vitale Naturen zu häufig ausscheiden, bleibt zu überlegen, wie sich eine solche Kontraselektion vermeiden läßt ...«

¹⁹ Dazu: B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 1129; JOHANN C. HAMPE, *Ökumenische Aspekte der Zölibatsfrage*, in: F. BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat*, 17–26; S. KRAFT, *Zur Vereinbarkeit von geistlichem Amt*, 315: »Die nichttrömischen Kirchen können den Gedankengang nicht nachvollziehen, nach dem die Fähigkeit und Bereitschaft zum ehelosen Leben ausschlaggebendes Kriterium für die Berufung zum geistlichen Amt sein solle.«

das Gewicht der theologischen Argumente zu wägen! Bei der bisherigen Indoktrination, Erziehung und institutionellen Praxis bedarf es schließlich auch bei noch so guter Begründung für eine Reform immer noch des Mutes einer prospektiv handelnden Autorität, um zu einer heilsamen Neuordnung zu kommen.

Viele der üblichen Einwände und Bedenken gegen eine Änderung des Zölibatsgesetzes verteidigen – völlig zu Recht – die Möglichkeit der freiwilligen Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« und empfehlen sie, unterscheiden indes nicht klar und eindeutig zwischen freiwilliger Ehelosigkeit und Zölibatsgesetz. Andere nennen unbestrittene praktische Vorteile des kirchlichen Dienstes ohne Ehe, übersehen dabei aber andere praktische Vorteile des kirchlichen Dienstes mit Ehe (bei entsprechend andersartiger Berufung und Befähigung). Manche Einwände weisen auf Schwierigkeiten hin, die auch bei einer Reform des Zölibatsgesetzes bestehen bleiben und deren Überwindung aufgegeben bleibt. Im folgenden werden ein paar Beispiele schlagwortartig skizziert.

1. *Die Kirche hat sich in der Frage des Zölibatsgesetzes selbst festgelegt (zuletzt Paul VI., »Sacerdotalis coelibatus«). Eine weitere Diskussion ist darum nicht legitim.* Es geht nicht um eine Glaubenswahrheit, sondern um eine – anerkannt änderbare – disziplinäre Entscheidung, zudem nur für einen Teil der Gesamtkirche.

2. *Die Kirche würde bei den Gläubigen und vor der Welt an Ansehen verlieren, wenn sie das Zölibatsgesetz ändern würde, ein schwerer Schaden für das Allgemeinwohl der Kirche.*

Der Kirche darf es nicht um institutionelle Selbstbehauptung gehen, sie hat ihre Entscheidungen vor dem Evangelium zu verantworten, darum auch Fehlentscheidungen oder überholte Einrichtungen als solche freimütig zu bekennen – und möglichst allen Gliedern der Kirche verständlich zu machen. Eine an der Vergangenheit haftende, bisher weitgehend uninformiert gelassene Schicht in der Kirche ist zu berücksichtigen in der Art und Weise der Verwirklichung, darf aber nicht für Entscheidungen im Blick auf die Zukunft maßgebend werden. Außerdem: Tatsächlich verliert die Kirche gerade dadurch ihr Gesicht, daß sie in institutioneller Selbstbehauptung sachlich und vor dem Evangelium nicht mehr genügend gerechtfertigte Gesetze aufrechterhält. Soweit bisher durchgeführte Umfragen zeigen, wächst auch in kirchlichen Kreisen die Zahl derer, die eine Reform des Zölibatsgesetzes wünschen.

3. *Eine Diskussion der Zölibatsfrage – zumal in der Öffentlichkeit – ist nicht opportun, sie schadet der Autorität der Kirche und dem »Ansehen« der Priester, verursacht »Beunruhigung im gläubigen Volk« und weckt »falsche Hoffnungen«.*

Maßgebend für die Notwendigkeit des Gesprächs ist der Blick auf die pastorale Gesamtsituation, nicht Einzelfolgen für bestimmte Personen bzw. Personenkreise in der Kirche. Für eine rechtzeitige Reform ist eine rechtzeitige Diskussion notwendig. Sie ist eine wesentliche Phase in dem freiheitlichen Entscheidungsprozeß einer Gemeinschaft von mündigen Menschen und wesentliche Hilfe für die autoritative Entscheidungsinstanz. Je offener, eindeutiger und unmißverständlicher die Diskussion geführt wird, um so weniger Mißverständnisse und Fehlinformationen, Verdrängungen und Aggressionen und andere negative Begleiterscheinungen sind zu befürchten. Daß in manchen Kreisen dazu noch erhebliche Aufklärungsarbeit zu leisten ist, ist nicht zu bestreiten. Doch ist gerade darum Öffentlichkeit grundsätzlich notwendig. Zwar ist die Entscheidung des einzelnen sein persönliches Geheimnis, das sich einer adäquaten rationalen Reflexion entzieht und das sowohl von der Gesellschaft wie von der Kirche als Institution geachtet werden muß. Daneben hat der Zölibat als Rechtsinstitution jedoch eine außerordentliche gesellschaftliche Bedeutung. Und insofern hat die Gesellschaft ein Recht auf eine öffentliche Diskussion (wie in Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe, der verantworteten Elternschaft u. ä.). Im übrigen ist diese öffentliche Diskussion längst in Gang gekommen, leider oft auf einem theologisch niedrigen Niveau und sehr emotionsgeladen – nicht zuletzt deshalb, weil Theologen sich an einer argumentierenden Auseinandersetzung kaum beteiligen. »Beunruhigend« ist diese Diskussion heute wohl nur noch für Randsiedler der modernen Industriegesellschaft – nicht zuletzt deswegen, weil eine offen aufklärende und vorausschauend handelnde Autorität vielfach ausfällt. Die ersten drei Einwände verraten übrigens durchweg ein ausgesprochen autoritäres Denken.

4. Es gibt theologische Argumente für das zölibatäre Priestertum, aber keine für die Priesterehe.

Dazu ist das Nötige bei den Voraussetzungen (Nr. 7) und bei der Begründung gesagt. Vgl. Intervention von Patriarch Maximos IV.

5. Der Zölibat ist für den priesterlichen Dienst theologisch »angemessen«. (Dazu: II. Vatikanum, Dekret über Leben und Dienst der Priester »Presbyterorum ordinis«, Nr. 16.)

Eine positive (wenn auch nicht exklusive) Angemessenheit der freiwilligen Ehelosigkeit zumindest für bestimmte Formen des priesterlichen Dienstes ist voll anzuerkennen. Sie begründet sicher eine nachdrückliche Empfehlung des freiwillig ehelosen priesterlichen Dienstes für die dazu Berufenen und legt eine kirchliche Ordnung für diese Gestalt des Presbyterats (bzw. auch Diakonats) nahe. Aber ein exklusives Zölibatsgesetz

läßt sich mit den angeführten Konvenienzgründen nicht begründen. Außerdem kann – für die zur Ehe Bestimmten – auch die Ehe für den priesterlichen Dienst »angemessen« sein (Ehe als eschatologisches Zeichen, Solidarität mit den in Ehe und Beruf Lebenden, praktische Gründe).

(1) Das eschatologische Zeichen ist die Verkündigung der Heilsbotschaft in Glaube und Liebe. Die Ehelosigkeit ist demgegenüber ein sekundäres Zeichen, eines unter vielen anderen: auch die Ehe der Getauften ist ein eschatologisches Zeichen, ja Sakrament.

(2) Das neue Leben wird durch Glaube und Glaubenszeugnis geweckt; dabei mitwirken zu dürfen, ist für den Verheirateten wie Unverheirateten Gnade und Aufgabe, die das Leben erfüllt. (Richtig ist, daß so das Leben des Unverheirateten ein erfülltes Leben wird, ohne doch darin dem Verheirateten etwas vorzuziehen.) Wirksam und bezeugt wird dieses neue Leben in der christlichen Ehe und in christlicher Ehelosigkeit.

(3) Die Dringlichkeit des Verkündigungsdienstes fordert, alle Möglichkeiten ins Spiel zu bringen, damit er in geeigneter Weise getan werden kann, nicht aber eine Einschränkung des Presbyterdienstes auf Unverheiratete. Für den einzelnen dazu Berufenen ist hier ein konkretes Motiv gegeben, ehelos zu bleiben (Paulus).

(4) Die Solidarität mit den Benachteiligten kann bei entsprechender Situation (z. B. wo nur wenige Menschen zur Ehe kommen) ein wichtiges Motiv sein, um Gottes und der Brüder willen ehelos zu bleiben. So gesehen ist auch die Achtung der Gesamtkirche vor dieser Lebensform ein Zeichen ihrer Solidarität mit den Armen. Dieses Zeichen wird aber unverständlich, ja geradezu pervertiert, wenn in nächstliegenden Nöten nicht überzeugendere Beweise der Solidarität gegeben werden und der Dienst der Verkündigung der Frohen Botschaft praktisch eingeschränkt wird.²⁰

(5) Zwischen gläubiger Annahme der Ehelosigkeit bzw. Berufung zur Ehelosigkeit um Gottes willen im Geist der Armut und der Hoffnung einerseits und der Ordnung des kirchlichen Dienstes andererseits ist klar zu unterscheiden. Letztere steht unter dem Auftrag des Dienstes und nicht unter dem Maßstab eines selbstverfügteten Gesetzes, das praktisch zu einer Selbstverstümmelung dieses Dienstes führt, die gerade fragen läßt, ob solche selbstgemachte Armut überhaupt dem Geist der Liebe, dem Heilswillen Gottes entspricht.

(6) Die Eucharistiefeyer schenkt und fordert eine lebendige Opfergesinnung aller Getauften; für keinen Getauften darf sie zu bloß rituellem Betrieb werden. Kon-

²⁰ Dazu: YVES CONGAR, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965.

kret kann die Opferbereitschaft in der Annahme der Aufgaben und Schwierigkeiten in Ehe und Familie wie in freiwilliger Ehelosigkeit verwirklicht werden.

Die starke Betonung der Ehelosigkeit in der Tradition hat theologisch viel bedeutsamere Gesichtspunkte in den Hintergrund gerückt, die Wirklichkeit oft nur noch unter einer stark ideologisch bedingten Perspektive zur Kenntnis genommen und einen gewissen (nicht immer deutlich reflektierten) Standesdünkel gefördert.

6. Die Zölibatskrise ist nur Folge der Glaubenskrise einer Gott-fernen Epoche, eine vorübergehende Zeitererscheinung (in einer ›hypersexualisierten Wohlstandsgesellschaft‹, ›Modesache‹, vorübergehend wie die Zölibatsdiskussion früherer Jahrhunderte usw.); sie ist durch ›persönliche Schwierigkeiten einzelner‹ hervorgerufen, die ›mit dem Zölibat nicht fertig werden‹, und nicht zuletzt Folge mangelnden Opfergeistes (namentlich der jüngeren Generation). Diese Krise kann nicht durch eine Reform des Zölibatsgesetzes und des zölibatären Lebensstils überwunden werden, sondern nur durch treues Aushalten in der alten Ordnung – aus dem Glauben.

Glaubensnot
als Grund der
Zölibatskrise?

Die Glaubensnot ist im einzelnen wie aufs Ganze gesehen sicher ein Faktor, der die gegenwärtige Diskussion um das Zölibatsgesetz, ja um den Sinn freiwilliger Ehelosigkeit überhaupt, mitbestimmt. Doch liegen die spezifischen Gründe für eine neue Einstellung gegenüber Ehe, Ehelosigkeit und insbesondere gegenüber dem Zölibatsgesetz (die keineswegs mit einer persönlichen Zölibatskrise verbunden sein muß und die mit Hochachtung vor einer qualifiziert freiwilligen Ehelosigkeit [Taizé] verbunden sein kann) in neuen theologischen Einsichten (gläubige Weltzugewandtheit, in der die Schöpfung neu gesehen wird, neues Verständnis von Ehe und kirchlichem Dienst), in geistesgeschichtlichen (Freiheitsbewußtsein, neue konkrete Maßstäbe für humane Lebensordnungen) und soziologischen (gesellschaftlicher Ort und veränderte Funktion der modernen Kleinfamilie) Wandlungsprozessen.²¹

Dieser Wandlungsprozeß ist allerdings keine kurzfristige vorübergehende ›Zeitererscheinung‹ oder ›Mode‹, sondern ein langfristig vorbereiteter und auf absehbare Zeit unumkehrbarer gesamtgesellschaftlicher Geschichtsprozeß.

So notwendig eine vom Evangelium inspirierte kritische Grundhaltung und der geistliche Vorbehalt gegenüber jeder Zeit und ihren Einrichtungen ist (in gewisser Hinsicht gilt das gerade auch für das Zölibatsinstitut und

²¹ Dazu: JOCHEN SCHMAUCH, *Zölibat und Freiheit*, in: F. BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat*, 27–34; A. BECKMANN, *Zölibat unter veränderten Voraussetzungen*, a. a. O. Symptomatisch ist das Problem der Haushälterin.

seine Geschichte!) – die Auffassung, daß gerade die Neuzeit eine Gott-ferne Epoche sei, ist durch eine genuin theologische Auseinandersetzung mit dem Prozeß der Säkularisation zu überwinden; eine rein negative Einstellung zur Neuzeit und gegenüber einer neuen Annahme der Welt aus dem Glauben würde einer vom Evangelium inspirierten Glaubenshaltung wenig entsprechen.²²

Aus diesen Überlegungen wird auch deutlich, daß die Diskussion um das Zölibatsgesetz nicht einfach aus persönlichen Krisen abzuleiten ist, so sehr in manchen Einzelfällen Erfolglosigkeit in der Arbeit, Enttäuschungen in der Seelsorge (nicht zuletzt in unangemessenen triumphalistischen Erwartungen und in einer ungenügenden Vorbereitung und Einstellung zur modernen gesellschaftlichen Situation begründet), mangelndes Verständnis von seiten der Gemeinde und der Mitbrüder zu einem starken Verlangen nach menschlicher Ergänzung in der Ehe führen.

Mangelnde Opferbereitschaft und Askese kann als Ursache einer Fehlhaltung gegenüber der freiwilligen Ehelosigkeit nicht allgemein ausgeschlossen werden. Doch ist zu bedenken, daß sittlich entscheidend ist, aus welchen Motiven und wofür Verzicht geleistet wird. Zielsetzungen, Motivationen und Ausdrucksformen des ›Opfers‹ haben sich gewandelt (Weltfrömmigkeit, Solidarität, Dienst; manche Motivationen zur Bejahung des Zölibats in früheren Zeiten, die sehr wirksam, wenn auch sittlich durchaus nicht von besonderer Höhe waren, z. B. Sozialprestige, entfallen heute); daß damit auch die Liebe als Sinn allen Verzichtes erkaltet ist, wird schwer zu beweisen sein. Z. B. fordert gerade die Ehe manche sehr konkreten ›Opfer‹.

7. Verheiratete Priester sind ›geteilt‹, in verschiedener Hinsicht abhängiger, ›gebundener‹ (etwa in finanzieller Hinsicht oder im Gebrauch ihrer Zeit), weniger verfügbar (etwa für missionarische Aufgaben), weniger widerstandsfähig (z. B. in Verfolgungszeiten), erliegen leichter der Gefahr der Verbürgerlichung.

Der Hinweis nennt offensichtliche Vorzüge der ehelosen Form des priesterlichen Dienstes – für den wirklich zur Ehelosigkeit Berufenen und die Ehelosigkeit ohne Ersatzbefriedigungen Lebenden. Diese Vorzüge empfehlen diese Form in besonderen Situationen oder für besondere Aufgaben (etwa Mission). Bei einer undifferenzierten Verwendung dieses Arguments wird allerdings übersehen, daß in der konkreten Verwirklichung des vom Gesetz bestimmten Zölibats diese Vorzüge nicht selten kaum mehr zur Wirkung kommen (Ersatzbindungen,

²² Dazu: KARL O. VON ARETIN, *Der unberatene Papst*, in: *Hochland* 61 (1969) 51–60.

Servilität, verbürgerlichte Pfarrhäuser, Annehmlichkeiten, die sich viele Familienväter kaum leisten können u. a. m.). Eine allzu idealisierende Betrachtungsweise und eine gewisse Selbstüberschätzung verbindet sich leicht gerade mit diesem Hinweis.

Für eine abgewogene Beurteilung sind auch folgende Hinweise zu berücksichtigen: außergewöhnliche Leistungen verheirateter Wissenschaftler, Ärzte, Lehrer usw.; in den modernen Verfolgungen haben sich Verheiratete (zumindest prozentual schwerer betroffen) ebenso treu erwiesen wie unverheiratete Priester; Hilfen und Anstöße, die aus der Ehe dem Dienst an der Gemeinde zugute kommen (Mithilfe der Frau, Erfahrungen in Familien- und Erziehungsfragen).²³

8. *Bei einer Reform des Zölibatsgesetzes geht die vorbildliche pädagogische Bedeutung des Zölibats verloren.* Insofern auch bei der vorgeschlagenen Reform der Weg des freiwillig ehelos bleibenden Priesters bestehen bleibt, geht sein besonderes Zeugnis (das jedenfalls nicht auf einen Beitrag zur Keuschheitserziehung reduziert werden darf) nicht verloren, sondern wird an Überzeugungskraft gewinnen.

Im übrigen wird die pädagogische Bedeutung des Zölibats für Jugendliche und Verheiratete von Zölibatären oft überschätzt. Vorbild für die positive Erfüllung und Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit kann normalerweise viel eher der Verheiratete sein.

9. *Eine Reform des Zölibatsgesetzes würde das Bewußtsein von der Unauflöslichkeit der Ehe schwächen.*

Der Einwand trifft die hier vorgeschlagene Reform nicht, da sie voraussetzt, daß das einmal gegebene Versprechen erfüllt wird. Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Eheversprechen und Zölibatsversprechen in psychologischer Hinsicht kann die Bedeutung menschlicher Treue verdeutlichen, spricht jedoch nicht gegen eine Reform des Rechtsinstituts des Zölibatsgesetzes für die Zukunft.

Im übrigen können tiefgreifende Unterschiede zwischen Ehe und Zölibatsversprechen nicht übersehen werden. Die (relative) Unwiderruflichkeit beider Entscheidungen ist verschieden begründet: Die Unauflöslichkeit der Ehe ist in der menschlichen Geschlechtlichkeit und Gemeinschaft angelegt und sakramental begründet. Die Unwiderruflichkeit der Zölibatsentscheidung wird durch ein positives kirchliches Gesetz gefordert.

Die bewußte Bindung an Gott ist sittlich nicht widerufbar, doch in vielen konkreten Gestalten (auch in der Ehe) zu verwirklichen. Die eheliche Lebensgemeinschaft

Ehe oder Zölibatsversprechen: unwiderrufliche Entscheidungen?

²³ Dazu: S. KRAFT, *Zur Vereinbarkeit von geistlichem Amt*, 316 f.; H. VAN WAESBERGHE, *Vom Wirken verheirateter Priester*, in: *Orientierung* 32 (1968) 27–29.

in ihrer – im Menschen selbst angelegten! – Komplexität, Intimität und Fülle tiefgreifender Konsequenzen für den Partner ist so nicht umwandelbar oder ersetzbar. Eigens zu bedenken wäre, daß auch das Eheversprechen nach Auffassung katholischer Moraltheologen nicht schlechthin unwiderruflich ist (Auflösung der nichtvollzogenen Ehe – etwa durch feierliche Profess oder durch päpstliche Dispens; Auflösung der vollzogenen »Natur-ehe« aufgrund des »Paulinischen Privilegs« oder durch päpstliche Dispens; Trennung von Tisch und Bett; in geradezu ärgerniserregender Weise geht das Kirchenrecht über das Eheversprechen hinweg, wenn die Formpflicht verletzt wurde!).

Das Verwischen des Unterschiedes zwischen Ehe- und Zölibatsversprechen ist theologisch nicht zu rechtfertigen und religionspädagogisch nicht zu verantworten, ganz zu schweigen von dem demagogischen Gebrauch dieses »argumentum ad hominem«, der zu einem legalistisch-autoritären Verständnis des Ehebundes führt und nicht selten aggressive Emotionen weckt.

10. Die Ermöglichung der Priesterehe wird den Mangel an Priestern nicht beheben.

Wenn an der jetzigen Regelung festgehalten wird, ist sicher mit einer Verschärfung der Lage zu rechnen. Wenn man daran festhält, daß zur Vollgestalt der christlichen Gemeinde auch die Eucharistiefeier gehört, ist der Mangel an Priestern nicht durch Diakone und Laienhelfer zu überwinden, so unentbehrlich und notwendig diese auch für ihre spezifischen Aufgaben sind.

11. Bei einer Aufhebung des Zölibatsgesetzes geht der Kirche die Gnadengabe der Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« überhaupt verloren.

Mit einem numerischen Rückgang der freiwillig ehelos Lebenden muß nüchtern gerechnet werden. Wird das Zölibatsgesetz nicht reformiert (insofern eine kirchliche »Ordnung« für die ehelos lebenden Priester geschaffen werden soll, wird die Einrichtung des zölibatären Priesters nicht schlechthin abgeschafft!), dann hat das aber außerdem zur Folge, daß der Mangel an Gemeindeleitern sich verschärft.

So wie die obige These oft vorgetragen wird, zeugt sie nicht von einem starken Glauben an die Kraft des Wortes Christi und seine Verheißung.

Abgesehen davon, ob ein Gesetz wie das Zölibatsgesetz – zumal in dieser Lage – eine geeignete Maßnahme ist, die charismatische, von Gott geschenkte und in voller Freiwilligkeit übernommene Ehelosigkeit zu »sichern«, spricht die Erfahrung verschiedener Kirchen des Ostens nicht unbedingt für obige Prognose.²⁴

Gescheiterte Priester-
ehen als
›abschreckendes
Beispiel‹

12. *Das häufige Scheitern von Priesterehen (in Holland sollen 60 Prozent der Priesterehen auseinanderbrechen?) spricht gegen eine Reform des Zölibats.*

Dieses Argument ist sehr ernst zu nehmen im Blick auf solche, die einmal den Weg der Ehelosigkeit gewählt haben. Es wird für sie in vielen Fällen aus menschlichen Gründen nicht leicht sein, eine gute Ehe zu führen, zumal wenn bei der früheren Entscheidung zur Ehelosigkeit psychische Mängel oder Fehlentwicklungen mitgespielt haben. Dergleichen wird durch die Ehe nicht einfach beseitigt oder geheilt, sondern kommt hier auf andere Weise zum Ausdruck. Eheungünstig wirkt sich auch eine jahrelange tiefgreifende (Selbst-)Erziehung zur ehelosen Lebensform aus. Nicht selten führt das zu einer unglücklichen Partnerwahl. Dazu kommen Schwierigkeiten, die gerade durch das Zölibatsgesetz bedingt sind: Schwierigkeiten beim Berufswechsel, sozialer Rollenwechsel, abgebrochene menschliche Beziehungen, sozialpsychologische Sanktionen usw.

Diese Überlegungen zeigen indes, daß mit der Ermöglichung eines verheirateten Presbyterats neben dem ehelosen wirksame Ursachen für das Scheitern von Priesterehen für die Zukunft im wesentlichen überwunden würden, und daß damit auch wenigstens einige erschwere Faktoren für die, die mit Dispens heiraten, aus dem Weg geräumt werden.

13. *Eine scheiternde Priesterehe richtet mehr Schaden an als das Versagen zölibatärer Priester.²⁵*

14. *Die Ermöglichung eines verheirateten Presbyterats schafft zwei Klassen von Priestern.*

Grundsätzliche Überlegungen (Überwindung einer unzureichenden Wertschätzung der Ehe) wie Meinungsumfragen lassen diese Gefahr als gering erscheinen. Der bisherige Klassen-Unterschied zwischen Welt- und Ordenspriester spielt inzwischen eine immer geringere Rolle. Der in der Gemeinde Arbeitende wird heute nach andern Gesichtspunkten beurteilt, als danach, ob er ein Gelübde abgelegt hat, verheiratet ist oder nicht.²⁶

Um aber überhaupt ein Standes- und Klassendenken in der Kirche zu überwinden, ist gerade eine theologisch begründete Reform des Zölibatsgesetzes und die praktische Ermöglichung des verheirateten Presbyterats eine

²⁵ Dazu: S. KRAFT, *Zur Vereinbarkeit von geistlichem Amt*, 317.

²⁶ Zu dem bekannten ›Beichtstuhl-Argument‹ ist zu sagen: Es ist weitgehend ein indoktriniertes, ungesunde psychische Fehleinschätzungen verratendes und förderndes ›Argument‹: Man wird sich bei einem vertrauenswürdigen Menschen (etwa Arzt) aussprechen, gleich ob er verheiratet ist oder nicht. Im übrigen, wer unbedingt bei einem unverheirateten Priester beichten will, kann das weiterhin tun.

für alle (gerade auch für die zölibatären Priester) wirk-
same Hilfe.

Soweit eine kurze Skizzierung einiger Einwände. Eine
detailliertere Darlegung und Erwiderung sowie eine
psychologische Analyse (etwa Zusammenhang zwischen
autoritärer Denkweise und Zölibatsgesetz!) ist hier nicht
möglich. Wichtiger als eine zerfasernde Disputation ist
das Gewicht der theologischen Argumente: Verhalten
Jesu (freiwillige Ehelosigkeit – Verkündigungsdienst
auch verheirateter Männer), Freiheit zum Charisma,
Weisheit und Mut zur Wirklichkeit, mehr Glaube und
weniger Gesetzesfrömmigkeit, mehr Menschlichkeit als
Systemergebenheit.

Dieter Emeis

Bildungsplanung in der Pfarrei

Gedanken zu einem differenzierten Ange- bot der theologischen Erwachsenenbildung in den Gemeinden

I. Einführung und Abgrenzung der Frage

Theologische Erwachsenenbildung ist ein Sammelbe-
griff für eine große Vielfalt von Bemühungen um die
Reflexion des Glaubens der Kirche durch ihre erwachse-
nen Glieder. Die Vielfalt ergibt sich aus den unter-
schiedlichen Trägern, Teilnehmerkreisen, didaktischen
Konzeptionen, methodischen Elementen und den unter
ihnen möglichen Kombinationen. Ein geordneter Über-
blick über das tatsächliche Angebot theologischer Er-
wachsenenbildung an den verschiedenen Orten ist schwer
zu erhalten.¹ In der Praxis ist eine Auswahl aus dem
theoretisch Möglichen erforderlich, weil nirgendwo alles,
sondern überall nur einiges getan werden kann.² Die
folgenden Überlegungen wollen einerseits den Versuch
machen, den Komplex des Denkbaren so weit zu ver-
einfachen, daß die Praxis ihre Entscheidung für das, was
sie unternehmen will, in einer hinreichend übersicht-
lichen Landschaft bedenken und fällen kann. Andererseits
wollen sie verhindern, daß man sich bei der notwendi-
gen Auswahl auf nur eine Möglichkeit beschränkt und
meint, damit ein Rezept zur Lösung aller in der theo-

¹ Einen Überblick über systematische oder zumindest in einem grö-
ßeren Zusammenhang stehende Unternehmungen bis 1965 gibt G.
KOCH, *Formen religiöser Erwachsenenbildung. Eine vergleichende
Untersuchung*, in: *Erwachsenenbildung* 12 (1966) 80–95. Zu Pro-
blemen der Terminologie bei der Übersicht über Veranstaltungsfor-
men der Erwachsenenbildung vgl. H. TIETGENS, *Lernen mit Er-
wachsenen*, Braunschweig 1967, 47–58.

² B. Dreher und K. Lang nennen als Möglichkeiten der theologi-
schen Erwachsenenbildung auf Gemeindeebene »Predigt als Im-
puls«, »Die kleine Runde«, »Glaubensseminare«, »Einzelveranstal-
tungen«, »Massenmedien«, »Das religiöse Buch« und »Exerzitien«.
Vgl. B. DREHER / K. LANG, *Theologische Erwachsenenbildung*,
Graz–Wien–Köln 1969, 198–208.

logischen Erwachsenenbildung gestellten Aufgaben gefunden zu haben.

Die theologische Erwachsenenbildung steht vor einem Komplex von Aufgaben. Zwar tritt die Bedeutung des Lebensalters bei Erwachsenen im Vergleich zur erforderlichen Berücksichtigung des Alters in der Kinderkatechese zurück, doch ist die Differenzierung des Angebotes theologischer Erwachsenenbildung nicht nur durch die Altersgruppen der Erwachsenen³, sondern auch durch deren unterschiedliche Lebenssituationen, Interessenhorizonte, Bildungsniveaus, Freizeitmöglichkeiten usw. geboten. In einer Gemeinde versammelt sich eine Vielfalt von unterschiedlichen Menschen zur Gemeinschaft des Glaubens. Sie sollten zwar ohne Rücksicht auf ihre Unterschiede auch in ein gemeinsames Glaubensgespräch eintreten – etwa in Predigtgesprächen oder bei der gemeinsamen Vorbereitung von Bußfeiern; aber nicht für alle Glieder der Gemeinde ist ein theologisches Thema zur gleichen Zeit und auf die gleiche Weise aktuell und dessen Behandlung erforderlich oder überhaupt sinnvoll. Vielerorts macht man die Erfahrung, daß sich auf Einladungen zur theologischen Erwachsenenbildung weitgehend immer dieselben Erwachsenen zusammenfinden. Etwas voreilig schließt man daraus gelegentlich auf mangelndes Interesse bei den anderen Gemeindemitgliedern. Kann deren Fehlen möglicherweise nicht auch darin begründet sein, daß sie von einem allgemeinen Angebot nicht angesprochen werden, besondere Angebote für einzelne Situations- und Interessengruppen einer Gemeinde aber nicht gemacht werden? Ähnlich ist fast überall zu beobachten, daß in Gemeinden, die sich zu einem bestimmten didaktischen und methodischen Konzept der theologischen Erwachsenenbildung entschlossen haben, dieses eine Zeitlang ein gutes Echo findet, aber nach einer Blüte wieder welkt und dann abgelöst werden muß. Dieser Vorgang dürfte nicht nur mit dem Reiz des Neuen bzw. der Ermüdung durch Gewohnheit zu erklären sein. Zusätzlich ist zu bedenken, ob durch das gewählte Konzept zwar *ein* in der Gemeinde lebendiges Bedürfnis getroffen wurde, daneben aber noch andere Bedürfnisse auf ein andersartiges Angebot warten – ganz abgesehen davon, daß auch bei denjenigen, die durch die Teilnahme an den Veranstaltungen tatsächlich weitergeführt wurden, sich nach einiger Zeit die Ansprüche und Erwartungen gegenüber der theologischen Erwachsenenbildung wandeln.

Zwischen dem Dienst am Glauben des einzelnen im individuellen Glaubensgespräch – z. B. bei den Kranken und

³ Zur besonderen Situation der jungen Erwachsenen und deren Berücksichtigung in der theologischen Erwachsenenbildung s. C. POHLMANN, *Glaubenseminare für junge Erwachsene*, Freiburg 1966.

den Trauernden – und dem Dienst am Glauben der ganzen Gemeinde liegt ein Feld von Aufgaben an Gruppen, die gemeinsame Schwierigkeiten und Chancen, Fragen und Einwände haben und darum als Gruppe angesprochen werden könnten und sollten. Es genügt nicht, immer nur der Gesamtgemeinde Angebote zu machen und alle unterschiedslos aufzufordern, durch die Teilnahme an den Veranstaltungen etwas für ihren Glauben zu tun. Daneben muß man eine Palette von differenzierten Angeboten bereithalten und in gezielten Werbungen angeben, für wen dieses oder jenes Unternehmen gedacht oder auch nicht gedacht ist. Je deutlicher dieses gekennzeichnet wird, desto leichter werden bei den Erwachsenen falsche Erwartungen und damit Enttäuschungen vermieden. Viele Erwachsene gehen darum der theologischen Erwachsenenbildung verloren, weil sie irgendwann und vielleicht sogar schon oft enttäuscht wurden und aus Ankündigungen nur schwer erkennen können, ob es sich diesmal wirklich um ein Angebot für sie handelt oder ob sie ein großes Risiko eingehen, ihre Zeit opfern und sich dann in einem Gespräch finden, das für sie zu anspruchsvoll oder zu anspruchslos, an ihren Fragen vorbeigeht oder über ihre Köpfe und Herzen hinweg geführt wird. Der Glaube, der nicht nur als vom Gläubigen abhebbare theoretische Wahrheit, sondern auch und gerade als eine Weise des Denkens und Verhaltens gläubiger Menschen in konkreten Verhältnissen gesehen wird, bedarf notwendig eines differenzierten Gespräches. Die Gläubigen leben nicht nur in der einen Welt der ganzen Gemeinde, sondern auch in unterschiedlichen Lebenswelten der Bildung, des Berufes, der Familie, des Interesses usw. Die allgemeingültigen Aussagen des Glaubens werden erst aufregend, herausfordernd und ermutigend, wo sie die konkrete Lebenswelt als ›Ort‹ des Gespräches von Gott und Menschen deuten.

Sehr spezielle Interessen der Erwachsenen werden kaum von der Einzelgemeinde aufgegriffen werden können. Dafür wären regionale Planungen – z. B. in den Akademien oder gemeinsamen Bildungswerken mehrerer Gemeinden – zuständig.

Entsprechende Überlegungen werden im folgenden ausgelassen. Ebenso wird nicht von der spontanen und unorganisierten theologischen Erwachsenenbildung gesprochen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die organisierte theologische Erwachsenenbildung in den Gemeinden immer darauf abzielen sollte, daß sich Gesprächsgruppen bilden, die mit gelegentlichen Anregungen selbständig weiterarbeiten können.⁴ Ausgeklam-

⁴ Zur Bedeutung der freien kleinen Bildungskreise gerade in der Ortsgemeinde vgl. B. DREHER, *Kirchliche Ortsgemeinde und Erwachsenenbildung*, in: *Erwachsenenbildung* 12 (1966) 156 f.

mert bleiben auch vergleichbare Fragen der religiösen Erwachsenenbildung, d. h. der Bemühungen mit dem Akzent auf dem »geistlichen« Vollzug, der kirchlichen Erwachsenenbildung, die sich auch nichttheologischen Fragen zuwendet und der Erwachsenenkatechese im engeren Sinn, also der Ersteinführung Erwachsener in den Glauben. Die folgenden Überlegungen wollen sich auf die theologische Erwachsenenbildung als Teil der weiterführenden Erwachsenenkatechese beschränken.

II. Kategorien der Differenzierung

Die unterschiedliche Bereitschaft zur theologischen Weiterbildung

Jede Werbung, die ein Sortiment von Angeboten vorlegt, hat darauf zu achten, daß sie sowohl die vermutlichen oder zu weckenden Wünsche potentieller Kunden trifft, als auch eine Übersicht in der vorgelegten Vielfalt schafft, damit die Adressaten vor einer Verwirrung bewahrt bleiben, die die Wahl erschwert. Welche Wünsche nach theologischer Erwachsenenbildung sind in einer Ortsgemeinde zu vermuten oder zu wecken? Gibt es Kategorien, in die man diese Wünsche einordnen kann, um so ein übersichtliches Angebot vorzubereiten?

1. Zunächst ist bei den Erwachsenen jeder Gemeinde eine unterschiedliche Bereitschaft zu vermuten, der theologischen Erwachsenenbildung *Zeit* zu widmen. Einmal bemühen sich nicht alle Erwachsenen gleich »eifrig« um ein besseres Glaubensverständnis, zum anderen werden sie für ihr Wachstum im Glauben auch nicht alle auf die gleiche Weise das Angebot der organisierten Erwachsenenbildung benötigen und annehmen. Einige sind z. B. in der Lage und dazu bereit, ein theologisches Sachbuch zu lesen und im Bekanntenkreis zu besprechen. Sie sehen vorrangig darin die ihnen angemessene Weise, Zeit für ihr Glaubensleben zu investieren. Ihnen ist mit anregenden Einzelimpulsen eine gute Hilfe erwiesen, z. B. mit der Einführung in ein wichtiges Sachbuch. Andere suchen die Information durch Referate oder haben keine Kreise, mit denen sie Gespräche führen können. Ihnen ist mit gelegentlichen Einzelangeboten nicht hinreichend gedient. Sie sind bereit, sich mit einem großen Teil ihrer Freizeit an der theologischen Erwachsenenbildung der Gemeinde zu beteiligen. Sich auf diese Gruppe zu beschränken, ist für eine theologische Erwachsenenbildung, die nicht nur kleine »Eliten«, sondern auch breite Kreise ansprechen will, verboten. Die weniger »Eifrigen« können sehr wohl gläubige Glieder der Gemeinde sein und haben als solche ein Recht, daß auch ihnen ein auf sie zugeschnittenes Angebot gemacht wird. Hinzu kommt, daß es Erwachsene gibt, die wohl viel Zeit für die theologische Erwachsenenbildung aufwenden möchten, es aber durch ihre beruflichen und familiären Verpflichtungen nicht können.

Unter Berücksichtigung der Zeitkategorie läßt sich das Angebot theologischer Erwachsenenbildung deutlich in

drei Typen differenzieren, in den Kurs, die Reihe und die Einzelveranstaltung.

a. Ein *Kurs* arbeitet über einen längeren Zeitraum von 1 bis 3 Jahren und ist meistens in Trimester aufgegliedert.⁵ Normalerweise wirbt man für den ganzen Kurs, nicht nur für Kursteile. Der Kurs hat eine umfangreiche Thematik, z. B. eine Übersicht über die biblischen Schriften und ihre literarischen Eigenarten oder einen Aufriß der Heilsgeschichte.

b. Die *Reihe* umfaßt vier bis acht Veranstaltungen zu einer zusammenhängenden Thematik. Sie bleibt auf einen engen Zeitraum beschränkt, da man die einzelnen Veranstaltungen nicht zu weit voneinander entfernt – am besten wöchentlich – ansetzen sollte, es sei denn, es bilden sich Gesprächsgruppen, die das Thema bis zur nächsten Veranstaltung weiterführen. In einigen Gemeinden hat man mit gutem Erfolg versucht, eine Reihe von drei bis fünf aufeinanderfolgenden Abenden einer Woche anzubieten. Soll eine Reihe Profil gewinnen und weiterführen, so ist ihr Thema nicht zu weit zu fassen. Beispiele für Reihen sind die meist vier Teile umfassenden Angebote zur Ehevorbereitung, eine über mehrere Abende laufende Einführung in eine biblische Schrift – etwa ein Evangelium – oder Rahmenthemen wie ›Buße‹, ›Hoffnung‹ oder ›Christsein im Beruf‹, die in mehrere Einzelthemen aufgelöst werden. Auch wenn eine Folge von Reihen so geplant wird, daß sich über den didaktischen Vorsatz der Einzelreihe hinaus ein umfassender Entwurf ergibt, wird grundsätzlich für jede Reihe neu geworben und deren Thematik in der Werbung dargestellt.

c. Die *Einzelveranstaltung* greift ein eng begrenztes, meist besonders aktuelles Thema auf oder stellt den Erwachsenen einen interessanten Referenten vor. Obwohl es begründete Bedenken gegen die Einzelveranstaltung in der theologischen Erwachsenenbildung gibt, hat sie doch ihren Sinn, wenn es gelingt, ihr den Charakter eines kurzatmigen Impulses zu nehmen. Werden z. B. Themen aufgegriffen, die in dem Sinn aktuell sind, daß man gerade darüber spricht, davon liest und im Fernsehen sieht, dann schaltet sich die organisierte Erwachsenenbildung mit ihrer Einzelveranstaltung in einen unorganisierten Bildungsprozeß ein, kann das darin von den Erwachsenen Aufgenommene als Vorbereitung nutzen und diese in das unorganisiert weitergehende Gespräch wieder entlassen. Ähnliches ist zu erreichen, wenn das Thema einer Einzelveranstaltung

⁵ Die in Münster entwickelten »Theologischen Seminare« umfassen z. B. 6 Trimester mit je 8 Abenden. S. dazu A. EXELER, *Glaubensunterweisung für Erwachsene*, in: *Katechetische Blätter* 91 (1966) 291 f; B. Dreher und K. Lang schlagen Glaubensseminare von 3 Trimestern mit je 9 Abenden vor (a. a. O. 229–258).

durch Hinweise in den Predigten schon vorher in die Gemeinde eingeführt wird und Fragen weckt, die nach einer Klärung rufen. Daß die schon angedeutete Einführung in ein theologisches Sachbuch oder gar die persönliche Konfrontierung mit einem Autor keine Einzelveranstaltung im Sinne eines Impulses ohne Echo sein muß, sondern sehr weitreichende Wirkung haben kann, ist einleuchtend. Bei jeder Einzelveranstaltung ist aufmerksam darauf zu achten, in welchen Bildungszusammenhang sie einzufügen ist und wie sie gerade den Erwachsenen helfen kann, die nur wenig Zeit für die theologische Erwachsenenbildung aufwenden können oder wollen. Eine unbedachte Ansammlung von theologischen Einzelvorträgen in einer Gemeinde ist dagegen kein Konzept, das einigermaßen wirksam und auf die Dauer interessant ist und ernst genommen werden könnte.⁶

Aktualität als prinzipielle Forderung

2. *Aktualität* ist eine prinzipielle Forderung an jedes Angebot der Erwachsenenbildung. Doch gibt es verschiedene Formen und Ebenen der Aktualität. Ein Thema ist immer dann für den Erwachsenen aktuell, wenn es für seine gegenwärtige oder für die Zukunft voraussehbare Situation bedeutsam ist. Die Aktualität eines Themas ist dabei zunächst unabhängig davon, ob der Erwachsene sich der Bedeutsamkeit des Themas schon bewußt ist. Es ist Aufgabe der Werbung und der Durchführung der Veranstaltungen, die Aktualität aufzuweisen. Die verschiedenen Formen und Ebenen der Aktualität theologischer Themen in einer Gemeinde lassen sich in drei Gruppen ordnen.

a. kirchengeschichtliche Aktualität

a. Unter *kirchengeschichtlicher Aktualität* ist hier die Aktualität der Fragen verstanden, die durch das Leben der Kirche in der Welt und durch innerkirchliche Bewegungen aufbrechen. Von diesen Fragen wird der einzelne Gläubige weitgehend unabhängig von seiner individuellen Situation betroffen. Zum Beispiel wird die Frage des Krieges im Atomzeitalter oder die Frage nach der Stellung des Christentums zu den anderen Religionen den erwachsenen Gläubigen durch die zeitgeschichtlichen Lebensbedingungen gestellt, in den genannten Fällen etwa durch die Waffenentwicklung bzw. durch den mit den Kommunikationsmöglichkeiten gegebenen Kontakt zu anderen Religionen. Innerkirchlich kann durch Aktionen einzelner Gruppen oder durch Reformversuche eine Thematik besonders dringend werden. Z. B. wird durch liturgische Reformen ein Bedürfnis wach, diese auch verstehen zu können. Legendäre Heilige werden aus dem kirchlichen Festkalender gestrichen, und dadurch ist die Bedeutung der Legende oder

⁶ Vgl. L. ZENETTI, *Über das Züchten katholischer Konsumenten oder: Vortragsbetrieb im Leerlauf*, in: *Katechetische Blätter* 94 (1969) 81–86.

der Heiligenverehrung für viele in Frage gestellt. Man hört von Bußfeiern oder plant sie selbst in einer Gemeinde. Voraussetzung dafür ist eine theologische Auseinandersetzung mit dem herkömmlichen Bußverständnis und eine Einführung in die Vielfalt der Formen von Buße, die über der sakramentalen Buße vernachlässigt wurden. Ein Pfarrgemeinderat will die Fronleichnamsprozession neu gestalten. Eine gründliche Besinnung der Gemeinde auf dieses Fest und eine kritische Auseinandersetzung mit Traditionen wird nötig. Rundfunk, Fernsehen und Presse bringen aufsehenerregende Nachrichten über theologische Neuinterpretationen der Botschaft von der Auferstehung Jesu. Die theologische Erwachsenenbildung hat die Aufgabe, den Erwachsenen bei der Verarbeitung solcher zum Teil sehr bruchstückhaften und daher unverständlichen Informationen Hilfen anzubieten.

b. individualgeschichtliche Aktualität

b. Für die *individualgeschichtliche Aktualität*, d. h. das Bedeutsamwerden theologischer Themen durch die Lebensgeschichte des einzelnen, hat die theologische Erwachsenenbildung insofern aufmerksam zu sein, als in einer Gemeinde mehrere gleichzeitig in Situationen kommen können, in denen sie vor gleichen oder ähnlichen Fragen stehen. Die Erwachsenen können dann zusammengeführt werden, und zwar nicht nur, um vom Seelsorger her das zeitraubende Einzelgespräch im zeitsparenden Gruppengespräch zu umgehen, sondern auch, um die Erwachsenen zum Austausch ihrer Erfahrungen und Anregungen untereinander zu bringen. Das Einzelgespräch wird durch Angebote der theologischen Erwachsenenbildung nicht ersetzt, sondern ergänzt und vorbereitet. Individualgeschichtliche Aktualitäten, in denen sich Erwachsene einer Gemeinde treffen können, sind z. B. regelmäßig die Ehevorbereitung, die christliche Möglichkeit, das Altwerden zu leben, Fragen ehelichen Lebens, die religiöse Erziehung der Kinder verschiedenen Alters⁷, besonders die Gebets-, Sakramenten- oder Geschlechtererziehung, Autoritätsschwierigkeiten, die Auseinandersetzung junger Erwachsener mit dem Wehr-

⁷ Der von den katholischen Bischöfen Deutschlands herausgegebene ›Rahmenplan für die Glaubensunterweisung‹ von 1967 sieht Elternabende vor, in denen der Katechet die Zusammenarbeit mit den Eltern suchen soll. Vgl. dazu die Zusammenstellung im Rahmenplan S. 16 und F. PÖGGLER, *Probleme einer familiengemäßen Katechese. Der ›Rahmenplan für die Glaubensunterweisung‹ und die Situation der katholischen Familie*, in: *Katechetische Blätter* 93 (1968) 481 bis 485. Zur Gestaltung der Veranstaltungen gibt der Deutsche Katecheten-Verein eine Schriftenreihe ›Der Elternabend‹ heraus. Bisher sind drei Hefte von I. Köck erschienen: 1. *Grundfragen geschlechtlicher Erziehung – Mutterschaft* (1. Schuljahr), 2. *Grundsätzliches über die religiöse Erziehung* (1. Schuljahr) und 3. *Neuordnung in der Hinführung der Kinder zu Eucharistie und Buße* (2. Schuljahr).

dienst, die theologische Besinnung missionarischer Gruppen oder die Sinndeutung unverheirateten Lebens in einer Umwelt, der die Ehe nicht nur als Normalfall, sondern als einzige Möglichkeit sinnvollen Lebens gilt. Bildungsangebote für Anliegen dieser Art müssen mit sehr gezielter und möglichst persönlicher Werbung verbunden sein.

c. epochale Aktualität

c. Sowohl in den kirchengeschichtlichen wie in den individualgeschichtlichen Aktualitäten meldet sich bei näherem Hinsehen eine Ebene der Aktualität, die hier als *epochale Aktualität* bezeichnet werden soll. Es zeigt sich, daß abgrenzbare Einzelfragen bei gründlicher Auseinandersetzung in umfassendere Grundfragen führen. Bei der Gebeterziehung der Kinder wird z. B. die Frage nach dem Sinn des Gebetes überhaupt unausweichlich, und in dieser ist die Gottesfrage mitgestellt. Bei moraltheologischen Einzelfragen wird deutlich, daß Grundeinstellungen einer formalistisch und statisch verstandenen Moral in der Richtung auf eine motivierte und dynamisch geprägte Moral korrigiert werden müssen. Für unsere Zeit ist charakteristisch, daß die Bewegungen in Einzelfragen des Glaubens eine Bewegung im allgemeinen Denk- und Erfahrungsansatz anzeigen. Dadurch wird nicht nur einzelnes im Glauben, sondern die Frage nach dem Ganzen des Glaubens aktuell.⁸ Viele Erwachsene haben diese tiefgreifende Aktualität der theologischen Erwachsenenbildung hinter den vordergründigen Aktualitäten wahrgenommen. Während bei denen, die von Einzelfragen bewegt werden, im Angebot der Akzent auf der Einzelfrage liegen darf, diese aber mit Rücksicht auf die tatsächlich gegebene epochale Aktualität immer exemplarisch für die umfassendere Frage behandelt werden muß, ist für andere Erwachsene ein didaktisches Konzept angemessen, das sich unmittelbar den Grundfragen zuwendet und von dort her deren Auswirkungen auf einzelnes aufweist. Der Streit um Systematik oder Aktualität in der theologischen Erwachsenenbildung ist oft aus einer undeutlichen Sicht der gegenwärtigen Situation erklärbar. Für viele Erwachsene ist die systematische theologische Erwachsenenbildung, d. h. eine geordnete Auseinandersetzung mit dem Glauben der Kirche – unabhängig von heute gerade diskutierten Einzelfragen – aktuell geworden.

3. Erwachsenenbildung, die wirksam werden will, muß in jedem Fall um die *Aktivität* der Teilnehmer bemüht sein. Die Erwachsenen sollten so oft wie möglich an der Planung der Arbeit beteiligt werden und durch eigene Mitarbeit bei den Veranstaltungen die Chancen bekom-

Mitarbeit der
Teilnehmer:
Voraussetzung
für den Erfolg

⁸ A. EXELER, *Die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung*, in: *Katechetische Blätter* 93 (1968) 456 ff.

men, sich das Besprochene anzueignen.⁹ Doch werden nicht alle Erwachsene einer Gemeinde zu gleicher Aktivität zu bringen sein. So schwierig es ist, gerade in der Frage der Aktivität mit ihren gleitenden Übergängen Stufungen zu benennen, so hilfreich kann es sein, mit Rücksicht auf die unterschiedliche Bereitschaft und Fähigkeit der Erwachsenen deutlich voneinander abgegrenzte Ansprüche an deren Mitarbeit zu stellen.

Es gibt Erwachsene, die in erster Linie *zuhören* wollen. Sie sind durchaus nicht nur passiv, wenn unter dem Zuhören ein wirkliches Mitgehen mit dem Vorgetragenen und dessen kritisches Bedenken verstanden wird. Obwohl man die Erwachsenen grundsätzlich auch zur Äußerung ihrer Gedanken veranlassen sollte, darf man die Zuhörer, die keinen Wert auf das Gespräch legen, nicht aus der theologischen Erwachsenenbildung ausschließen. Möglicherweise wird durch das Zuhören auch ihre Fähigkeit und Bereitschaft zum Gespräch vorbereitet. Andere Erwachsene wollen zwar auch zuhören, anschließend aber das Gehörte besprechen. Sie wünschen die geordnete Information durch einen Sachkenner, wollen sich aber mit ihren Zustimmung, Einwänden, Fragen und Ergänzungen am Bildungsgeschehen selbst beteiligen. Schließlich werden andere Erwachsene sogar dazu fähig und bereit sein, mit Hilfe einiger Anregungen und Hinweise eine theologische Frage selbst zu *erarbeiten*. Alle Erwachsenen können in verschiedener Intensität bei der Planung von Veranstaltungen beteiligt werden; dort, wo ein Pfarrgemeinderat arbeitet, vor allem über dessen zuständigen Ausschuß. Differenziert man das Angebot der theologischen Erwachsenenbildung nach der Aktivität der Teilnehmer, so ist folgende Gliederung möglich:

a. Die *Vortragsveranstaltung*. Der Akzent liegt auf dem Vortrag, bzw. auf dem Zuhören. Das evtl. anschließende Gespräch hat eher die Funktion, das Verständnis des Vorgetragenen zu klären, als es sprechend zu verarbeiten. Wenngleich Veranstaltungen dieser Art die Ausnahme sein sollten, haben sie in der Erwachsenenbildung doch eine Bedeutung.

b. Das *Referat* mit anschließendem, vorübergehendem oder unterbrechendem *Gespräch*. Ein Referat leistet den Teilnehmern den subsidiären Dienst der Information oder der bedachten Ordnung von Informationen und bietet damit eine Grundlage für das Gespräch oder dessen Weiterführung. Die Vielfalt der Kombinationen von Referat und Gespräch kann in diesem Zusammenhang nicht im einzelnen aufgezeigt werden. Kennzeichnend ist immer der Doppelakzent: Zuhören und besprechen.

⁹ M. S. KNOWLES / T. HUSÉN, *Erwachsene lernen*, Stuttgart 1963, 154.

›theologische‹
Erwachsenenbildung=
›Theologie für
Erwachsene‹

c. Der *Arbeitskreis*. Der Akzent liegt eindeutig auf der eigenen Arbeit der Teilnehmer.¹⁰ Je nach Wunsch erhalten die Teilnehmer Hilfe durch Literaturanregungen oder Hinweise auf für ihre Arbeit interessante Personen. Ein Referent kann gelegentlich als zusätzliches Element in den Kreis geladen werden; getragen wird der Kreis jedoch durch die Teilnehmer selbst. Im deutschen Sprachraum ist der Arbeitskreis zum Teil aus Mangel an geeigneter Literatur noch wenig geläufig.¹¹ Doch gibt es z. B. Gruppen, die sich zur Besprechung von Fragen ohne Referenten in Studienzirkeln – etwa zum holländischen Katechismus¹² – zusammenfinden oder in einem Arbeitskreis eine Bußfeier für die Gemeinde vorbereiten. Fast jede Verbindung zwischen diesen drei Angebots-typen und den nach Zeit oder Aktualität differenzierten Angeboten ist möglich. Vortragskurse sind allerdings nur für sehr geübte Zuhörer ein gutes Angebot, während Arbeitskreise normalerweise längere Zeit hindurch zusammenbleiben.

4. Jede Erwachsenenbildung, die sich ›theologisch‹ nennt, ist ein Stück *Theologie* für Erwachsene, erhebt also den Anspruch, wissenschaftliches Denken in die Reflexion des Glaubens der Kirche einzubringen. Zweifellos ist es heute nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig, in der Erwachsenenbildung die Wege und Ergebnisse der wissenschaftlichen Theologie zu berücksichtigen.¹³ Doch ist dieses nicht bei allen Erwachsenen auf die gleiche Weise erforderlich oder auch nur sinnvoll. Das Angebot der theologischen Erwachsenenbildung muß nach dem Anspruch, Theologie zu sein, differenziert werden.

a. In vielen Gemeinden – vor allem in den Städten – gibt es Erwachsene, die durch persönliche Kontakte, Lektüre, Rundfunk oder Fernsehen mit den *Fragen der Universitätstheologie* bekannt werden und von ihrem allgemeinen Bildungshorizont her Zugang zu ihnen haben. Sie brauchen und wollen Angebote der theologischen Erwachsenenbildung, die diese Fragen so aufgreifen, wie sie ihnen begegnen. Wenn sie, um einige Beispiele zu nennen, schon wissen, was eine literarische Gattung ist oder es ihnen mitgeteilt werden kann, muß ihnen davon gesprochen werden. Wenn sie von der Dar-

¹⁰ Verschiedene Formen der Arbeitsgemeinschaft nennen B. DREHER / K. LANG, a. a. O. 173–178.

¹¹ Vgl. zu den in der skandinavischen, vor allem in der schwedischen Erwachsenenbildung bedeutsamen Studienzirkeln F. PÖGGELE, *Methoden der Erwachsenenbildung*, Freiburg–Basel–Wien 1964, 261–264.

¹² Vgl. dazu die Anregung von A. EXELER, *Der Holländische Katechismus als Arbeitsgrundlage für die theologische Erwachsenenbildung*, in: *Erwachsenenbildung* 14 (1968) 172–174.

¹³ Zum Prinzip der »Wissenschaftsorientiertheit« in der theologischen Erwachsenenbildung vgl. B. DREHER / K. LANG, a. a. O. 74–91.

legung W. Marxsens zur Auferstehungsfrage hörten und sich damit auseinandersetzten, genügt für sie ein allgemeines Angebot zur Frage der Auferstehung nicht, sondern wird auch eine direkte Beschäftigung mit dem Gedanken W. Marxsens erforderlich. Wenn sie Karl Rahner oder Josef Ratzinger lesen können, schuldet ihnen der Erwachsenenbildner Hinweise, wo sie zu dieser oder jener Frage bei diesen Autoren etwas finden. Konnten sie einer Fernsehdiskussion von Professoren über die Manipulation des Menschen folgen, so ist für sie an ein Gespräch zu denken, daß das Gehörte auf diesem Niveau verarbeitet. Es wird Gemeinden geben, in denen die Zahl der an der Universitätstheologie Interessierten so klein ist, daß man sie auf regionale Veranstaltungen verweisen muß; aber es gibt auch Gemeinden, in denen so viele Interessierte wohnen, daß die lokale theologische Erwachsenenbildung ihr spezifisch theologisches Bildungsbedürfnis berücksichtigen sollte. Nur darf zu entsprechenden Veranstaltungen nicht undifferenziert die ganze Gemeinde eingeladen werden.

b. Die Mehrzahl der Erwachsenen ist an theologischen Fragen wie sie an den Universitäten gestellt und behandelt werden, nicht interessiert. Sie werden von den Fragen so bewegt, wie sie ihnen als Fragen begegnen, nämlich als *Fragen in der Gemeinde* oder *von außen an die Gemeinde*. Bei diesen Erwachsenen hat der Erwachsenenbildner nicht primär von den Fragen der Theologie zu sprechen, sondern als Theologe sich den Fragen der Erwachsenen zu stellen. Oft wird es dabei thematisch um die gleichen Fragen gehen; aber sie werden anders gestellt. Die Frage nach den literarischen Gattungen stellt sich für mit Literatur nur wenig Vertraute als Frage nach der Wahrheit biblischer Aussagen dar. Im Verlauf der Behandlung des Themas wird man wahrscheinlich auch auf die Bedeutung literarischer Gattungen zu sprechen kommen, sich dabei aber je nach dem Verständnisvermögen der Teilnehmer in der Mitteilung wissenschaftlicher Begriffe, Methoden und Ergebnisse bescheiden müssen. Bei der Besprechung der Frage der Auferstehung will die Mehrzahl der Erwachsenen nicht erfahren, was R. Bultmann oder W. Marxsen sagen, sondern wie es mit dem Zeugnis der Schrift vom auferstandenen Herrn steht und was es für sie bedeutet. Im Holländischen Katechismus kann der Erwachsenenbildner heute auf ein Buch verweisen, das nicht einfach popularisierte Hochschultheologie ist, sondern von dem Lebens- und Fragenhorizont der Gemeinde her entworfen wurde und für das Glaubensgespräch der Erwachsenen die Theologie in Dienst nahm. Was von Kardinal Alfrink und W. Bless bei einer Pressekonferenz im Oktober 1966 über die Ansprüche des Holländischen Katechismus an seine Leser gesagt wurde, kann auch als Richtschnur für die

Anforderungen gelten, die die theologische Erwachsenenbildung normalerweise an ihre Teilnehmer stellt: »Es ist weniger Bildung und Gelehrsamkeit notwendig als vielmehr Interesse, das Verlangen nach einer Einsicht in den Glauben und eine gewisse persönliche Erfahrung in dieser Suche nach Gott.«¹⁴ Während es einem kleinen Teil der Gemeinde tatsächlich um wissenschaftliche Theologie gehen wird, wird es der Mehrzahl um ihren Glauben gehen. Der Glaube des Erwachsenen braucht die Hilfe der wissenschaftlichen Theologie. An den Erwachsenen sind auch bei vielen Glaubensfragen, die nur durch anspruchsvollere Überlegungen zu klären sind, Anforderungen zu stellen; aber diese dürfen nicht so hochgeschraubt werden, daß – übertreibend gesagt – schließlich nur noch Erwachsene mit Abitur die Bewegungen im Glaubensverständnis der Kirche mitvollziehen können.

Wenn häufig Diskussionen darüber geführt werden, ob ein Kurs, eine Reihe oder eine Einzelveranstaltung der theologischen Erwachsenenbildung zu anspruchsvoll oder zu anspruchslos sei, sollte immer die Frage gestellt werden, wen man damit ansprechen will. Angebote der theologischen Erwachsenenbildung, die bei den Teilnehmern ein hohes Bildungsniveau und spezifisch theologisches Interesse voraussetzen, sind in einer Gemeinde angebracht, wenn es in ihr Erwachsene mit solchen Voraussetzungen gibt und diese gezielt für das Angebot geworben werden. Ebenso berechtigt und notwendig sind Angebote, die sich in ihrem Vorsatz, wissenschaftliche Theologie zu treiben, weitgehend bescheiden, in denen also die theologischen Laien weniger für die Theologie interessiert werden sollen, als sich vielmehr die Theologie für die Laien interessiert, deren Fragen aufnimmt und dem Glauben der Erwachsenen zu helfen sucht.

III. Variationsmöglichkeiten im Angebot der theologischen Erwachsenenbildung

Die hier vorgeschlagene Differenzierung der Angebote theologischer Erwachsenenbildung ergibt eine Vielfalt, die dem Postulat der Übersichtlichkeit nicht zu entsprechen scheint. Jede Planungsgruppe einer Gemeinde wird auswählen und so ein für die Gemeinde übersichtliches Angebot zusammenstellen müssen. Je nach der Situation der Gemeinde kann eine Planungsgruppe sich auch auf eine Vorauswahl beschränken und an der letzten Auswahl die Gemeinde selbst beteiligen. Das dadurch entstehende Angebot gilt für eine bestimmte Zeit und kann nach deren Ablauf unter Berücksichtigung der gemachten Erfahrungen und gewandelter Bedürfnisse variiert werden. So entsteht eine lebendige theologische Erwachsenenbildung, die davor bewahrt ist, sich nur auf einen

¹⁴ *Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik*, Freiburg-Basel-Wien 1969, 20.

beschränkten Kreis der Gemeinde zu beziehen und sich in Gewohnheiten festzufahren.

Die Differenzierung der Angebote theologischer Erwachsenenbildung ermöglicht ein ebenso interessantes Nebeneinander wie Nacheinander des Denkbaren. An einem Beispiel sei dieses kurz veranschaulicht. In einer Gemeinde wird ein zweijähriger Kurs mit höherem theologischem Anspruch angeboten. Parallel dazu plant man im Winterhalbjahr eine Reihe, zu der die Gemeindemitglieder eingeladen werden, für die der Kurs zu anspruchsvoll ist. Dazu ist man aufmerksam für plötzlich in der gesellschaftlichen oder kirchlichen Öffentlichkeit aufbrechende Aktualitäten und bleibt bereit, ihnen mit Einzelveranstaltungen zu entsprechen. Unter den individualgeschichtlichen Aktualitäten, die in möglichst regelmäßig wiederkehrender Folge aufgegriffen werden sollten, legt man im Planungsabschnitt besonderen Wert auf Hilfe für die Eltern, die an der Buß- und Eucharistieerziehung ihrer Kinder im Grundschulalter beteiligt sind. Künftige Variationen dieses Sortiments faßt man schon ins Auge. Den Kursteilnehmern legt man nahe zu bedenken, ob sie das Begonnene in Arbeitskreisen weiterführen wollen. Man fordert sie auch auf, diejenigen Themen, die im Kurs nur sehr unbefriedigend besprochen werden konnten, anzumelden, damit sie bei späteren Bildungsangeboten wieder aufgegriffen werden. Wird bei den Reihen und Einzelveranstaltungen das Bedürfnis nach noch gründlicherer Beschäftigung mit den angeschnittenen Fragen wach, verweist man darauf, daß nach dem Abschluß des gerade laufenden Kurses ein anderer begonnen wird, der sich etwa am Holländischen Katechismus orientieren wird. Für die Eltern wird in einem kommenden Planungsabschnitt ein Akzent auf die Gebetserziehung der Kinder vorgesehen und die Koordination dieser Gespräche mit einer Reihe für alle Erwachsenen zur Frage des Gebetes überlegt. Je nach der Kapazität der Gemeinde kann das Nebeneinander vielfältiger und das Nacheinander variabler geplant werden.

Gelegentlich wehrt man sich gegen ein Nebeneinander unterschiedlicher Angebote der theologischen Erwachsenenbildung, weil dadurch die Teilnehmerzahlen an den einzelnen Veranstaltungen schrumpfen. Bis zu einem gewissen Grade ist dies geradezu wünschenswert, weil die kleine Zahl der Teilnehmer der Wirksamkeit der theologischen Erwachsenenbildung zugute kommt. Zudem ist nur mit einem gewissen Nebeneinander der Angebote zu erreichen, daß man nicht nur den Gemeindedurchschnitt anspricht, sondern auch einige von den vielen, die mehr oder weniger Zeit als der Durchschnitt haben, für die anderes bedeutsam ist als für den Durchschnitt, die mehr oder minder aktiv werden wollen bzw.

ein höheres oder geringeres theologisches Interesse haben als der Durchschnitt. Sowohl das Nebeneinander als auch das Nacheinander eines differenzierten Angebotes stellt Anforderungen an die Planung und Durchführung der theologischen Erwachsenenbildung. Ein Optimum wird dabei unerreichbar bleiben. Doch ist ein Minimum an Differenzierung und damit an Aufwand erforderlich, wenn sich die theologische Erwachsenenbildung ihren wichtigsten Aufgaben stellen und auf die Dauer anziehend und wirksam sein will.

Die französische Katechetik hat ihre spezifische Situation in der gemeindekirchlichen, außerschulischen Katechese. Die religionspädagogische Problematik ist in diesem Bereich nicht geringer als im schulischen Religionsunterricht. Vielmehr kommt die theoretisch-kritische Reflexion praktikabler Modelle beiden Bereichen zugleich zugut. Das zeigt der Beitrag J. Audinets, Direktor am Institut für katechetische Pastoral in Paris. Er analysiert die in der jüngsten katechetischen Entwicklung seines Landes praktizierten Formen induktiver, soziologisch orientierter und gruppendynamisch bestimmter Katechese. Die Frage nach der Tauglichkeit des pädagogischen Instrumentars für die Vermittlung des Christlichen lädt den Praktiker zur Überprüfung seiner Methode ein. Sie könnte zum legitimen Ansatz einer zeitgemäßen pluriformen Religionspädagogik führen. Die Redaktion

Jaques Audinet Katechese auf Abwegen

Bei der Kritik einer Jugend-Religionsstunde fielen die folgenden Worte am häufigsten:

Beziehung (die Beziehung leben) – Gruppe (eine Gruppe bilden) – vorwärtsgen (suchen) – sich ausdrücken – Projektion – Implikation – Motivation – Erfahrung (Erfahrung einholen) – Mentalität.

Diese Liste erlaubt uns folgende Feststellung:

1. Alle diese Worte (mit Ausnahme des letzten) gehören derselben Familie an. Sie sind der Gruppenpsychologie entnommen, die zu einem bevorzugten Mittel für die katechetische Arbeit geworden ist. Die Art und Weise mit der wir versuchen, das, was in der gegenwärtigen ›katechetischen Situation‹ vorgeht, zu analysieren, geschieht in Ausdrücken, die die Gruppe und die Gruppenbeziehung betreffen. Wir haben da ein Instrument, ein Werkzeug, welches uns erlaubt, die Wirklichkeit zu erfassen und zu beherrschen.

2. Wäre diese Umfrage vor fünf oder zehn Jahren durchgeführt worden, so hätte die Liste ganz andere Worte enthalten. Vor fünf Jahren hätte man Worte wie: Vorgehen, Situation, Mentalität, Milieu, Wert usw., vor zehn Jahren: Wort, Verkündigung, Bekehrung, Einsatz, Zeugnis usw. groß geschrieben. Es genügt, sich da an die damaligen Veröffentlichungen zu erinnern (die ja so schnell altern!). Jedenfalls war unsere Vorstellung von der katechetischen Tätigkeit ganz anders. Gewiß, es ging um die gleiche Jugend, die gleichen Katecheten, die gleiche Arbeit, das gleiche Ziel. Aber unsere Formulierung, unsere Mittel waren nicht die gleichen. In kurzer Zeit haben wir mehrmals unsere Arbeitsmittel geändert.

3. Im konkreten Leben ist die Sache jedoch nicht so einfach. Jeder Katechet, jede Gruppe hat einen eigenen Wortschatz. Es gibt Schlagworte, die eine Zeitlang die Diskussionen beherrschen, um jedoch bald darauf wieder in den Hintergrund zu treten. Wir selbst entwickeln uns beständig in der Auffassung unserer Aufgabe. Auf der einen Seite haben wir das Gefühl einer tiefen Kontinuität, auf der andern Seite erscheint uns jeder Schritt nach vorne gleichzeitig Gewinn und Verlust zu sein. Wir versuchen dann, das Alte zu behalten und gleichzeitig das Neue anzunehmen. Dies geht natürlich nicht ohne Schwierigkeiten. Aber unentwegt werden wir nach vorne gedrängt: die neuen Arbeitsmittel nehmen bald den ganzen Platz ein. Und es hat keinen Sinn, sich dagegen zu sträuben, wieder rückwärts gehen zu wollen. Die immer größer werdende Vielfalt und die Distanz zwischen den neuesten Forschungen und ihrer tatsächlichen Verbreitung lassen das Gefühl erwachsen, die neuen Wege seien schwer zu kontrollieren.

4. Die Gründe für diese Entwicklung sind weitgehend außerhalb der katechetischen Aufgabe zu suchen, denn die gleiche pädagogische Entwicklung zeigt sich im weltlichen Unterricht und sogar an der Universität. Die humanistischen Wissenschaften begnügen sich nicht mehr, den Menschen zu studieren, sie wollen ihn auch umwandeln. In seiner Beschreibung der Mai-Unruhen nennt einer der interessantesten Kommentatoren als Ursache die pädagogischen Richtungen in Psychologie und Soziologie von Nanterre. Die Art der Vermittlung und des Unterrichts wechseln in der gesamten Gesellschaft, und es ist selbstverständlich, daß sich diese Entwicklung auch auf religiösem Gebiet auswirkt.

5. Die Gründe der genannten Entwicklung sind auch innerhalb der katechetischen Aufgabe zu finden. Das Suchen nach einem besseren Kontakt, der Wunsch, die Jugend und die Erwachsenen, die sich immer mehr vom Traditionellen entfernen, zu erreichen, zwingen zu Erfindung, zu neuen Wegen des Unterrichts und des Handelns. So greifen wir nach Mitteln, die uns zur Verfü-

gung stehen und die wir als die besten betrachten. Vielleicht geschieht dies manchmal etwas rasch, aber doch in der Überzeugung, daß sie unserer Aufgabe dienen, daß sie uns helfen, die Botschaft des Heiles den uns Anvertrauten zu verkünden. So drängt eine Welle die andere, aber es ist immer die gleiche Flut.

6. Wir spüren jedoch das Bedürfnis, uns damit auseinanderzusetzen. Die Diskussionen unter Katecheten geben Zeugnis davon. Die Mittel, die wir benützen, sind nicht immer so genau umschrieben und die Beweggründe unseres Handelns nicht immer so klar. Das Evangelium hat einen breiten Rücken, man kann mit ihm vieles rechtfertigen. Im Namen derselben »katechetischen Absicht« und der gleichen evangelischen Sendung kann man zu ganz verschiedenen Arten des Handelns kommen, die einander sogar entgegengesetzt sein können. Nicht an der Überzeugung fehlt es, auch nicht an den Mitteln, sondern an der Verbindung der beiden. Der Katechet ist überzeugt, daß es seine Aufgabe ist, die Frohe Botschaft zu verkünden, aber er weiß auch, daß es nicht genügt, die Worte der Verkündigung zu *haben*, man muß verstehen, sie dem heutigen Menschen nahezubringen. Andererseits weiß er auch, daß die verwendete Methode nicht den Glauben erzeugt, daß es nicht genügt, vom Lehrvortrag zum Gespräch, vom Abfragen zur nicht-direkten Methode, von ganzen Klassen zu kleinen Gruppen überzugehen, um seine Aufgabe zu erfüllen, selbst wenn es »besser klappt«.

Ist es wohl möglich, die gegenwärtige, pädagogische Umwälzung so zu klären, daß das, was wir tun, am besten unserem Ziel entspricht, welches in der Verkündigung des Evangeliums besteht?

Zwei Dinge scheinen uns dabei helfen zu können:

Die Instrumente, die wir benützen, richtig zu kennen und einzuordnen und uns zu fragen, in welchem Verhältnis sie zum Glauben stehen.

I. Die Modelle der katechetischen Tätigkeit

a) das Modell der aktiven Pädagogik

Man könnte ein Inventar erstellen. Als Hintergrund des Bildes fände sich der Beitrag der »aktiven Pädagogik«: induktive Methode und Betätigung, die Einführung des Konkreten in die Pädagogik. Lernen, nicht so sehr durch Worte als durch Tun. Von da aus ließen sich die vielfältigen Formen entwickeln, die die konkrete Erfahrung annehmen kann, je nach den verschiedenen Altersstufen, ihren Interessen und den verschiedenen Verständnismöglichkeiten. Zugänge zur Erkenntnis, und nicht nur zur Glaubenserkenntnis, sondern zum Glaubensleben. Daher die große Bedeutung, die dem verkündeten Wort und dem Zeugnis beigemessen wird. Kurz, das Vorgehen der aktiven Methode wurde in ein religiöses Modell aufgenommen. Denn in der Tat, das technische Instrument – Zeichnen, Studium von Dokumenten, Um-

fragen usw. – trägt den Zweck nicht in sich selbst, sondern steht in Funktion zum Rahmen, in Tätigkeit, ein bestimmtes Schema des Vorgehens, das wir Modell nennen.

Das erste Modell der katechetischen Erneuerung wurde zugleich von der neuen Schule und der theologischen, biblischen und liturgischen Erneuerung angeregt. Es bestand aus den folgenden Ausdrücken: Ausgangspunkt (oder Anknüpfungspunkt) im Konkreten (oder in der christlichen Erfahrung), Verkündigung des Wortes, Zeugnis, Betätigung. Es handelte sich also um das induktive Vorgehen, durch das die Kommunikation zwischen Katechet und Schüler verwirklicht wurde.

Dieses Modell hatte den Vorteil, in geeigneten Ausdrücken zu sagen, was die katechetische Tätigkeit war. Es verwandte spezifische Worte, die zugleich pädagogisch und religiös waren. So war man bei diesem Modell sicher, daß es der Pädagogik und dem christlichen Ziel Rechnung trug. Doch sehr bald machten sich die Grenzen dieses Modells bemerkbar. Vor allem auf Seiten des Schülers: man mußte sich fragen, was denn eigentlich diese christliche Erfahrung, die der Ausgangspunkt für die Entdeckung des Glaubens ist, für ihn sei.

b) Das Modell der »menschlichen Situationen«

Nachdem man auf das »Lebensmilieu« und auf das Fehlen eines ausdrücklichen christlichen Bezugs im ganzen kulturellen Bereich aufmerksam geworden war, ergab sich die Frage, wie weit eine auf das Individuum bezogene Katechese gültig sei. Das interindividuelle Zeugnis konnte nicht genügen, um die Lücke zu füllen. Von da an traten die Worte »Mentalität«, »Wert«, »Situation« in den katechetischen Wortschatz ein. Sehr schnell formten sie ein neues Modell der Katechese. Es ging nicht mehr um die induktive Kenntnis, sondern um eine Katechese, die als ein Weg verstanden wurde, der ohne ausdrücklichen Bezug zur christlichen Vorlage beginnen konnte: Eine Phase der Vor-Katechese ging der eigentlichen Katechese voraus. Dies alles geschah in einer pastoralen Perspektive: Die Katechese war ein Aspekt der Tätigkeit der Kirche, die sich bemüht, der Welt gegenwärtig zu sein und im Hinblick auf die Bekehrung das Wort zu verkünden. Es ging darum, die menschlichen Situationen zu vertiefen und zu den wahren Werten zu gelangen, die das Leben eines jeden einzelnen bestimmen. Im Grunde ging es darum, im katechetischen Akt selber den Vorgang der Inkarnation und der Bekehrung zu verwirklichen. Die Worte, die dieses Modell beschreiben, sind vor allem der Soziologie entnommen: Mentalität, Wert, Situation, Anthropologie, aber in einen katechetischen Rahmen gestellt: Vor-Katechese, Katechese, Bekehrung. Der eigentliche pädagogische Gesichtspunkt wurde dabei in den Hintergrund

gedrängt (was nicht unbedingt ein Gewinn ist). Bestimmt, im Grunde wurde nichts von früher aufgegeben, nur wurde alles in ein neues Handlungsschema hineingenommen. Doch manchmal wurde die Aufmerksamkeit zu sehr auf die Situation, den Wert gezogen, so daß man die einfachen pädagogischen Mittel über sah und somit das Abstrakte und Ideologische die Oberhand gewann in einer Katechese, die doch mehr denn je mitten im Leben sein wollte. Der Vortrag konnte so an Kohärenz gewinnen, aber er lief Gefahr zu vergessen, an wen er sich wendete: an Kinder und Jugendliche.

Im Grunde bestand immer noch eine gewisse Spannung zwischen einer Anzahl Perspektiven für die Erneuerung der Katechese und der konkreten Lebenslage der Schüler. Einerseits versuchte man, die Aufmerksamkeit auf die Mentalität, die Werte, die menschlichen Probleme zu lenken, nicht beim Unmittelbaren zu bleiben; anderseits waren die Kinder und Jugendlichen nicht immer fähig, den Zusammenhang all dessen mit dem Evangelium zu erfassen. Man blieb auf der Strecke stehen. Oder der Katechet ging allein vorwärts und seine Zuhörer kamen ihm nicht mehr nach. Wie können die wirklichen Möglichkeiten der Gruppe und die Dynamik einer vorwärtsdrängenden Betrachtung in Übereinstimmung gebracht werden?

c) Das Modell der »Gruppenarbeit«

Bei der Suche nach einer Antwort auf die zuletzt aufgeworfene Frage entstand ein drittes Modell, das von der Gruppenpsychologie ausgeht: das Suchen geht im Rhythmus der Gruppe vorwärts. Der pädagogische Akt ist nicht mehr eine äußere Tätigkeit, die vom Katecheten aufgezwungen wird. Es geht vielmehr um die gemeinsame Erfahrung einer bestimmten Gruppe, die, je nach ihren Möglichkeiten, ihrer Erfahrung, ihrem Überlebensvermögen entdeckt, was für sie die christliche Existenz ist. Es geht um das Leben einer bestimmten Gruppe, die selbst entdeckt, was sie erlebt und welchen Sinn sie dem Erlebten gibt.

Neue Worte bereichern den Wortschatz des Katecheten, diejenigen, die wir zu Beginn dieses Artikels aufgezählt haben. Aber auch neue Fragen tauchen auf. Denn dieses Modell aus der Pädagogik, die auf die Gruppe ausgerichtet ist, »centrée sur le groupe« gemäß dem Ausdruck von Rogers oder Pagès, ist nicht ein äußeres, starres, das sich ohne weiteres für jede und in jeder Situation anwenden läßt. Da es in die Mitte der Existenz – und auch der Kenntnis – die gelebte Gruppenbeziehung stellt, verpflichtet es zu einer ganz neuen Sicht des Lebens. Es kann deshalb keine Rede davon sein, daß man diese Methode benützt, um zu einem im voraus fest umschriebenen Erfolg zu gelangen. Es geht nicht darum sie anzuwenden, um das Wort oder das Zeug-

nis hineinzuschmuggeln. Alles hat in ihr Platz, aber zu dem Zeitpunkt und auf die Weise, wie es der Gruppe samt ihrem Leiter entspricht. Die Aufgabe des Leiters ist nicht mehr so ohne weiteres klar, sie muß neu umschrieben werden. Das, was er früher als selbstverständlich verkündete, erfährt nun auch Kritik. Und nicht nur, was er sagt, sondern auch, was und wer er ist, die Art der Beziehung, die er mit den einzelnen Gruppenmitgliedern pflegt. So versöhnen sich Kenntnis und Erfahrung, Leben des einzelnen und Leben der Gruppe, indem sie im Sieb der kritischen Bewertung ausgesondert oder angenommen werden – gemäß dem wahren Gruppeninteresse.

Und trotzdem tauchen viele Fragen auf. Die erste: Was geschieht mit der eigentlichen Glaubenslehre? Die anderen Modelle schienen die Glaubenssätze unantastbar zu bewahren. Es ging darum, das verständlich zu machen, was gegeben war, oder zu zeigen, wie der Glaube in die menschlichen Probleme, wie sie der Katechet erfaßte, eingreift. Er war es, der suchte und vorausging, auch wenn er sich dabei auf Fragen und Beispiele der Schüler stützte. Hier jedoch geht er *mit* der Gruppe vorwärts, und sein Weg kann kaum vorausgesehen werden. Es geht nicht mehr um eine intellektuelle Übung außerhalb der Gruppe, sondern darum, hier und jetzt zu leben und Rechenschaft abzulegen. Was aber wird aus dem Glaubensschatz, der im Geist eines jeden Katecheten lebendig bleiben muß und ihm als Wahrheitskriterium für seinen Unterricht dient? Zudem gibt es innerhalb der Gruppe große Unterschiede in bezug auf die Situation, die Erfahrung, das Alter, so daß die einzelnen Erfahrungen nicht unbedingt übereinstimmen.

Der Katechet kann nicht für die anderen, an ihrer Stelle, sagen, was der Glaube für sie sein wird. Weiter ist dieser Glaube nicht nur derjenige der betreffenden Menschen, er ist vielmehr durch eine Institution, eine Sprache verkörpert. Und die Distanz zwischen dem durch die Institution weitergegebenen Wort und der Erfahrung der Gruppe bleibt bestehen. Weit mehr, diese Distanz spielt die Rolle eines Motors im Leben der Gruppe, die versucht, diese Distanz zu verkürzen, um auf ihre Art und Weise die ihr gegebene Botschaft wieder auszudrücken.

Die gleichen Fragen finden sich auch in der profanen Pädagogik. Es gibt eine Spannung zwischen dem, was die kleine Gruppe erlebt und den Werten der Institution und der Gesellschaft, die durch die Erfahrung dieser Gruppe in Frage gestellt werden. Die »institutionelle Pädagogik« lenkt ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Institution und einen Menschentypus, den sie enthält, als auf den Austausch der Menschen in der kleinen Gruppe. So wirft denn das Modell, das der Gruppen-

psychologie entnommen ist, zwei Arten von Fragen auf; in religiöser Hinsicht: was die Glaubenserfahrung, in soziologischer Hinsicht: was das von der Pädagogik geprägte Bild des Menschen anbetrifft.

II. Die Analyse der katechetischen Modelle

Die aufgeworfenen Fragen stellen sich nicht nur für das letztgenannte Modell. Jedes Handlungsmodell wirft sie auf. Ein Modell ist ein Werkzeug, das erlaubt, die Wirklichkeit zu erfassen, die verschiedenen Elemente im Hinblick auf eine bestimmte Tätigkeit zu ordnen. Es gibt kein ideales, allumfassendes Modell. Die Wahl des einen zieht den Ausschluß der andern mit sich. Sicher, die Elemente, die in den einen waren, finden sich auch in den anderen wieder, soweit sie zur Wirklichkeit gehören; nur werden sie anders ausgerichtet. In jeder Katechese findet man verschiedene Menschen, Kommunikationsprozesse, Bezugnahmen auf den Glauben, auf die Kirche, auf die Erfahrung. Aber diese Elemente können verschieden aufeinander abgestimmt sein, was ein anderes Ergebnis zur Folge hat.

Es geht also darum, klarzustellen, was jedes Modell enthält, es zu analysieren, um zu entdecken, was in ihm enthalten ist in bezug auf das Bild des Menschen, der menschlichen Beziehungen, des Glaubens und des Christentums. Es ist ein Werkzeug; aber ein Werkzeug ist nicht neutral: es sagt in Werken, was der Mensch, die Gemeinschaft und, in unserm Fall, Gott und das christliche Volk ist.

So schlagen wir zwei Tabellen vor und überlassen es jedem einzelnen, sie zu kommentieren. Gewiß, diese Methode läuft Gefahr, allzusehr zu vereinfachen. Sie hat aber auch den Vorteil, die vorherrschenden Elemente klar anzugeben.

a) Die Tabelle I zeigt das Bild des Menschen, wie es jeder Pädagogik zugrunde liegt, das, was in der katholischen Tätigkeit die Ausführenden und die verschiedenen Elemente sind. Wir haben sechs Punkte gewählt: die Ausführenden der katechetischen Handlung, derjenige, der die Initiative hat, der Ausgangspunkt der Handlung, die Dynamik, die ihr zugrunde liegt, das erzielte Ergebnis und schließlich als besonderen Punkt: die Rolle des Dokumentes. Um den Unterschied hervorzuheben, haben wir noch eine Kolonne angeführt, die die klassische Pädagogik erwähnt, die oft wie eine archäologische Schicht allen neuen Bemühungen zugrunde liegt.

Es ist selbstverständlich, daß eine solche Tabelle nicht endgültig ist. Es bleibt jedem einzelnen überlassen, sie zu kritisieren, zu nuancieren oder sie zu ergänzen. Sie ist hier nur aufgeführt als Beispiel für eine Analyse eines pädagogischen Modells.

Vergleichs- punkte	Klassische Pädagogik	Neue Pädagogik	Menschl. Situationen	Gruppen- forschung
Ausführende	Der Lehrer und die Klasse	Der Pädagoge und die einzelnen	Die Gruppe in der Institution	Die Gruppe als solche
Initiative	Der Lehrer	Katechet Pädagoge	Katechet Pfarrer od. Prophet	Die Gruppe
Ausgangs- punkt der katech. Handlung	Die zu lernende Lektion	Das Konkrete	Die großen Lebens- probleme	Die Situation der Gruppe
Dynamik der Kommuni- kation	Die Pflicht, zu lernen	Das Interesse und die Induktion	Forschen und Entdecken	Dynamik der Beziehungen innerhalb der Gruppe
Das erzielte Ergebnis	Kenntnis der Materie	Inventar der Interessen- zentren	Die Bedeutung der gr. Fragen	Ausdruck des Lebens in der Gruppe
Rolle des Dokumentes	Auswendig lernen	Pädag. Material	Illustration	Vorschläge

Einige kurze Bemerkungen zu dieser Tabelle:

- Die einzelnen Personen stehen nicht in der gleichen Beziehung zueinander. Die Worte »Katechet« und »Schüler« haben in den verschiedenen Fällen nicht den gleichen Sinn. Die Art, wie der eine den andern sieht, ist verschieden, ebenso die Haltung der einzelnen. Von einer »lehrerhaften« Haltung geht man über zu einer demokratischen und einer nichtdirektiven Haltung, was den Katecheten betrifft und dementsprechend von der Abhängigkeit zur Autonomie, was den Schüler betrifft.
- Die Art der Gruppe ist verschieden. Man geht von der Gruppe aus, die den Lehrer zum Mittelpunkt hat, kommt dann zur Gruppe, die der äußeren Gesellschaft zugekehrt ist, um schließlich zu derjenigen zu gelangen, die ihre Aufmerksamkeit auf ihre gruppeneigenen Beziehungen lenkt. Die Gruppe ist, je nach ihrer Beziehung zu sich selbst, zu den anderen Gruppen und zu der ihr außenstehenden Wirklichkeit anders gelagert.
- Die Erfahrung bezeichnet nicht in jedem Fall das gleiche. Konkrete Erfahrung, Erfahrungen der großen Menschheitsfragen, Gruppenerfahrung, all diese Erfahrungen können zum Teil den gleichen Bereich betreffen, aber unter einem ganz andern Gesichtspunkt, und so- gleich ist die Beziehung Erfahrung – Kenntnis eine andere. Es gibt ein »Kommen und Gehen« von einem zum andern, aber die ihm zugrunde liegende Dynamik ist nicht von gleichem Rang: das Interesse oder die gelebte Beziehung... Im einen Fall besteht ein Bruch zwischen der Materie und dem Leben des Betroffenen: Objekt, Subjekt, Methode sind drei getrennte Elemente, von

außen miteinander durch das induktive Vorgehen verbunden. Im andern Fall strebt das Leben der Gruppe und ihr Ausdruck in den verschiedenen Aspekten der Kenntnis zur Einheit: objektiver und subjektiver Gesichtspunkt sind nicht trennbar, es geht um eine bestimmte objektive Wirklichkeit, die von einer bestimmten Gruppe hier und jetzt gelebt wird.

Die Paare Erfahrung-Kenntnis, Individuum-Gruppe, Erwachsener-Jugendlicher verstehen sich nicht in der gleichen Weise je nach dem Modell, je nach dem Platz, den sie im Gesamtbild des Modells einnehmen. Jede Pädagogik zeigt ein verschiedenes Bild des Menschen, der menschlichen Tätigkeit, der Gesellschaft.

b) Was uns betrifft, so können wir feststellen, daß jede Pädagogik auch ein »Bild im Vollzug« von der Kirche und dem christlichen Mysterium wiedergibt. Im Grunde genommen geschieht ja jede Aussage über die Kirche und das gelebte Christentum durch Ereignisse. Dies ist ein heikler Punkt. Denn das Christentum, im Gelebten, bildet eine Totalität. Alles hängt zusammen, von der Dreifaltigkeit bis zum einzelnen Verhalten im christlichen Leben. Aber diese Totalität wird nicht von allen auf die gleiche Art erfaßt. Jeder Gesichtspunkt hebt gewisse Aspekte ins Licht und läßt andere im Dunkel. Es genügt nicht mehr, sich mit einer intellektuellen Konstruktion zufriedenzugeben, die dieser Totalität Rechnung trägt, wie es die klassische Theologie tut – damit das Leben sich danach richtet. Die Bewegung ist umgekehrt, das Leben zeigt eine gewisse Art, das Christentum zu sehen, d. h. Gott, den Menschen, das Heil, die Kirche, die Welt. Auch diese Elemente fügen sich auf verschiedene Arten zusammen, je nach dem Gesichtspunkt, den Zugängen und der Erfahrung. Nichts ist traditioneller als das. Jede Epoche in der Geschichte ist dem Christentum auf verschiedene Weise begegnet. Das Bild von Christus zum Beispiel wechselt: Vom Pantokrator der griechischen Kirchenväter zum Jesus des hl. Franziskus und zum menschgewordenen Wort des XVII. Jahrhunderts.

So hebt auch jede Pädagogik einen andern Aspekt des christlichen Mysteriums hervor. Das Bild Gottes, der Kirche, des Glaubens, der christlichen Existenz wechselt je nach dem pädagogischen System. Dies zeigt die zweite Tabelle. Man darf aber in ihr nicht exklusive Formulierungen sehen, sondern vielmehr Schwerpunkte: aus verschiedenen Schlüssel-Elementen soll das Bild des ganzen Christentums entstehen.

Themen	Klassische Pädagogik	Neue Pädagogik	Menschliche Situationen	Gruppenforschung
Die Kirche	Magister	Die Gemeinschaft der Kinder Gottes	Missionarische Bewegung	»Wir«
Die Offenbarung	»Geheimnis« das man nicht verstehen kann	Frohbotschaft	Wort, das Sinn gibt	zu erprobende Wahrheit
Der Glaube	Übernatürliche Tugend	Persönliche Überzeugung	Bekehrung	Suchen
Gott	Geheimnis, das durch die Offenbarung erkannt wird	Der Vater in Dankbarkeit betrachtet	Das mit Christus geteilte Leben	Gegenwart des Geistes

Einige Bemerkungen:

– Selbstverständlich besteht keine so klare Trennung zwischen den einzelnen Bildern. Eine nähere Analyse wäre aber von Nutzen für die Erkenntnis, was unser Tun enthält und wie weit die Pädagogik dem Christentum hilft. Ist sie im Grunde ein Werkzeug, das zum Ziel hat, Menschen zu einer Gruppe zusammenzufügen und die Macht der Gruppe als solcher zu stärken? Oder will sie im Gegenteil freie Menschen heranbilden, die sich das zu eigen machen, was die christliche Tradition ihnen überbringt und es auf ihre Weise, hier und jetzt, lebendig werden lassen?

– Man könnte eine Analyse aller verschiedenen in dieser Tabelle aufgeführten Punkte durchführen. Jedesmal hätten wir die gleichen Elemente vor uns. Das Christentum wird immer Gott sein, Christus, die Kirche, die Sakramente, das christliche Leben. Aber das Gesamtbild ändert sich. Die Schwerpunkte verschieben sich. Dies annehmen heißt den Pluralismus in der Kirche und in der Pädagogik annehmen. In dieser Hinsicht ist die Katechese ein lebendigmachendes Element in der Kirche: Welche Art von Christen entsteht aus dem, was wir tun?

– Auch die religiöse Sprache ändert sich. Wenn man auf die letzten 20 Jahre zurückblickt, erkennt man die Evolution in dieser Hinsicht. So wird die Pädagogik zum Ort, wo sich nicht nur das christliche Leben erneuert, sondern wo sich auch die Glaubenssprache bildet, wo sich das christliche Geheimnis in hergebrachten und neuen Worten ausdrückt, durch die die christliche Gruppe das Heil verkündet, das sie in sich trägt.

Wir haben oft das Gefühl, unsere katechetische Tätigkeit gehe fast blind vorwärts, unter dem Druck der Umstände, der Bedürfnisse, der Jugend usw... Wir

gehen von einer Alternative zur andern: einmal legen wir das Hauptgewicht auf den Inhalt, dann wieder auf das »Wie«. Wir brauchen Überzeugung, sagt der eine; wir brauchen Werkzeuge, sagt der andere.

»Beides«, würden wir sagen. Aber *wie* beides festhalten? Es scheint uns, eine Analyse der Modelle, wie wir sie oben vorgeschlagen haben, könne uns dabei helfen. Sie ist wie eine doppelte Lesart – vom anthropologischen und vom religiösen Standpunkt aus – unserer katechetischen Tätigkeit. Sie erlaubt, die Kohärenz dieser Tätigkeit zu erfassen. Denn nirgends, auch nicht in der Pädagogik, ist es gut, den neuen Wein in alte Schläuche zu füllen. Es geht doch um weit mehr als nur zu entdecken, was Erfolg bringt. Das Suchen neuer Instrumente ist auch das Suchen nach einem neuen Zusammenhalt dessen, was man sagt und dessen, was man ist in seiner ganzen Tragweite. »Werkzeuge« und »Sprache«, »Überzeugung« und »Tätigkeit« bedingen sich gegenseitig. Und so besteht eine gewisse Aussicht, daß das, was die katechetische Bewegung erlebt, nicht ein Abweg ist, sondern das Vorwärtsdrängen des lebendigen Gottesvolkes, das versucht, immer besser das auszudrücken und zu leben, was es erhalten hat. –

Eva Firkel

Psychologische Grundlagen christlicher Reifung

Im folgenden soll – entsprechend dem nachkonziliären Interesse der Kirche am Laien als erwachsenem Menschen – vom Gläubigen im Alter der personalen Reife gesprochen werden. Wie läßt sich aber der Erwachsene bestimmen? Bisher gibt es nur wenige markant unterscheidbare Perioden des Erwachsenenalters. Gerade dieses selbst wird in allen einschlägigen Untersuchungen übersprungen. Zwischen der Kinder- und Jugendpsychologie auf der einen und der Alterspsychologie auf der anderen Seite liegt Niemandsland. Der Begriff des Erwachsenen umfaßt mehrere getrennt zu denkende Elemente. Die körperliche Reife ist abgeschlossen. Aber wie steht es mit der geistigen? Diese kennt keinen Abschluß, im Gegenteil, sie scheint ein Prozeß zu sein, der nicht nur vor-, sondern auch zurückflutet. Beim rasanten Fortschritt der Naturwissenschaften bleiben die meisten Erwachsenen »auf der Strecke«. Zur geistigen Vollreife gelangen überhaupt nicht alle Menschen. Etwas anderes ist die soziale Reife. Das wäre die Fähigkeit, sich einer gegebenen Gesellschaftsordnung einzupassen und in ihr zwischen Freiheit und Notwendigkeit den Ausgleich zu finden.

Personale Reife

Was wäre unter christlicher Reife zu verstehen? Wohl doch die Fähigkeit, abgesehen von der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche, in innerer Kommunikation mit Christus zu stehen und die mitmenschlichen Kontakte im Sinne des Evangeliums zu gestalten. Jedenfalls hängt sie weitgehend mit der allgemeinen personalen Reife zusammen. Diese zeigt sich als innere Ausgewogenheit und gut gelungenes Ineinanderwirken der einzelnen psychischen Funktionen. Sehr wesentlich gehört dazu ein befriedigender Umgang mit Affekten und Emotionen. Zunächst einmal muß man sie erkennen und lernen, sie unter Kontrolle zu halten. Die Tiefenpsychologie demonstriert, welche Bedeutung im negativen, aber auch im positiven Sinne die Affekte beim Aufbau der Persönlichkeit haben. Unerkannte und daher unbenannte, unter starker Gefühlsbeteiligung hergehende Erlebnisse können destruktiv wirken, wenn sie Angst produzieren. Leidensdruck kommt nicht selten von falschen religiösen Zielsetzungen und von der menschlichen Natur zuwiderlaufenden sittlichen Postulaten. Unter diesem (oft unbewußt bleibenden!) Druck erfährt

der Gläubige seelische Einengung. Anders ausgedrückt: die personale Reifung wird nur unvollkommen erreicht.

Verbinderte Reife

Wir haben – heute mehr denn je – immer wieder Gelegenheit, zu beobachten, wie Menschen, die jahrzehntelang anscheinend »unerschütterlich« innerhalb der christlichen Tradition gelebt hatten, binnen kurzer Zeit diese »Persona« (künstlicher Funktionskomplex, der die Beziehungen zum äußeren Ich regelt) fallen gelassen und ein ganz anderes Ich aufgedeckt haben. Diesen Menschen darf man keine massiven Vorwürfe machen. Bei der Heranbildung zum Christen hat das System der theologischen Disziplinen im Mittelpunkt gestanden. Erst seit einiger Zeit ist man sich bewußt, daß Erziehung und Persönlichkeitsbildung ohne eine anthropologische Grundkomponente ihr Ziel, den Menschen in Christus umzubilden, nicht erreichen kann.

Vor der Ära der modernen Psychologie gab es vor allem zwei Hindernisse, die ein religiöses Ausreifen der Gläubigen in Frage stellen konnten: Einmal wurde die bewußt eingesetzten Möglichkeiten des Intellektes im Hinblick auf die Charakterformung überschätzt und die dynamische Gegensatzstruktur der Psyche (etwa bewußt-unbewußt, geistig-vital) wurde nicht richtig ins Kalkül einbezogen. Ferner war besonders in den konfessionell gebundenen Erziehungsstätten kaum ins Programm aufgenommen, daß die Zöglinge religiös und sittlich bis zu einer selbständig verantwortungsbewußten Lebensführung gebracht werden müßten. Das erscheint mir besonders erwähnenswert und bedarf jetzt einer Erläuterung.

Zum besseren Verständnis psychischer Entwicklung und Dynamik sei das Bild übereinander gelagerter Schichten gebraucht. Das wäre eine stufenartige Schichtung. Um menschlich auszureifen, muß man von einer Stufe zur anderen gelangen. Von den unteren Stufen, welche Klein- und Spielkind erreichen, wird oft gesprochen. Sie sollen hier aber nicht beschrieben werden. Die Erziehung geht weiter, das Kind wächst heran. Durch Gebote und Verbote erhalten Antriebe, Bestrebungen und Wünsche eine Beschränkung. Das Kind lernt, sich anzupassen. Es weiß, was seine Umwelt wünscht, und wird allmählich, wenn es »gut funktionieren« soll, ein umweltgelenktes und umweltbezogenes Fühlen und Denken herausstellen. So hat sich in der Schul- und Lernzeit ein Bewußtsein ausgebildet, das auf die Anregungen der Umwelt oder des umgebenden Kollektivs zu antworten versteht. Durch ständige Hinweise und Ermahnungen hat sich der Jugendliche Verhaltensweisen angeeignet, die er zur Anpassung an die (ihn umgebende) Sozietät und den dort geltenden Sittenkodex braucht. Für die Charakter- und Gewissensbildung ist diese Phase

wohl von ausschlaggebender Bedeutung. Wird sie umgangen oder übersprungen, leidet die Persönlichkeitsentwicklung Schaden.

Unvollkommene Reifung: Der Man-Sager

Bis vor noch nicht allzu langer Zeit galt in den meisten Schulen und Internaten die »Charakterbildung« an diesem Punkte für abgeschlossen. Es war gang und gäbe, sich aus Opportunismus weit frömler zu zeigen, als man tieferinnerlich gewesen ist. So hat man zwangsweise ein kollektives Ich-Ideal übernommen, das zu groß geschnitten war. Daraus ergab sich die Unterdrückung von Wünschen und Bedürfnissen, die auf Ablehnung gestoßen wären. Nicht bewältigte sittliche und religiöse Forderungen fallen so dem Unbewußten anheim und bilden einen Sprengstoff, der nur auf eine Gelegenheit zum Explodieren wartet. Drill- und Schablonencharakter ist zu keiner selbständigen Bewährung fähig. Fixierung auf dieser Stufe des kollektiven Bewußtseins bedeutet, sich mit den Gewohnheiten, Konventionen, Vorschriften und Gesetzen der Umwelt zu identifizieren, ohne sich in *eigener geistiger* Anstrengung damit auseinanderzusetzen zu haben. Ändert sich die Umwelt, ändert sich auch »der Charakter«.

Zur personalen Reifung gehört unbedingt das Heraustreten aus der »Jedermannswelt«, mag diese auch anerkannte Ideale haben. Die kollektiven Idealvorstellungen *müssen* beim jungen Menschen erst einmal zerfallen – sonst bleibt er rettungslos infantil! – Ohne inneren Kampf gibt es keinen Durchbruch zur selbständig urteilenden Persönlichkeit. Autoritär gerichtete Erziehung, die jeden Widerspruch gewaltsam unterdrückt, verhindert die Entwicklung zum reifen Menschen. Wer nicht fragen und zweifeln, sich niemals blamieren, geschweige denn schuldig werden darf, wird kaum je dazu fähig werden, sich persönlich für die Wahrheit des Glaubens und das sittlich Gute einzusetzen. Mit dem »Musterschüler« wird die Reifung zum Menschen und Christen geradezu verhindert!

In bewußtem Ringen – und nicht in glatter Fügbarkeit! – muß allmählich eine Synthese zwischen den kollektiven Forderungen und den persönlichen Streben und Neigungen gefunden werden. Es ist sehr verständlich, daß Gläubige, vor allem Klosterangehörige, die plötzlich die Freiheit schmecken, pubertären Aufstand inszenieren. Es ist dringend erforderlich, daß wir Christen die Menschen zur rechten Zeit in die Freiheit und in die Eigenverantwortung einüben.

Kollektiv-verhaftete Menschen sind nicht geeignet, anderen zur menschlichen Reife zu verhelfen. Nur der innerlich freie Pädagoge kann das. Wenn auch nur wenige die Integration aller seelischen Kräfte zur ganz harmonischen Einheit erreichen werden, muß aber doch ein gefestigtes Ichbewußtsein erstrebt werden, ein Ichbewußtsein, das zur freiwilligen Aufgabe

seines Eigensinnes und Widerstandes bereit ist, wenn diese wichtigen Lebenszielen hinderlich sind. Die Überwindung der inneren Widersprüche und das Fruchtbarmachen der Spannung zwischen seelischen Gegensätzen wird in der christlichen Lebenskunde bisher noch zu wenig gelehrt, weil man den natürlichen Dynamismen, die dabei erkannt und beherrscht werden sollten, zu mißtrauisch gegenübergestanden ist.

Seelische Grundausrichtungen

Die Tiefenpsychologie ist in ihrer Entwicklung, sei es in den personalistischen (Caruso), daseinsanalytischen (Binswanger, Herzog-Dürck) oder amerikanischen (Erikson, Bühler, Fromm, Horney, Sullivan) Schulen, dazu gekommen, die Ich-Entwicklung in den Vordergrund zu stellen. Selbst wo man noch am biologischen Grundschema festhält (Erikson), stößt man doch über den Weg der psychosozialen Bestimmungen in die Welt der transsubjektiven Werte wie Liebe, Glaube, Wahrheit, Recht und Ordnung vor. Die tiefenpsychologischen Nachfolgeschulen haben wichtige Beiträge zum Verständnis des gesunden Seelenlebens anzubieten. So kann man vier Grundausrichtungen des Strebens nennen, die bedeutsam und bei allen Menschen in individuell verschiedenem Grade vorhanden und wirksam sind. Man muß darauf achten, daß auch der Gläubige dieses Fundament richtig baut. Sonst wird sich sein religiöses Konzept im Hier und Heute nicht verwirklichen lassen. Ohne auf die Entstehung dieser seelischen Ausrichtungen entwicklungspsychologisch eingehen zu können, seien sie wie folgt beschrieben: Da sind zunächst die gegensätzlichen Tendenzen, in einem Team oder einer Gruppe oder in der Arbeitsgemeinschaft gut aufgenommen und als einfügsam und nützlich im Interesse dieser Gruppe angesehen zu werden. Daneben steht der andere Wunsch, ganz »ich selbst« sein zu dürfen. Zwischen diesen Wünschen wird es eine dauernd bewegte Spannung geben. Der gesunde Mensch kann sich immer richtig ausbalancieren. Er wird sich anderen in der erwarteten Weise anzupassen vermögen und doch Gelegenheit finden, seine speziellen Neigungen ins Spiel zu bringen. Krankhaft ist es, sich nicht nur anzupassen, wie es notwendig ist, sondern einzupassen, bis man die Eigenimpulse völlig tötet. Sehr oft »fallen« diese Impulse dann »dem Unbewußten anheim« und reichern sich mit einer Dynamik an, die an ganz anderer Stelle als Feindseligkeit in Erscheinung tritt. Ebenso wenig kann jemand als gesellschaftsfähiger, reifer Mensch bezeichnet werden, der nur seinen eigenen Willen gelten läßt und das Einvernehmen jeder Gruppe durch Eigeninteressen (am falschen Platze) stört. Mit der Zeit wird das ein gemiedener, unfreiwillig einsamer Sonderling werden. Es gibt die fruchtbare Eigenständigkeit. Sie bringt das hervor, was auch anderen nützt. Dagegen steht die sterile Eigenbrötlei.

Zwei andere Grundausrichtungen sollen auch in der rechten Weise miteinander korrespondieren: Der inneren Ordnung zu folgen und das rechte Maß der Bedürfnisbefriedigung zu finden. Wenn der Christ darauf eingeübt ist, auf die »Stimme« der inneren Ordnung zu hören, so weiß er den lebenserhaltenden Wert des Gebetes richtig zu schätzen. Das lebendige persönliche Gebet sagt ihm genau, daß es auch Buße geben und daß man Versagungen ertragen lernen muß, ohne sich zu verkrampfen und zu verbiegen. Die Versagungen beziehen sich meist auf die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung. Bedürfnisse sind, sich durchzusetzen, zu »haben« und zu halten und dem vitalen bzw. sexuellen Drängen freien Lauf zu lassen. Nach langer Zeit falscher Drosselung der Grundbedürfnisse in der christlichen Lebenspraxis neigt man heute zu sehr dazu, das Heil allein vom Ausleben der Bedürfnisse zu erwarten. Nun, das wird sich mit der Zeit wieder einpendeln. Ohne Einübung in die Bedürfnis-Beherrschung gibt es kein menschenwürdiges Leben. Wenn man nur aus der täglichen Hetze auszusteigen lernt und angeleitet wird, in sich selbst wichtiges Leben zu entdecken, dann »vernimmt« man von dorthier die Weisungen, was zu tun bzw. zu lassen ist. Kurz, die vier beschriebenen Grundausrichtungen, die in der Fachsprache selbstbeschränkende Anpassung, schöpferische Expansion, Gesetz der inneren Ordnung und Bedürfnisbefriedigung heißen, sollten, wenn auch verschieden stark, zum Zuge kommen, wenn ein Leben als glücklich angesehen werden darf.

Das geglückte Leben

Margarethe wurde erst mit ungefähr 50 Jahren Katechetin. Der Vater, aus ärmsten Verhältnissen stammend, brachte es in einem Großbetrieb zum Magazinhalter. Früher war er landwirtschaftlicher Arbeiter gewesen, konnte die schwere Arbeit aber nicht durchhalten. Die Mutter, Bauerntochter, hatte »den Hungerleider« gegen den Willen ihrer Eltern geheiratet. Margarethe, die zweite von fünf Geschwistern, hatte das Glück, eine liebevolle, innerlich freie, geradezu weise Mutter zu haben. Sie war ihr in allem Vorbild. Schon in ihrem 4. Lebensjahr erfuhr Margarethe, daß man nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte habe. Das Gefühl für die Würde des Menschen hatte sie daher von kleinauf. Margarethe liebte das durch die Bemühungen der Mutter – trotz der Engherzigkeit des Vaters – gute Zuhause. Aber sie wollte aus der Enge heraus, sie wollte lernen. Es war ihr klar, daß sie eines Tages weggehen müsse. Sonst hätte sie den väterlichen Druck nicht ertragen. Dank der Mutter hatte sie Verständnis für den Vater, obwohl sie ihm nicht folgen konnte. Sie stand es durch, als er absolut dagegen war, daß sie in die Stadt zu einer Verwandten ging. Dort verdiente sie erst als Verkäuferin gut, erwarb zugleich in einer Abendschule

das Reifezeugnis. In dieser Schule hatte sie auch ihren zukünftigen Mann kennengelernt. Ihr wieder war es zu verdanken, daß er durchhielt und wirklich Gymnasialprofessor geworden ist. Sie heiratete, ohne zum Abschluß für den Lehrberuf zu kommen. Kurz nach der Eheschließung lernte sie einen jungen Mann kennen, der lange nicht so schwierig war wie der eigene Ehemann und ihr »mehr« geboten hätte an äußeren Gütern. Aber sie blieb der übernommenen Verpflichtung treu. Sie hielt zum Gatten und hat zu seiner menschlichen Reifung viel, sehr viel beigetragen. Die Ehe wurde nach Jahren harmonisch, die Kinder wuchsen heran, und schließlich konnte Margarethe ihren Traum Wirklichkeit werden lassen: sie schloß ab als Katechetin und kam auch in die Praxis hinein, und zwar gleich an Berufsschulen. Es läßt sich denken, daß eine solche Religionslehrerin fruchtbar gearbeitet hat.

Entscheidend war in Margarethes Leben die ungewöhnlich reife Mutter. Unter ihrer liebevollen Führung gelangen Einordnung und Entfaltung. Zeit Lebens war Margarethe imstande, ihrer »inneren Ordnung« gemäß im Konflikt zu entscheiden und so »das Gute« durchzusetzen. Sogar dem Gatten hatte sie zum inneren Durchbruch verholfen, durch Einfühlung und sehr, sehr viel Geduld. Margarethe hatte immer das Ziel der Selbstverwirklichung im Helfen gesehen. Das Beispiel der Mutter hatte sicher bewirkt, daß sie, eigentlich ohne viel darüber nachzudenken, immer danach Ausschau gehalten hatte. Ihre innere Biegsamkeit und ihr Anpassungsvermögen halfen ihr auch in aussichtslosen Lagen weiter. Bedürfnisbefriedigung im üblichen Sinne, d. h. Vergnügen, Reichtum, Sozialprestige (!) ist für sie immer unwichtig gewesen. Sie hat sich zeitlebens mit bescheidenen Verhältnissen begnügt. Margarethes Frömmigkeit ging stets »mit ihr«, war ungekünstelt, innerlich verankert und hatte nichts von der hektischen Betriebsamkeit der forciert »Welt-offenen«, die um jeden Preis up to date sein wollen. Margarethe weiß Anpassung mit Eigeninitiative zu verbinden und stellt bei Aufrechterhaltung der inneren Ordnung (keine übertriebenen Bedürfnisse stören das Gleichgewicht) einen Menschen individuell geprägter, gesunder Struktur dar.

Einseitige Bedürfnisbefriedigung

Anders bei Paul, 40 Jahre alt. Seit Jahren leidet er an zunehmender Nervosität und Schlaflosigkeit. Als Diplomkaufmann hat er in einem renommierten Unternehmen eine Stellung im Range eines Abteilungsleiters inne. Seine Arbeit macht ihm Freude, er wird von der Leitung des Hauses als unersetzliche Arbeitskraft geschätzt. Sein Familienleben ist »geordnet«, wie man so sagt. Die Gattin ist eine gute Hausfrau, zwei Kinder wachsen heran. Wirtschaftliche Sorgen kennt Paul nicht, genauer gesagt,

nicht mehr, seit er im Berufsleben steht. Um so trauriger war seine Kindheit gewesen. Als uneheliches Kind einer schwer arbeitenden und verbitterten Mutter hatte er kaum kindliche Freuden gekannt. Von früh an hatte ihn die Mutter in ihre Sorgen eingeweiht. Unbeschwertes Zusammensein mit Spielkameraden hatte er niemals gekannt. Groß geschrieben war das Wort Geld. So wünschte er schon als Kind nur eines: einmal genug Geld zu haben. Er lernte und entbehrte, entbehrte und stieg auf. Die Studien waren vollendet. Eine erfolgreiche Laufbahn stand ihm offen. Die Familiengründung diente im Grunde genommen dazu, daß er ungestört Geld verdienen konnte. So heiratete er ein Nachbarskind, für das er, nach abgeschlossenem Studium und glänzend begabt, genug »Anwert« hatte. Paul glaubte, Else zugehen zu sein, sie zu lieben. Aber konnte er das überhaupt? Jedenfalls langweilte sie ihn bald mit ihrer Kleinbürgerlichkeit. Gemeinsame Interessen hatten sie nicht. Paul kehrte nach den ersten Versuchen, der Familie zu leben – zwei Kinder waren bald hintereinander geboren worden – wieder zu seiner Arbeit zurück. Er war extrem auf die Befriedigung seines Ehrgeizes konzentriert. Etwas anderes hatte ihm seine lebensenttäuschte Mutter nicht mitgegeben. Nahezu zwanghaft war nur das eine Streben ausgebildet. Es bedurfte einer jahrelang währenden Umsinnung, um Paul für echte Werte zu öffnen. So wurde ihm eines Tages klar, wie stark er Frau und Kinder vernachlässigt hatte. Dank Pauls Zuwendung zu seiner Frau konnte sie sogar aus ihrer hausmütterlichen Enge herausgeholt und zu karitativer Arbeit herangezogen werden. Ohne Paul nennenswert zu »verinnerlichen«, er blieb intellektualistisch befangen, konnten seine organisatorischen und wirtschaftswissenschaftlichen Kenntnisse in der Gemeinde verwertet werden, nachdem es ihm klar geworden war, was die Pfarrgemeinde bedeutete. Von einer Christusbeziehung konnte bei ihm vorläufig keine Rede sein. Aber warum soll er seine Fähigkeiten nicht in den Dienst der Mitmenschen stellen, wenn er es selbst zu tun wünscht? So ist sein Mittun in der Gemeinde wohl legitim. Dennoch sollte man die Wirklichkeit nicht verfälschen und eingedenk sein, daß es Paul zu einer personalen Beziehung zu Christus noch nicht gebracht hat. Hoffen wir, daß ihm eines Tages der innere Zusammenhalt der Gemeinde, die heilige Eucharistie, noch aufgehen wird.

Margarethe hat die Herzen ihrer Mitmenschen gewonnen und wurde als ausgeglichene Persönlichkeit geschätzt. Paul ist weiter so kontaktfähig geblieben. Es kannten ihn nur die Mitglieder des Pfarrbeirates, weil er mit ihnen zu beraten hatte. Man war froh, daß er in der Pfarre wirtschaftlich denken half. Aber er trat als Mensch für seine Umgebung nicht hervor.

Eine depressive Neurose oder übermäßige Anpassung

Instruktiv ist auch der Fall von Schwester Veronika. Sie ist nun Mittfünfzigerin, war immer kränzlich und fast pausenlos in ärztlicher Behandlung, ohne daß sie jemals schwer krank und arbeitsunfähig gewesen wäre. Sie gehört zu »den Stillen im Lande«. In der Klostersgemeinschaft trat sie wenig hervor. Ihre Kränklichkeit fiel den meisten kaum auf. Darum werden auch nur wenige erstaunt feststellen können, daß sie seit etwa einem Jahr auffallend beschwerdefrei ist.

Schwester Veronika ist das jüngste Kind einer Bauernfamilie. Immer war sie zart und schwächlich. Die Mutter, eine robuste und tatkräftige Frau, war offenbar nicht erfreut über den Nachkömmling. Der Gatte hatte auf den Hof geheiratet und wurde, vor allem solange die Eltern der Frau noch lebten, nicht viel höher als ein Knecht eingeschätzt. Schwester Veronika hing an ihrem Vater, war sie ihm doch auch in der Wesensart nachgeraten. Er war ein stiller, etwas hintersinniger Mann von schlichter Frömmigkeit, der sich im Glauben geborgen wußte. Seine Tochter wich der Mutter aus, wo sie konnte, und war nur bestrebt, alles recht zu machen, was man von ihr verlangte. Es war erstaunlich, daß man ihr mit 14 Jahren so etwas wie eine Ausbildung zukommen ließ. Sie wurde in die von geistlichen Schwestern geführte Nähschule geschickt. Dort hatte man das fügsame, anstellige Kind bald liebgewonnen. Kein Wunder, daß man sie für das Klosterleben zu gewinnen suchte und daß diese Werbungen bei Veronika auf fruchtbaren Boden fielen.

Die Mutter wollte erst die gute Arbeitskraft nicht verlieren. Da der älteste Sohn aber eine tüchtige Frau auf den Hof brachte und auch sonst genug arbeitende Hände da waren, entsprach man schließlich ihrem Wunsch. Mit 16 Jahren verließ Veronika das Elternhaus und ging zu den Schwestern.

Veronikas »Demut« fand im Kloster Anklang. Man konnte sie überall einteilen. Nirgends gab es Klagen über sie. Schwester Veronika hatte gewiß niemals Überlegungen angestellt, ob sie »die Berufung« zum Klosterleben habe. Zu fragen, ob sie sich glücklich fühlte, ist ihr bestimmt auch niemals in den Sinn gekommen. Was sollte ihr, die so still und bescheiden zu Hause gelebt hatte, im Kloster wohl fehlen? Selbst wenn die Mutter weniger selbstzufrieden gewesen wäre, hätte sie ihr kaum übertrieben viel Zärtlichkeit geschenkt.

Die Oberen waren verwundert, daß Veronika mit der Zeit dahinkränkeltete, obwohl sie bei weitem nicht so viel arbeitete wie zu Hause und ein viel geregelteres Leben führte. Für ihre Bedürfnisse war gesorgt. Dennoch machte sie einen bedrückten, wenig glücklichen Eindruck. Eines Tages geriet sie an einen Arzt, der sich in »seelischen Belangen« auskannte und es wäh-

rend der länger dauernden physischen Behandlung verstanden hatte, mit ihr ins Gespräch zu kommen. Ohne daß sie es merkte, erhielt er allmählich eine ziemlich lückenlose Lebensgeschichte und erfuhr, was sie insgeheim bewegte. Sie hatte sich zweifellos seelisch ganz einseitig entwickelt. Um den vorhin erwähnten Terminus zu gebrauchen: sie war ganz selbstbeschränkende Anpassung. Alle anderen seelischen Ausrichtungen waren zu kurz gekommen. Dem Arzt war aufgefallen, daß Schwester Veronika eine Zeit gehabt hatte, in der sie beschwerdefrei gewesen war, obwohl damals mehr auf ihr gelastet hatte als während ihres ganzen Klosterlebens. Sie hatte vertretungsweise die Küche geführt. Sonst war sie bisweilen Küchenhilfe gewesen. Als die Schwester zurückkam, der sonst die Leitung der Küche oblag, wurde sie wieder einmal in die Nähstube versetzt. Dort wurde sie bald krank und brauchte sogar einige Wochen Schonung. Die Oberin war der Überzeugung, daß die Erkrankung auf die zu starke Beanspruchung von Schwester Veronika in der Küche zurückzuführen sei. Nach ihrer Genesung wurde sie wie bisher überall »zum Einspringen« verwendet und fiel damit in die mausgraue Anonymität zurück.

Schwester Veronika war, wie sich herausstellte, ein Kochgenie. Auch die Organisation einer Großküche lag ihr gut. Wie oft hatten es ihr bei Festmahlen die Verantwortlichen überlassen, durch eine besondere Würze und eine letzte Beigabe das Tüpfelchen auf das i zu setzen und so ein Meisterwerk der Kochkunst zu vollenden! Niemandem wäre es jedoch eingefallen, deswegen Schwester Veronika zu loben. Freilich hatten ihr die Küchengewaltigen nach gewonnener Schlacht aufatmend zugenickt. Aber das war alles geblieben. Den offiziellen Dank hoher Herrschaften steckten andere ein. Schwester Veronikas schöpferische Möglichkeiten sind nur sehr selten zum Zuge gekommen. Das Nähen war ihr »von Natur aus« verhaßt. Trotzdem hatte sie sich widerstandslos überall hinschicken lassen, wo man ihrer bedurft hatte.

Schwester Veronika hatte es zu keiner harmonischen seelischen Entfaltung gebracht. Die extrem einseitige Bevorzugung einer einzigen Grundausrichtung kann geradezu zur inneren Zerstörung führen. An dauernder innerer Unruhe hätte Veronika merken können, daß etwas »nicht stimmt«. Aber ihr Gewissen war nicht dahin gebildet worden, auf die Verbiegungen der Natur zu achten. Es »meldet« sich ja mit Unruhe und innerer Verwirrung. Diese Anzeichen verstand Schwester Veronika nicht zu deuten. Sie hatte immer wieder nach dem Fehler gesucht. War sie zu wenig gehorsam gewesen, zu unbescheiden? Hatte sie schlecht gebetet? Vierzig Jahre lang hatte sie die Natur unterdrückt und sich niemals offen mit ihren Neigungen auseinandergesetzt. Der innere Konflikt hatte freilich nicht aufgearbeitet werden kön-

nen, weil er unbewußt geblieben war. Konflikte gehören zum Leben. Es gibt sie immer. Verhängnisvoll sind nur die, welche unerkannt bleiben. Eine weniger nachgiebige Natur wäre aufässig und aggressiv geworden, eine kompliziertere, in sich selbst verfangene hätte sich für immer abgekapselt. Schwester Veronika hatte nur die Ausdrucksmöglichkeit der Depression und körperlicher Krankheitszeichen. Bei vielen Gläubigen »funktioniert« das religiöse Leben so lange, wie man sich an die von außen übernommenen Normen zu halten vermag. Veronika war anerzogen worden, pünktlich all ihren Pflichten nachzukommen, sei es Arbeit oder Gebet. Dieser »Automatismus« sprang immer ein, vierzig Jahre lang. Aber Religiosität des Erwachsenen kommt mit dem von außen adressierten Gehorsam nicht aus. Wir müssen zugeben, daß sich gerade religiöse Erziehung oft mit solchen Dressaten zufriedengegeben hat. Kein Wunder, da die auf diese Weise gesetzten »Werke« oft imponierend gewesen sind. Wahrscheinlich jedoch sind Menschen dabei – auch seelisch – mehr ausgebeutet worden, als man sich eingestehen mag. Diese »Werke« kommen heute aber auch ohne christlichen Beitrag zustande. Wir müssen hier wirklich klar sehen. Was Sache der Christen sein muß, ist Heranbildung von Menschen, die Verantwortung tragen, einen klaren Blick für Recht und Unrecht mitbringen und mitmenschlich zu sein vermögen – in allen Lebenslagen. Die Bewußtseinsdifferenzierung ist weit vorangeschritten, der technische Sachverstand vollbringt bewundernswerte Denkleistungen. Es geht einfach nicht an, daß wir uns mit kindlichen Gewissen begnügen, seien sie nun gefügig oder sperrig. Auch hier muß die adäquate menschliche Leistung gesetzt werden.

Wie soll sich ein einfacher Mensch wie Schwester Veronika ohne Hilfe verstehen lernen? Bei der bisher üblichen asketischen Akzentuierung kann man kaum innerlich freie Menschen erwarten, die ihrem Kalenderalter entsprechend sich selbst, ihre Beziehung zum Menschen und ihre Hinwendung zu Gott richtig einzuschätzen vermögen. Die Gnade bewirkt im luftleeren Raume gar nichts. Sie wird die Natur überhöhen und vollenden, wo man weiß, was Natur ist und wo man sich ihr – stellt. »Vertraut machen« heißt es in dem berühmten Märchen »Der kleine Prinz« von Antoine de Saint-Exupéry. Man muß die Christen lehren, sich mit sich selbst vertraut zu machen, um vertraut zu werden mit den Menschen überhaupt. Wie das geschehen könnte, steht auf einem anderen Blatt und kann hier zum Schluß nur angedeutet werden.

Um Schwester Veronikas Geschichte zu vollenden: Es gelang dem Arzt, die Oberen davon zu überzeugen, daß ein Mensch dem Ganzen am besten diene, wenn er seinen Neigungen folgen dürfe, daß auch ein unscheinbares Glied der Gemeinschaft etwas ganz Persönliches habe,

das gepflegt zu werden verdiene, daß ein jeder Anerkennung und fühlbare Liebe brauche. Schwester Veronika fand nach vierzig Jahren menschliche und berufliche Erfüllung. Sie bekam die Küchenleitung in einer kleineren Gemeinschaft und wurde gesund.

Der modernen Tiefenpsychologie liegt die Ich-Reifung am Herzen, und sie sucht den Zugang zu den Motivationen und zu den durch sie ausgelösten Konfliktspannungen. Der Mensch hat »von Natur aus« die Sehnsucht zum Einswerden mit sich selbst. Für den Christen geht das Streben danach, mit »Christus in mir« eins zu werden. Vorgegeben ist das Verlangen nach Einheit. *Erlebnismäßig* ist es jedoch umgekehrt. Erfahren wird die Spannung zwischen den verschiedenen Motivationen.

Zusammenfassung der Fälle

Der Fall »Schwester Veronika« lehrt, daß auch einfache Menschen ihre Probleme haben können. (Der differenzierte Mensch wird einfach, wenn er auf die Vollendung zugeht!) Es ist untragbar, daß bloße Unbeholfenheit, sich geziemt bemerkbar zu machen, einen Menschen leiden läßt. Die oft zitierte Liebe der Christen muß dort anfangen, wo sie stehen. Wenn man sich nicht innerhalb christlicher Gemeinschaften übt, »mit dem Herzen zu sehen«, wird man nach außen eben nur »Werke tun«. Das ist aber zu wenig. Wo es in Christi Namen Gemeinschaften gibt, dürfen keine Zonen des Menschseins einfach brachliegen. Je nach der frühkindlichen Einübung reagieren die Gestörten: entweder werden sie depressiv oder kränkeln, andere werden zum mißtrauischen Einzelgänger, dritte wieder zum Zerstörung säenden Revoluzzer. Neu bedacht muß unbedingt in der Gemeinsamkeit um des Reiches Gottes willen »das einander vertraut machen« werden. Anders ausgedrückt: in neue Regeln von Klostersgemeinschaften muß die Einübung in Freundschaft (unter Zugrundelegung des derzeitigen anthropologischen Wissens) aufgenommen werden.

Bei Margarethe ist es, trotz vorhandener Spannungen, die einfach zum Leben dazugehören, zur Selbstverwirklichung in der Selbstüberschreitung gekommen. Durch das Vorbild der Mutter hat sie immer Lebenserfüllung als Dienst am anderen gesehen. Sie gehört zu den tätigen Menschen, die kaum jemals über Selbstverwirklichung reflektieren, und doch geht ihr Streben »von innen her« darauf hin. Auch die Eheschwierigkeiten konnten sie nicht schwankend machen. Ihr Ziel, sich zu bilden, um besser helfen zu können, wurde nur aufgeschoben, aber niemals fallengelassen. Die innerlich freie Mutter war für das ganze Leben beispielgebend und zielfördernd geblieben. Margarethe konnte sich immer selbst weiterhelfen.

Wo die Kindheit – wie bei Paul und Veronika – nicht so harmonisch verläuft, werden meist im späteren Leben Helfer gebraucht.

Sonst führen seelische Verbiegungen zu empfindlichen Lebensstörungen. Mit moralischen und religiösen Imperativen hätte man bei Paul keinen Erfolg gehabt. Eine Frau wie Margarethe hätte ihn aus seinem Ehrgeiz, aus der einseitigen Bedürfnisbefriedigung, herauszuführen vermocht. Else hatte dazu kein Format. So war er auf fremde Hilfe angewiesen. Er hatte selbst erkannt, daß sein Leben trotz äußerer Erfolge unerfüllt geblieben war. Nun galt es, seinen vorhandenen Fähigkeiten ein Betätigungsfeld zu suchen, das außerhalb seines Geschäftes lag. Man kann einander nicht in Liebe begegnen, wenn vorhandene Spannungen unbewußt bleiben. Erst die Wahrnehmung und Analyse dieser Gefühle macht zur Liebe frei. Wenn Paul beim Beginn seiner beruflichen Laufbahn statt Managern auch nur eine einzige väterliche Gestalt als Vorgesetzten gehabt hätte, wäre ihm vielleicht seine eigene Herzenskälte aufgefallen. Viel früher hätte er beginnen können, an seiner eigenen Wandlung zu arbeiten. Schwester Veronika ist vermutlich mit den gleichen Angstgefühlen ihren Vorgesetzten entgegengetreten, wie sie sie ihrer Mutter gegenüber gehabt haben dürfte. Zu Hause wie im Orden war sie der gleiche, Befehle ausführende Automat. Immer wieder muß man es beteuern: Verdrängte Spannungen lösen sich selten von selbst, meist komprimieren sie sich und explodieren, wenn die schützende Hülle, die umgebende, übliche Sitte, zerbricht.

Wenn wir heute Christen zu gegenwartsfähigen Menschen heranbilden wollen, brauchen wir außer der Theologie die richtige Anthropologie.

Walter Repges

Die Radioschulen von Sutatenza (Kolumbien)

Bei seinem Besuch in Kolumbien im Jahre 1968 weihte Papst Paul VI. in San José de Mosquera einen neuen Sender von »Radio Sutatenza« ein – mit seinen 300 kW die stärkste Rundfunkstation des Landes. Der Papst segnete damit ein Werk, das ein Beispiel ist für den Willen der lateinamerikanischen Kirche, sich in den Dienst der ganzen Menschen und seiner umfassenden Entwicklung zu stellen, so wie es die Enzyklika »*Populorum progressio*«¹ ausdrücklich als Pflicht der Kirche hingestellt hat.

Das Netz der Radioschulen von Sutatenza ist eine der bedeutsamsten Leistungen der katholischen Kirche in Kolumbien. Es handelt sich um eine Einrichtung, die zunächst die Alphabetisierung, sodann aber die umfassende Unterrichtung und Erziehung des Volkes, insbesondere der Landbevölkerung, zum Ziele hat. Das Unterrichtsprogramm beschränkt sich dementsprechend auch nicht darauf, den Leuten Lesen und

¹ Vgl. bes. die Nummern 1, 5, 12 und 13.

Schreiben und Rechnen beizubringen, sondern es gibt ihnen darüber hinaus praktische Anweisungen zur Verbesserung ihrer landwirtschaftlichen Anbaumethoden, zum Schutze gegen Erkrankungen, zur Erziehung der Kinder, zur Gestaltung des religiösen Lebens.

Keimzelle dieses Volksbildungswerkes sind die Radioschulen der einzelnen Pfarrgemeinden. Eine solche Radioschule kommt mit primitiven Hilfsmitteln aus: ein kleiner Raum, ein Radioempfangsgerät mit Antenne – das von der Zentrale in Sutatenza gratis zur Verfügung gestellt wird –, ein paar Stühle und eine Tafel. Schüler sind ausschließlich Erwachsene, meist nicht allzu viele, weil sich eben nicht alle täglich für eine bestimmte Zeit freimachen können und weil die Schule nur die unmittelbare Nachbarschaft erfassen will.

Jede Schule steht unter der unmittelbaren Leitung eines – natürlich nur nebenberuflich in dieser Eigenschaft tätigen – Lehrers, der als Bindeglied zwischen der Sendestation und den Schülern fungiert. Seine wichtigste Aufgabe ist es, die Radiosendungen zu erläutern – etwa die diktierten Buchstaben und Wörter an die Tafel zu schreiben – und die Hausarbeiten zu überwachen. Allmonatlich muß er über die Teilnahme am Unterricht und die gemachten Fortschritte nach Sutatenza berichten. Diese Vorbedingung muß erfüllt sein, will die Schule weiterhin Unterrichtsmaterial – Tafel, Kreide, Hefte, Bücher – geliefert bekommen.

Radio Sutatenza ist das Werk des Priesters José Joaquín Salcedo, der im Jahre 1947 als Kaplan nach Sutatenza kam, einer armen Landgemeinde in den kolumbianischen Anden, von deren rund 7000 Bewohnern nur wenige in dem eigentlichen Dorf in der Nähe der Kirche wohnten, während die anderen über ein wegeloses Gebiet von rund 150 Quadratkilometern mit Höhenunterschieden bis zu 2000 Metern verstreut waren. Sie hausten zum Teil in Erdhöhlen oder Bambushütten oder armseligen Häusern ohne Fenster und bearbeiteten ihre Parzellen mit derartig primitiven und unvernünftigen Methoden, daß mindestens die Hälfte der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche von der Erosion befallen war. Wegen der schlechten Unterkünfte war der Gesundheitszustand der Bewohner erbärmlich. Viele gaben sich dem Trunke hin, um auf diese Weise der harten Wirklichkeit ihrer Existenz zu entfliehen. Lesen und schreiben konnte kaum einer, weil die Unerschlossenheit und Unzugänglichkeit der Gebirgslandschaft einen Schulbesuch schon rein technisch unmöglich machte.

Eines Tages drückte Pater Salcedo einem der Dorfbewohner, der im Pfarrhof arbeitete, eine Schaufel in die Hand – und mußte zu seiner Überraschung feststellen, daß dieser sie gar nicht zu benutzen verstand. Da ging ihm auf, daß die eigentliche Ursache der Armut und des Elends seiner Leute ihre Unwissenheit war, und

er beschloß, dort den Hebel anzusetzen, anstatt gegen den Alkoholismus und die Faulheit zu predigen.

Die Schwierigkeit lag in der weiten Entfernung der einzelnen Gemeindemitglieder voneinander. Das Mittel zur Überwindung dieser Entfernung bot sich P. Salcedo schnell an. War er doch von Jugend auf ein passionierter Radioamateure gewesen – den »Radio-Don-Quichote« nannte man ihn im Priesterseminar – und besaß er doch sogar einen eigenen Kurzwellensender. Er installierte also seinen Sender und gab einem Pfarrkind ein Empfangsgerät mit dem Auftrag, dieses in einem der weiter entfernt liegenden Häuser aufzustellen und zu einer bestimmten Uhrzeit zu hören, was der »Padre« sagen werde. Das Staunen war groß, als man tatsächlich über so viele Kilometer hinweg seine Stimme vernehmen konnte. Und noch größer war das Staunen, als der Padre auf diese Weise auch einzelne seiner Bergbauern zu ihren Angehörigen sprechen ließ. Und als er sagte, man könne auch aufzeichnen, was dieser Zauberkasten sage, damit man es nicht mehr vergesse, war man ganz begierig zu erfahren, wie das denn gehe. Die erste Radioschule war da!

Inzwischen hat sich das Werk von P. Salcedo über ganz Kolumbien verbreitet und versorgt praktisch alle Provinzen des Landes.² P. Salcedo hat es verstanden, im In- und Ausland Hilfe für seine Arbeit zu finden. Die kolumbianische Regierung stiftete Demonstrationsmaterial zur Ausstattung der Schulen und richtete landwirtschaftliche Musterfarmen ein. Aus Holland und aus den USA erhielt P. Salcedo Empfangsgeräte für seine Schulen. Von der UNESCO bekam er Hilfe zum Bau einer größeren Sendeanlage. Deutschland half (über Misereor und Adveniat) bei der Errichtung der Landführerschulen. Die kirchliche Hierarchie nahm sich der Sache an und betraute den Bischof von Tunja – in dessen Diözese Sutatenza liegt – mit der geistlichen Betreuung der inzwischen als juristische Person konstituierten »Acción Cultural Popular« (Aktion für Volkskultur).

Der Erfolg ist heute unübersehbar. Der Analphabetismus in Kolumbien ist gesunken – angeblich von 60 auf 45 Prozent. Der Gesundheitszustand der Landbevölkerung hat sich gebessert. Die Anbaumethoden haben sich gewandelt, und die indianischen Bauern essen nicht mehr nur Mais und Bohnen und halten sich nicht mehr nur, wie seit unvordenklichen Zeiten, Meerschweinchen, sondern züchten jetzt auch Obst und Gemüse, Geflügel und Kleinvieh.

In Sutatenza stehen Schulungsheime, in denen in mehrmonatigen Kursen die Landführer bzw. Lehrer auf ihre Tätigkeit vorbereitet werden.

² Der augenblickliche Stand ist etwa: 7 Sendestationen, 25 000 Schulen mit entsprechend viel Lehrern und rund 250 000 Schülern.

Diese Schulungskurse vermitteln die notwendige religiöse Ausbildung, eine gute Allgemeinbildung, Grundkenntnisse in Ackerbau und Viehzucht und ein gewisses Maß an radiotechnischen und nicht zuletzt pädagogischen Kenntnissen, soweit es zur Leitung einer Radioschule notwendig ist.

Die Absolventen der Schule in Sutatenza sollen aber mehr sein als Lehrer in den Radioschulen der einzelnen Dörfer. Vielmehr sind sie die Führungskräfte – *«los líderes»* –, die nach ihrer Rückkehr in umfassender Weise die geistigen und materiellen Lebensbedingungen in ihren Dörfern verbessern, insbesondere auch, indem sie das durch den Erfolg der Alphabetisierung geweckte neue Selbstvertrauen der sonst nur apathisch dahinvegetierenden Bauernbevölkerung in Aktionen der Selbsthilfe fruchtbar werden lassen. Zehntausende von Wohnungen und Stallungen wurden auf diese Weise gebaut, Spielplätze wurden angelegt, Laientheatergruppen gebildet und – nicht zuletzt – Volksbüchereien eingerichtet.

Denn von Anfang an hat die *Acción Cultural Popular* es sich angelegen sein lassen, über die Alphabetisierung hinaus auch den unumgänglichen zweiten Schritt zur Volksbildung zu tun. Liegt doch das Vermögen, zu lesen und zu schreiben brach, wenn nicht auch der notwendige, dem bildungsmäßigen Hintergrund der Menschen entsprechende Lesestoff bereitgestellt wird, und es verfehlt seinen Sinn, wenn der bereitgestellte Lesestoff seinem kulturellen Niveau oder aber seiner ideellen Zielsetzung nach nicht der richtige ist. (In Mexiko beispielsweise war ein großer Teil der ungeheuren Anstrengungen zur Beseitigung des Analphabetismus unter den Indianern vergeblich, weil die nachfolgende Versorgung mit Lesematerial nicht funktionierte.)

P. Salcedo hat daher vor Jahren schon eine Wochenzeitung, *«El Campesino»*, gegründet, die ausschließlich für seine Bauern, die eben erst lesen und schreiben gelernt haben, bestimmt ist und die inzwischen das Wochenblatt mit der höchsten Auflageziffer in ganz Kolumbien ist. Daneben gibt die *Acción Cultural Popular* eine allgemeinbildende Schriftenreihe *«Biblioteca del Campesino»* heraus, in deren Bändchen Fragen der Landwirtschaft, des Genossenschaftswesens, der Gesundheitspflege für Mensch und Tier, aber auch der Geschichte und der Religion behandelt werden.

Man hört mitunter den Vorwurf gegen P. Salcedo – mittlerweile Monsignore –, er selbst und sein Werk seien noch zu paternalistisch und zu klerikal.³ Wer aber ihn und sein Werk näher kennengelernt hat, wird diese Vorwürfe als vielleicht nicht unmotiviert erkennen, aber doch letztlich als unbegründet zurückweisen müssen.

Nicht unmotiviert sind die Vorwürfe möglicherweise deshalb, weil Msgr. Salcedo mit der kirchlichen Hierarchie zusammenarbeitet, weil er Reformen will und nicht Revolutionen, weil sein Werk also ganz im Sinne von Papst Paul VI. ist, der es in seiner Ansprache an die Landarbeiter in Mosquera bei Bogotá als beispielhaft rühmte, nachdem er im vorhergehenden Satz die Gewalt und die Revolution als Mittel zur Änderung der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen verworfen hatte.

Letztlich unbegründet sind aber solche oder ähnliche Vorwürfe, weil das Erfreuliche an der *Acción Cultural Popular* ja gerade ist, daß hier ausschließlich von Kolumbianern ein bedeutendes Werk geschaffen wurde, das sich durchaus mit solchen Leistungen messen kann, bei denen ein nordamerikanischer oder europäischer Chef (Ingenieur, Geschäftsmann, Entwicklungshelfer) die Kolumbianer nur als Hilfskräfte gebraucht. Mit Neokolonialismus oder dergleichen hat Radio Sutatenza also gar nichts zu tun, auch nicht, nachdem dank des Organisationstalents von Msgr. Salcedo ausländische Hilfsquellen ausfindig gemacht und in Anspruch genommen wurden. Und mit Paternalismus hat es im Grunde auch nichts zu tun, weil es nicht ein Werk der regierenden Oberschicht ist, sondern aus der Mitte des Volkes erwachsen ist, wobei der Initiator ein einfacher Landkaplan in einem der armseligsten und verlassensten Dörfer der Anden war.

Und was den Vorwurf des Klerikalismus betrifft, so ist die *Acción Cultural Popular* zwar von einem Geistlichen initiiert worden und wird auch weiter von der Kirche in gewissem Maße getragen, aber sie ist doch durch und durch das Werk von Laien, von den Programmdirektoren und Leitern der Sendestationen bis herab zu den Landarbeiterführern und Lehrern in den einzelnen Dörfern. Radio Sutatenza ist – zumal für Kolumbien – ein Muster für das Mündigsein, für die Aktivität und Selbstständigkeit des Laien in der Kirche.⁴

⁴ Zur Abfassung dieses Berichts wurden – außer der persönlichen Anschauung und dem mündlichen Gespräch – besonders Informationsmaterial von Radio Sutatenza sowie Berichte in kolumbianischen Zeitschriften benutzt sowie an deutschsprachigen Quellen: Herder *Korrespondenz* 12 (1958) 477, und: GARY MACEOIN, *Latteinamerika – Stunde der Entscheidung*, Paderborn 1965, 223–26.

³ Vgl. z. B. HENRI FESQUET, *Une Église en état de péché mortel*, Paris 1968, 45.

Anton Grabner-Haider

Meditation zu Jer 1, 4–10

Und es erging an mich das Wort Jahwes: »Noch ehe du geboren wardst, habe ich dich erwählt, habe ich dich zum Propheten bestimmt für die Völker.« Da sprach ich: »Ach, ich verstehe ja noch nicht zu reden, ich bin noch so jung.« Da sprach Jahwe: »Sage nicht, ich bin noch zu jung. Du wirst reden, was ich dir sage. Ich lege meine Worte in deinen Mund. Ich setze dich heute über die Völker und Reiche, niederzureißen und zu entwurzeln, zu verderben und zu zerstören – einzuwurzeln und aufzubauen.«

Propheten sind Gestalten des Advents. Sie sind die unbequemen Rufer, die mit ihren Worten Wunden reißen. Sie brechen ein in die Felder der Gewohnheit. Sie sind die ewig Ungebetenen. Sie sprechen eine Sprache, die nicht belanglos ist. Wäre ihre Sprache doch unverständlich! Wären ihre Worte doch unserem Leben fremd! Lebten sie doch in einer anderen Welt, als es die unsere ist!

Wer sind Propheten? Gab es sie jemals? Gibt es sie heute? Sind es Menschen, die über ein Geheimwissen verfügen, die in die Zukunft schauen, die das Verborgene des Lebens aufdecken? Verkünden sie, was erst kommen wird? – Oder verkünden sie nicht vielmehr, was schon ist? Haben sie es mit der Zukunft zu tun – oder mit der Gegenwart? Sie sind Menschen der Gegenwart. Sie sind es, die die Zeichen der Zeit erkennen. Sie sind es, die das Leben in seinen verdichtetsten Situationen zu deuten vermögen. Sie merken, was gespielt wird und halten sich eng an das, was im Werden ist. Sie sind verliebt in die Möglichkeiten des Menschen. Ständig brechen sie aus den Feldern der Gewohnheit, aus dem Schummer der Behaglichkeit aus. Sie sind die ewig Unabgefundenen. Sie protestieren, wo Freiheit nicht gewährt wird, wo Schüsse fallen oder wo Menschen untermenschlich leben müssen. Sie wollen nicht glauben, daß Macht oder Gewalt des Lebens letzte Weisheit sind. Sie können nicht glauben, daß Gerechtigkeit, Friede, Menschlichkeit nur schöne Worte sind. So sind sie die ewig Unbelehrbaren.

Propheten sind belastet mit der Last des Wortes. Wem das Wort leichtfällt, der hat nicht verstanden, was er sagt. Jeremia, der Prophet des Alten Testaments, wehrte sich gegen dieses Wort – vergeblich. Sein Leben war, wie das eines jeden Propheten, ein Scheitern. Das Wort ist die gefährlichste Wirklichkeit des Menschen. Die Bibel vergleicht es mit einem zweischneidigen Schwert. Prophetisches Wort vermag auszureißen und zu entwurzeln, was gegen die

Schöpfungsordnung steht; es vermag zu zerstören und zu zertreten, was Menschsein unmöglich macht. Es vermag aber einzuwurzeln und aufzubauen, was dem Menschen Heil bringt, Rettung und Erlösung.

Auch unsere Zeit braucht das prophetische Wort. Es fehlt nicht, es ist da. Es sind religiöse und nichtreligiöse Propheten, die dieses Wort für uns ergreifen, Christen und Nichtchristen. An uns mag es sein, dieses Wort nicht zu überhören. Es ist adventliches Wort. Denn Propheten sind Gestalten des Advents.

Literaturbericht

Klaus Gouders

Literaturbericht über Neuerscheinungen der alttestamentlichen Wissenschaft

Die Bedeutung, die dem Alten Testament in der Liturgie zukommt, muß in der Kirche noch aufgearbeitet werden. Es fehlt zwar nicht an hoffnungsvollen Versuchen (vgl. etwa J. SCHREINER / T. MAERTENS (Hrsg.), *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung, Advent bis 5. Fastensonntag*; A. FRISQUE, *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe*), aber oft genug stehen viele Liturgen und Katecheten vor der Schwierigkeit, nach den neuen Erkenntnissen der Bibelwissenschaft Gottes Wort in der Heiligen Schrift auszulegen. Das Wort des Propheten Amos: »Es kommen Tage ..., da sende ich einen Hunger ins Land ... das Wort des Herrn zu hören« könnte man dahin abwandeln, daß das gläubige Volk das Wort Gottes zwar sucht, aber vergeblich danach verlangt; nicht weil Gott es ihm verwehrt, sondern weil es nicht in der rechten Weise ausgelegt wird und deshalb nicht vernehmbar ist. Wer sich darum müht, Woche für Woche seiner Gemeinde das »Brot des Wortes« neu zu brechen, der wird nicht nur seinem Auftrag, alle Menschen in der Botschaft zu unterweisen (Mt 28) gerecht, sondern wird darüber hinaus die Freude erleben, daß auch ihm selbst das Wort »Licht und Leuchte auf seinem Weg« wird (Ps 119, 105). Einmal von der Wirkmächtigkeit des Gotteswortes gepackt, wird er immer wieder in seinen Bann gezogen, er »verschlingt« es geradezu (vgl. Jr 15, 16, Ez 2, 8 bis 3, 3).

Er wird zwar die Spannung verspüren, die ihm der Eindruck verschafft, oft vor tauben Ohren und versteinerten Herzen zu sprechen, so daß ihm das Wort, das zu künden ihm aufgetragen ist, zur Last wird. Aber das ist wohl jedem Verkündiger gesagt: Er steht nicht über seinem Herrn. Haben sie ihn verstoßen, wird auch er

bisweilen nicht angenommen (Mt 10, 24; vgl. Jo 15, 20). Wer über ein fundiertes Wissen der Geschichte Israels und des alttestamentlichen Gottesverständnisses verfügt, wird es verstehen, die Bücher des Alten Testaments für die Teilnehmer der neutestamentlichen Eucharistiefeier sprechend zu machen, indem er Parallelen und Überstiege aufzeigt. Dazu wollen die folgenden besprochenen Neuerscheinungen der alttestamentlichen Wissenschaft Hilfen geben.

G. FOHRER, *Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels I*, Gütersloher Verlagshaus 1969, 16,80 DM.

Das Buch, als Einführung in das Alte Testament aus Vorlesungen entstanden, wendet sich, wie es im Vorwort heißt, »an Pfarrer, Lehrer und alle diejenigen, die sich über die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments unterrichten wollen« (7). Es behandelt im ersten Teil den Glauben und die Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Exil. Die kurze Inhaltsangabe über den Pentateuch und das Josuabuch gibt einen guten Durchblick, da hier die Leitlinien der Konzeption des Pentateuch aufgezeigt werden. Der Autor geht der Frage der Entstehung nach, indem er einmal die Hypothesen und Methoden der Pentateuchforschung aufzeigt (32 f) und zum andern die verschiedenen Redeformen (34–39) vorstellt, die deshalb von Wichtigkeit für die Verkündigung sind, weil eine sachgemäße Exegese nur dann möglich ist, wenn die literarische Gattung der auslegenden Perikope erkannt ist. Hilfreich sind auch die Ausführungen über die Entstehung der geschichtlichen Überlieferungen und der Quellschichten (39–44), der Entstehung der Rechtssammlungen und der Rechtsbücher (44 bis 46), weil vor allem in der Katechese auf diesen Sachverhalt hingewiesen werden muß. Mit dem Versuch der Verteilung des Pentateuch auf die einzelnen Quellschichten wird gleichzeitig ihre Theologie herausgestellt. Ob man sich über Israels Ursprung, die Patriarchen, die Landnahme oder die Stämme, Moses und die Moses-schar informieren will, man findet eine übersichtliche und fundierte Darstellung in dem Kapitel »Die Geschichte der Frühisraeliten« (66–75), dem sich das Kapitel »Der Glaube der Frühzeit« (80–85) anschließt. Die Ausführungen über die kanaänäische Religion und den mosaïschen Jahweglauben setzen sich in dem Abschnitt »Der Glaube der vorstaatlichen Zeit« (99–101) fort, wobei die Kultstätten, das Kultpersonal, die Opferpraktiken und die Feste behandelt werden (101–104). Gerade von hier aus lassen sich für den Prediger und Katecheten Überstiege zum Verständnis des Neuen Testaments (vgl. Hebräerbrief), der Opfertheologie, der Darbringungsgesten in der Eucharistiefeier und dem Verständnis der Feste des Kirchenjahres ziehen. Ebenso wird man viele

Gedanken aus den Samuelbüchern vom Aufstieg und Niedergang Sauls (105–106) wie Davids Erfolgsweg (106–108) und seiner Regierungszeit (109) an die Hörer und Schüler weitergeben können. Schließlich werden die Königsbücher (129–139) behandelt und ein Überblick über die Geschichte bis zum Untergang des Staates Juda gegeben (139–157), dem sich ein Kapitel »Glaube und Frömmigkeitsformen der Königszeit« (157–172) anschließt, wobei auch der Dekalog (175–177) und der Kultus (177–181) besprochen werden. »Auf diese Weise wird eine neuartige Zusammenordnung der einzelnen Fachbereiche der alttestamentlichen Wissenschaft erreicht und ein umfassender Überblick geboten, wie er sonst nur schwer zu erlangen ist.« (Klappentext) Alles in allem ein Buch, das seinen Platz auf dem Schreibtisch des Pfarrers und Lehrers bei der Vorbereitung zur Verkündigung des Gotteswortes verdient. Der Leser wird mit Ungeduld den zweiten und dritten Teil, der sowohl Prophetie und Prophetenbücher als auch Geschichte, Glaube und nicht-prophetische Literatur der exilisch-nachexilischen Zeit behandeln soll, erwarten.

G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969, 32,- DM.

Nicht minder wichtig ist dieses Buch, das sich zur Aufgabe gestellt hat, in der Darstellung der Geschichte der israelitischen Religion »den Werdegang dieser Religion als die normale Geschichte einer normalen Religion neben anderen zu schildern, ohne theologische Wertungen vorzunehmen oder apologetische Gesichtspunkte geltend zu machen. Es geht außerdem darum, die Wandlungen und Spannungen innerhalb der israelitischen Religion während des Verlaufs ihrer mehr als tausendjährigen Geschichte darzulegen. Denn diese Religion war keine in sich einheitliche und gleichbleibende Größe. Vielmehr hat sie einmal eine geschichtliche Entwicklung mit beträchtlichen Wandlungen und Entfaltungen durchlaufen, wobei vor allem eigene Impulse und Anstöße von außen weiterbildend gewirkt haben; ferner hat es öfters in ein und derselben Periode mehrere Richtungen und Strömungen nebeneinander gegeben, zwischen denen Spannungen und Gegensätze bestanden« (7 f). Dieses Buch ist vor allem wegen der reichen Literaturangaben für den gedachten, der die Anregungen, die gebracht werden, durch intensives Erarbeiten vertiefen möchte. Ganz gleich, wo man beginnt, bei der mosaïschen Jahwereligion (63), dem Kultus und Ethos (71) oder Jahwe und der irdischen Welt (171), überall findet man eine Unmenge von Hinweisen, sei es auf den Schöpfungsglauben (174 ff), auf Jahwe als den Lenker der Geschichte (178), den Dekalog (187) oder Termini wie Gerechtigkeit (189) und Frieden (191). Die altisraelitische Prophetie (228) mit Elia (229 ff) und Elisa

(231 ff) wird vorgestellt. Ihre ertümlichen Züge lassen eine Beziehung der Prophetie zur Magie erkennen, wie es in den Prophetenlegenden zum Ausdruck kommt, da wunderhafte Züge und magische Praktiken vom Propheten geradezu erwartet werden und als eines seiner Kennzeichen gelten (233). Ausführlich wird die israelitische Prophetie des 8. bis 7. Jh. v. Chr. behandelt (236–269), die zunächst theologisch durch die kultische und national-religiöse Daseinshaltung (237) bestimmt ist. Von besonderer Wichtigkeit ist ferner die Gruppe der Einzelpropheten Amos, Hosea, Isaías, Michäas, Zephania, Jeremias, Ezechiel und teils Deuteroisaías, die ihre Tätigkeit aufgrund ihrer besonderen Berufung ausübten und in denen die israelitische Prophetie ihren Gipfel erreichte (238). Zum Verständnis der prophetischen Bücher sind diese Ausführungen unerlässlich. Es lassen sich von der Dynamik des göttlichen Wortes, das den Propheten auferlegt und aufgetragen wurde, Linien zum heutigen Verkündigungsauftrag ziehen (vgl. 239), weil damals so gut wie heute der Prediger und Katechet sich auf das Wort berufen darf (vgl. 2 Tim 4, 2 f), »das sich als eine dem Propheten fremde Macht einstellte, sich gegen seine persönlichen Wünsche und Neigungen durchsetzte und als göttliches Wort durch seinen überzeugenden Inhalt und seine folgerichtigen Forderungen auswies, die die typische menschliche Daseinshaltung erschüttern und in Frage stellen und eine neue Daseinshaltung erstehen lassen, die von der bisherigen nicht nur gradweise, sondern grundsätzlich verschieden ist« (239 f). Grundlegende Ausführungen über die Gattungen der prophetischen Verkündigung (234), der Prophetensprüche, der Prophetenberichte und der nachgebildeten Redeformen anderer Bereiche, die dem täglichen Leben, dem Kultus, der Weisheitslehre, der Geschichtserzählung und dem Rechtsleben entnommen sind, schließen sich an (243). In ihren Büchern stellen sich die Propheten vielfach gegen die traditionelle Frömmigkeit und Theologie, die sich des Heiles sicher fühlten. Sie zeigen die Schuld des Menschen gegen Jahwe auf, der deshalb nicht nur vorübergehend züchtigt, sondern vernichtend straft (271). Sie haben nicht zuletzt die Aufgabe, auf den »Tag Jahwes« hinzuweisen, an dem Jahwe sich sichtbar offenbart und Israel und die Völker zur Rechenschaft zieht. Es dürften sich von hier aus unschwer Beziehungen zu neutestamentlichen Aussagen über Sünde, Schuld, Gericht und Parusie herstellen lassen, die dem Hörer wie Schüler das Verständnis dieser Vorstellungen aufschließen. Die Impulse der deuteronomistischen Theologie (296 bis 312), die für die Reinerhaltung der Jahwereligion eintrat und durch die Kultzentralisation die Bedeutung des Jerusalemer Tempels und der Stadt steigerte, runden die Ausführungen ab. Es wird gerade auf die humane Tendenz der deuteronomistischen Gesetze aufmerksam ge-

macht (307). Die Religionsgeschichte der exilischen Zeit (313–322) und der nachexilischen Zeit (338–402) beschließt das Buch. Dabei werden sowohl die exilischen Propheten Ezechiel und Obadja wie ausgewählte Stücke aus dem Isaíasbuch, Deuteroisaías und seine Theologie vorgestellt (323–337), wie auch Haggai, Sacharja und Heilsworte in Is 60; 61 und 62, die Isaíasapokalypse (Is 24–27) und schließlich die Entfaltung der Eschatologie (345–363) mit ihrer Messiaserwartung (356–363). Wer seine Kenntnisse vertiefen und erweitern möchte, der sollte dieses lesenswerte Buch zur Hand nehmen.

W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses* (Neukirchner Studienbücher, Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien VI), Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn 1968.

Dieses Buch, als »Studienbuch« gedacht, will auch für Leser ohne Vorkenntnisse, die aber an der Fragestellung interessiert sind, verständlich sein (7). Es stellt die Eigenart und Besonderheit Israels nicht als vorgegeben heraus, sondern als geworden in der wechselnden Begegnung mit den Nachbarvölkern und vor allem mit ihrer Religion. Deshalb kann nach dem Besonderen gefragt werden, das es Israel ermöglichte, aus den mannigfaltigen Gottesvorstellungen auszuwählen und das, was es sich eignete, umzuprägen (9). Die Frage nach dem Beginn der Jahweverehrung wird aufgeworfen (16), und in den Kapiteln über den Gott der Väter (17–27), die Vätergötter und Jahwe (28 bis 30), den Auszug aus Ägypten (31–37), den Gott des Exodus und die Offenbarung am Sinai (38–52) kommt die Grundkonzeption der Geschichtsschau durch, daß nämlich die Vergangenheit aus der Rückschau zu einem einheitlichen Geschichtsbild zusammengefaßt und in bestimmten Credoformulierungen vergegenwärtigt wird (37). Solche Aussagen werden immer wieder durch zahlreiche Textstellen verdeutlicht und erhärtet, so daß darin der Wert und die Stärke dieser Abhandlung liegt. Dankbar wird derjenige, der über das im Buch Dargelegte hinaus einzelnen Fragen nachgehen möchte, die Literaturangaben benutzen, die meist grundlegende und leicht erreichbare Werke anführen. Hauptsächlich für die Katechese wird man die Parallelen aus der Religionsgeschichte verwenden können. Unter der Überschrift »Der Jahwe-name und die Ausschließlichkeitsforderung« (53 bis 87) wird im Vergleich zu Ägypten die Andersartigkeit der göttlichen Selbstoffenbarung dargelegt. »Die benachbarte ägyptische Religion beruft sich beispielsweise nicht auf göttliche Offenbarung. Gott erscheint nicht im Wort, das der Mensch hört, sondern im Bild, das der Mensch sieht, und in den kultischen Riten, die der Mensch begeht« (54). Weiter werden Beispiele aus Israels Umwelt für das Faktum, daß

die Gottheit sich mit ihrem Namen bekannt macht, angeführt, z. B. die Göttin Ishtar und Inanna (55), wie sich nicht nur Ex 3, 14 ff., sondern auch bei Isaias (Is 44, 24; 45, 7) ähnliche Wendungen finden. Ausführlich werden das erste und zweite Gebot und das Sabbatgebot (68–87) behandelt, um das Verhalten des Menschen zu Gott aufzuzeigen. Ebenso findet man Ausführungen über den Stämmeverband (98 bis 103) und die Heiligtümer (104–110), die Königszeit (111–115) und die kanaänischen Götter (116–125), die darlegen, wie Aufgaben Baals auf Jahwe übergangen, da im neuen Lebensbereich sich das erste Gebot durchsetzen sollte, so daß »der Nomadengott des Exodus und der Führer der heiligen Kriege zum Spender der Fruchtbarkeit« (125) wurde. Abgerundet wird das Buch durch das Königtum Gottes (126–134), den heiligen Gott (135–140), den lebendigen Gott (140–148), die Theophanie (148–152), die Schöpfung (157–164), die Gottebenbildlichkeit des Menschen (186–192) und die Messiaserwartung (192–200). Die Prophetie, die zwar keinen neuen Glauben begründet, aber einen Umbruch, indem sie die Freiheit gegenüber der Vergangenheit bekundet und die Überlieferung neu deutet (201), wird eingehend gewürdigt. Die persönliche Erfahrung der Propheten, die sie vor allem mit ihren Berufungsberichten, die Legitimationsurkunden für ihr Wirken sein wollen, unterstreichen, spricht von dem Gott, den sie im andringenden Wort erlebten und begründet so die zwanghafte Notwendigkeit der prophetischen Verkündigung. In diesem Buch werden vielfältige Anregungen gerade für den Katecheten gegeben, die das alttestamentliche Gottesverständnis aufschließen und erklären.

H. WERNER, *Amos* (Exempla Biblica IV), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

Die Auswahl von Texten und Textgruppen, die bisher in dieser Reihe erschienen, wollen einem exemplarischen Unterricht dienen, der den Schüler das gesamte Alte Testament verstehen läßt. Eine Mahnung, die für die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift überhaupt gilt, geht dem Buch voran. »Die biblischen Texte gleichen Fruchtbäumen, die, sooft man sie schüttelt, neue Früchte abwerfen. Man muß ihnen nachgehen und erspüren, was sie für ihre ersten Hörer bedeuteten, mehr noch: was sie für sie bedeuten sollten und hätten bedeuten können« (6). Das Amosbuch ist wie kaum ein zweites Buch der Schrift dazu angetan, uns den Spiegel vorzuhalten, damit wir uns in den biblischen Texten wiederfinden; so wird dieses prophetische Buch zu einer bedrückenden Anklage für unsere Zeit mit ihren sozialen Mißständen. H. Werners Anliegen, die Probleme, die die biblischen Texte aufgeben, hervorzuholen und in eine Sprache zu setzen, die auch Nichttheologen verständlich ist und für die Schulpraxis nutzbar zu machen, dürfte gelungen sein.

L. CORBACH, *Wir lesen Amos. Didaktische Grundlegung und Leseszene*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 9,80 DM.

Bei der Unterrichtung der Dreizehnjährigen sollte dieses Buch berücksichtigt werden, weil gerade der Versuch, den prophetischen Text in Leseszenen zu bieten, von den Schülern dankbar angenommen wird und ihrem Interesse nach Gestaltung entgegenkommt. Hiermit wird ein lebendiger Unterricht erzielt, der vom Frontalunterricht absieht und die Schüler durch die Konfrontierung mit neuen Unterrichtsmethoden zu selbständigem Arbeiten anleitet. Der Verlag bringt Sonderdrucke der Leseszenen, Textblätter mit ausgewählten Amostexten und eine Reproduktion von Emil Nolde's »Prophet«, die für eine Bildinterpretation mit der Fragestellung nach dem, was ein Prophet ist und welche Aufgaben ihm zufallen, herangezogen werden kann. Dem Buch sind auch Versuche aus dem Kunstunterricht beigegeben, in dem die Schüler aus den Impulsen des Religionsunterrichtes zur Gestaltung angeregt wurden. Hieran zeigt sich, daß Schüler die erregende Aktualität der Amos-texte begriffen haben. Könnten nicht zur Verlebendigung des Unterrichtes die guten Vorschläge zur Veranschaulichung (vgl. H. WERNER, *Amos*, 118–122; L. CORBACH, *Wir lesen Amos*, 18–20) durch Dias ergänzt werden, indem man Kartenskizzen, Bilder von Tempeln, Götterbildern und Kultgegenständen beifügte? Für den Verlag selbst oder in Zusammenarbeit mit einem Lichtbildverlag dürfte es nicht sehr schwierig sein, solche Ergänzungen anzubieten. Dem Katecheten wären sie eine große Hilfe, da von ihm diese Bilder nur schwer beschafft werden können.

Vor allem sollte auch H. Werners Vorschlag bedacht werden, das Amosbuch in der Oberstufe der Gymnasien nochmals zu besprechen (197), weil sich hier Themen des übergreifenden Unterrichts in Fülle anbieten, sei es die Kritik an gesellschaftlichen Zuständen bei uns heute oder an den völkervernichtenden Auseinandersetzungen zwischen den kapitalistischen Ländern des Westens und den kommunistischen des Ostens oder die Verantwortung für die Notstandsgebiete der Erde. Wer dies mit Hilfe des Amosbuches versucht, macht die Erfahrung, daß die Sprache des Propheten Amos nicht der Vergangenheit angehört, sondern uns meint und treffen will, so daß Heilsweissagung und Zukunftshoffnung nicht mehr auf taube Ohren stoßen (198). Die Themen, die vorgeschlagen werden, reichen von der Begründung des Jahwerechtes nach alttestamentlicher Auffassung über das Naturrecht nach philosophischer und katholischer Auffassung bis hin zur sozialistischen Gesetzlichkeit nach marxistisch-leninistischer Ansicht, weiter zu kirchengeschichtlichen Fragen, z. B. dem Protest des Mönchtums gegen die Anpassung der Kirche an das Herrschafts-, Rechts- und Sozialgefüge der Zeit, dem Ringen der Bauern um

die Verwirklichung des göttlichen Rechtes, ihren Forderungen, ihren Aufständen bis hin zur Katastrophe von 1525 und den Stellungnahmen Luthers im Lichte der Prophetie des Amos. Es werden ebenso Themen aus der Literatur zur Interpretation der Amostexte mit herangezogen, etwa: Die Gerichtsprophetie des Amos und der kurzgefaßte Bericht von der Verheerung der westindischen Länder des Las Casas. Dazu: R. SCHNEIDER, *Las Casas vor Karl V.*; das Elend der Arbeiter und ihre Ausbeutung im Früh- und Hochkapitalismus. Dazu: G. HAUPTMANN, *Die Weber*.

Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel »Reich Gottes«, herausgegeben von H. FISCHER, verfaßt von L. BECK und G. MILLER, Band I, Kösel-Verlag, München 1964; Band II, Kösel-Verlag, München 1968.

Diese beiden Bände sind eine wertvolle Hilfe zur Vorbereitung alttestamentlicher Katechesen für die Mittelstufen; sie können aber auch zur Vorbereitung von alttestamentlichen Predigten herangezogen werden, da man eine Fülle von Anregungen findet. Den einzelnen Kapiteln ist eine mehrseitige Einleitung vorangestellt, die dem Katecheten und Prediger die Einführung in die einzelnen Bücher mit ihrem Inhalt, ihrer Problematik und ihrer Theologie erleichtert. Jedes Stück der *»Reich-Gottes-Schulbibel«* (die Bände können auch als Kommentar zur Ecker-Schulbibel herangezogen werden, da ein Schlüssel beiliegt, der auf die entsprechenden Kapitel verweist) ist übersichtlich gegliedert, indem zunächst bibeltheologische Akzente gesetzt werden, denen Wort- und Sacherklärungen in der knappen Form von Lexikonartikeln und schließlich die eigentliche Katechese folgen. Anregungen zum Unterrichtsgespräch und Aufgaben zur Weiterarbeit der Schüler werden ebenfalls angeführt. Bei allen Katechesen ist der Skopus der Perikopen recht gut erarbeitet, und im allgemeinen darf die Aufgabe, die das Werk sich gestellt hat, als gelungen gelten, nämlich den Hörern und Schülern die wissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte nahezubringen und die Schrift im Hinhören auf das Gotteswort auszu-legen, indem der vielfältige Bilderreichtum und der Aussagegehalt der Perikopen gehoben und aufgeschlüsselt wird, aber nicht in erster Linie um Wissen zu vermitteln, sondern um Hilfen zu geben, mit dem Worte Gottes zu leben.

Hinweise

DR. NORBERT GREINACHER, geb. 1931. Studium an den Universitäten Freiburg und Wien sowie am Institut Catholique Paris. Gründer und Leiter des Pastoraltheologischen Instituts Essen. Seit 1967 Privatdozent für Pastoraltheologie an der Universität Münster. Seit 1969 außerplanmäßiger Professor für Liturgiewissenschaft und Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Veröffentlichte u. a.: *Soziologie der Pfarrei; Priestergemeinschaften; Die deutsche Priesterfrage; Kirche in der städtischen Gesellschaft*. Mitherausgeber der *Bilanz des deutschen Katholizismus*. Mitarbeiter am *Handbuch für Pastoraltheologie*.

Anschrift: 7400 Tübingen, Wilhelmstift, Kollegiumsgasse 5.

DR. MICHAEL RASKE, geb. 1936. Studium der Theologie an den Universitäten Freiburg und Innsbruck. 1961 zum Priester geweiht. Bis April 1969 Kaplan in Heidelberg, seitdem wissenschaftlicher Assistent am Katholisch-Ökumenischen Institut der Universität Münster.

Anschrift: 44 Münster, Wilhelmstraße 69.

DR. DIETER EMEIS, geb. 1933. Studium der Theologie, Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaften an der Universität Freiburg. 1958 Promotion zum Dr. rer. nat. und 1960 zum Dr. theol. 1962 zum Priester geweiht. Senderbeauftragter beim NDR und Aufbau der theologischen Seminare in Hamburg. Seit 1968 wissenschaftlicher Assistent am Pädagogisch-Katechetischen Seminar der Universität Freiburg.

Veröffentlichte u. a.: *Zum Frieden erziehen*. Mitherausgeber bei dem Buch *Reflektierter Glaube* (erscheint 1970). Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften.

Anschrift: 7800 Freiburg, Stadtstraße 54.

PROF. DR. JACQUES AUDINET, geb. 1928. Studium der Theologie am Institut Catholique in Paris; 1952 zum Priester geweiht, 1955–1957 Religionslehrer, seit 1957 Professor für Religionspädagogik und Direktor am Institut für katechetische Pastoral in Paris. Veröffentlichte u. a.: *Condius-moi sur le chemin de ta maison*; mehrere Artikel in den Zeitschriften *Catechèse* und *Catéchistes*.

Anschrift: 61, rue Madame, Paris 6^e, Frankreich.

13. Jan. 1971.

18. Aug. 1971

23. Feb. 1972

19. 5. 75

23. AUG. 1972

19. JUNI 1973

1. 10. 2. 75

- 5. 3. 75

21. MRZ. 1979

12. APR. 1979

18. AUG. 1979

28. 07. 82

19. JULI 1982

0 4. NOV. 1982

