



Besinnung

Anregungen für Suchende: Das Gerede verkümmert den Menschen – Im Schweigen wird der Mensch horchend – Das «Mehr» der Welt öffnet sich ihm – Stille ist die Fähigkeit, leise Stimmen wahrzunehmen, Fülle und «Mehr» – Das «Mehr» ist der eigentliche Grund der Welt, nicht das «Rationalisierte» – Welche Formel ist wahr: «Gott finden in allen Dingen» oder «alle Dinge in Gott finden»? – Ein Symbol des Schweigens ist die Schicksalsgestalt des Kindes Samuel in seiner Geborgenheit der Gottesnähe – Seine Stille wurde später zum mächtigen Auftrag – Das Schweigen ist ein weltumformendes Ereignis der Gottbegegnung.

Autorität

Übergabe der Autorität an das Leben: Kluft

zwischen amtlicher Lebenstheorie und praktischer Lebenserfahrung – Kirchliche Amtsträger sehen sich als Lebensbringer – Gläubige Christen empfinden sie als lebensfremd – Enttoben den Niederungen des Lebens, ist ihre Sprache unverständlich – Keine andere Autorität hätte so viele Gründe zur Zuversicht – Den Gläubigen Vertrauen und Glauben schenken, auch den «kontestierenden» – Mitspieler oder Gegenspieler?

Kirche

Zerstört die Kirche sich selbst?: Im «Fall Illich» wird diese Frage an die römische Kurie gestellt – Wer ist Iwan Illich? – Ein sprachgewandter Verführer oder ein begnadeter Prophet und Organisator? – Seine Gründung: das «Interkulturelle Ausbildungszentrum für Entwicklungshelfer und Missionare für Latein-

amerika» (CIF) – Die «zwei Bomben» Illichs – «Die Kehrseite der Caritas» – Der Angriff auf die klerikale Bürokratie – «Die römisch-katholische Kirche ist die bedeutendste nichtstaatliche Bürokratie der Welt» – Der «Freizeit»-Weltpriester auf Zeit – Die Reaktion Roms – Vom Dialog zur Inquisition – 8; Fragen – Schicksal eines Propheten? – Kampf um ein faires Recht.

Leserbrief

zur Frage der Kirchensteuer: Die glorifizierten Kirchensteuerverhältnisse in der BRD – Und die Wirklichkeit? – Die Ortskirche geht leer aus – Initiativen werden unterbunden – Licht- und Schattenseiten eines Finanzausgleichs – Die Versuchung, die Kirche mit Geld regieren zu wollen.

DER SCHWEIGENDE MENSCH UND SEIN GOTT

Meditation zum Stillwerden

Das Schweigen ist eines jener Grundereignisse menschlicher Existenz, welche in ihrem positiven Nachvollzug eine Öffnung des Endlichen auf das Absolute hin ermöglichen und somit Situationen wesentlich Daseinswerdung sind. Wir möchten uns in dieser Meditation befragen: Wie ist der Mensch, jenes Seiende gebaut und aus welchen Urgründen erwächst sein Tun, das im Schweigen die höchste Mitteilung erfahren kann? Freilich gibt es auch ein «negatives Schweigen», welches Ausdruck stummgewordener Auflehnung, verbohrtter Zurückweisung, abgründigen Hasses oder auch einer faden Interesselosigkeit, Gleichgültigkeit und Fremdheit sein kann. Wir lassen diesmal jedoch all diese düsteren Erscheinungen menschlichen Schweigens unbeachtet und wenden unseren Blick jenem positiven Schweigen zu, das Ausdruck intensiven Mitseins, Zeichen der Hingabe, Ereignis persönlicher Innewerdung ist oder in seiner Vollendung sich zu all dem zu entfalten vermag. Immer schon, vornehmlich aber in unserer Zeit des Redens, Aufdeckens und Aufeinanderzu-Sprechens, galt das Schweigen als eine der edelsten Tugenden menschlichen Sichaufenthaltens in der Welt. In einer Welt des Geredes (M. Heidegger) scheint in den Menschen die Fähigkeit zur Unmittelbarkeit zu zerbrechen.

Am deutlichsten ist dies zu erleben bei jenem absonderlichen Geschäft einigermaßen denkgebatter Menschen, dem man zutreffend den Namen Diskussion, «Auseinanderschlagung», gibt. Im Gerede muß alles «ausgelegt» werden, damit alle «dasselbe» verstehen. Dies ist nur mög-

lich, wenn das Dasein selbst «eingeebnet» wird, damit man alles Gesagte gemeinsam in «derselben» Durchschnittlichkeit versteht. Im Prozeß des Weiter- und Nach-Redens löst sich dann nach und nach das Wort vom Sein, gewinnt eine eigenartige Beziehungslosigkeit, wird zum Gemeinplatz. Am Ende kann man nicht mehr entscheiden, was ursprünglich geschöpft, errungen, erlitten und was bloß nachgeredet wird. Die menschliche Existenz verliert den Boden der Wirklichkeit unter den Füßen, und es entsteht in ihr die Seinsart der Entwurzelung. In einer solchen Welt gilt es nun, das Schweigen mühsam neu zu erlernen, in ihm lange die Unmittelbarkeit der Dinge auszuhalten und so zur Gegenwart des Erfahrenen und Erlebten zurückzukehren, zur Stille, und darin zum Geheimnis, das nicht beredet, sondern angebetet werden will.

Wollen wir in unserer Betrachtung die Wesenskomponenten menschlichen Schweigens namhaft machen, so genügt es, wenn wir uns jene hohen Augenblicke unseres Lebens vergegenwärtigen, in denen sich die Stille der Liebe verwirklichte. Wir meinen hier das zärtliche «Ineinanderschweigen» der Liebesleute oder der Freunde, welches in einem Blick, ja in der bloßen Gemeinsamkeit eines beziehungsreichen Vorsichhinschauens sich an Äußerung und Einvernehmen genügt tun kann. Von da an gibt es verschiedene Stufenfolgen der «Liebesstille» bis zum mystischen «Miteinanderschweigen», wie es vom Franziskusjünger Ägidius und dem heiligen Franzosenkönig Ludwig berichtet wird, die in einer einmaligen Zusammenkunft kein Wort redeten, sondern – wie es heißt – «im Spiegel des göttlichen Antlitzes einander erfahren». All diese Ereignisse enthalten ein Vierfaches in einer ursprünglichen Ungeschiedenheit.

Erfahrung des Schweigens

► **Erstens:** Das eigene Dasein wird als Geöffnetsein erfahren, als Bereitschaft, alle Absperrungen vor dem fremden Sein abzubrechen, dem Du in seiner Besonderheit und Eigenart Heimat zu bieten. Gerade das Schweigen ist in solchen Augenblicken das vornehmste Zeichen der Offenheit. Man wagt nicht, die erfahrene Gemeinsamkeit zu bereden, weil man weiß, daß kein Wort dem erfahrenen Du und dem Glück des Erfahrenen gerecht werden kann. Das wortlose Einvernehmen ist auch Ausdruck dafür, daß man das Du als «Heiliges» und Unantastbares erfährt und es nicht einmal durch die «Berührung der Worte» entwürdigen will. Man möchte nur, daß dieses Du bleibt und mit uns verharrt in schenkender, aber nicht mehr besprechbarer Gegenwärtigkeit. Man will nichts von ihm, nur ihm wohl tun, gut zu ihm sein, indem man ihm einen Ort des Verweilens anbietet, eine Stelle im Sein, wo es endlich ohne Machwerk und Vorspiegelung restlos «es selbst» sein kann. Darin zeichnet sich ein weiteres Wesensmoment des «Liebes-schweigens» ab.

► **Zweitens:** Das Schweigen der Liebe bedeutet einen Austausch der Gegenwart. Im Grunde kann man das Ereignis der Gegenwärtigkeit zweier Wesen, die Unmittelbarkeit des Aufgenommenwerdens und des Verbundenseins gar nicht besprechen. Der schweigende Mensch empfängt nicht einen «Inhalt», sondern eine Gegenwart, die nicht in Einzelelemente, Eigenschaften und Beschaffenheiten aufzulösen ist. Vielleicht könnten alle Eigenschaften eines geliebten Wesens bezeichnet und beredet werden, nicht aber jenes, was das Eigentliche der Liebe ausmacht, die Einzigartigkeit des Du. Deshalb ereignet sich im liebenden Mitsein nicht bloß ein Wachsen oder ein Sich-Aus-und-Entfalten der Persönlichkeiten, sondern eine grundsätzliche Wandlung des bisherigen Weltbezugs. Ein Nichterzwingbares, Gnadenhaftes, Nicht-zur-Weltlichkeit-Gehörendes wird einem in der Hingabe der Selbstöffnung geschenkt, vor dem man nur verstummen kann. Das geliebte Du ist nicht einer der zahlreichen Erkennens- und Erlebensinhalte unserer Welt, sondern das Erlebnismedium aller anderen Inhalte und Aussagen, ein Du des gesamten Lebens, das von keinem andern eingeschränkt werden kann, weil es alle andern einschließt und sich auf alles andere hin öffnet. Sprechen der Liebe beschränkt sich demnach immer nur darauf, auszusagen, wie sich die Welt und all ihre Gegebenheiten durch die Erfahrung der Liebesgegenwart verändert haben. Die Gegenwart selbst bleibt unausgesprochen, und somit auch das eigentliche Geheimnis der Liebe. Darin ist bereits ein neues Wesensmoment enthalten.

► **Drittens:** Das Schweigen der Liebe entsteht in der Überwältigung des eigenen Seins. Der liebende Mensch vermag die empfangene Gegenwart nicht zu enträtseln, ihr Geheimnis nicht durch Worte zu entschleiern. Der Mensch weiß mit leuchtender Unmittelbarkeit, daß er etwas gefunden hat, wovor, worin, woraus und worin er in liebender Geöffnetheit leben kann, insofern er das Geheimnis des Du als Gegenwart nicht zerstört. Das Du ist unser in seiner Entzogenheit und Nichtberührbarkeit, eine Gegenwart als Heil. Wir haben das Du erkannt, haben aber keine «Erkenntnis» von ihm, die uns seine Geheimnisthätigkeit minderte oder milderte. Würde dies geschehen, dann wäre das Du wieder ein Ding geworden, würde aufhören das Du unseres Lebens zu sein. Wenn man es mit der Härte des Paradoxen formulieren will, könnte man das Erfahrene der Liebe folgendermaßen ausdrücken: Wir haben in der Liebe nichts erhalten und ebendadurch alles gewonnen. Erlösung haben wir verspürt, aber keine Lösung. Damit können wir nicht zu den andern gehen und sagen: «Das ist meine Liebe; dieses weiß ich jetzt, jenes bleibt mir zu tun.» Wir können nur in unser Leben hineingehen und uns von der in der Liebe empfangenen Gegenwart her bewähren, der Welt zeigen, daß wir durch die Gegenwart unseres Du neu geboren wurden.

Was einer der subtilsten Denker des Christentums, Nikolaus von Kues, der Lehrer von der «wissenden Unwissenheit» (*docta ignorantia*), über unsere Gottbeziehung ausgesagt hat, gilt im Grunde von jeder Freundschaft und Liebe, von jedem Empfangen einer personalen Gegenwart. Eine seiner kürzesten und in ihrer Gedrängtheit geradezu meisterhaften Schriften – sie trägt den seltsamen Titel «Ein Gespräch zweier Männer, von denen der eine Heide, der andere Christ ist, über den verborgenen Gott» – schildert eine dramatische Situation: Der Heide betritt eine Kirche und sieht einen Christen in tiefer Anbetung; er ist betroffen von einer solchen Andacht und spricht den Christen an. Hier beginnt der Dialog, dessen einleitende Sätze mit erstaunlicher Knappheit das Wesen dessen aussagen, was wir hier mühsam anzudeuten suchen. «Der Heide: Ich sehe, wie du voll Ehrfurcht niedergebeugt aus tiefem Herzen Tränen der Liebe vergießest, ohne zu heucheln. Sage mir bitte, wer du bist! – Der Christ: Ich bin ein Christ. – Der Heide: Wen betest du an? – Der Christ: Gott. – Der Heide: Wer ist der Gott, den du anbetest? – Der Christ: Das weiß ich nicht. – Der Heide: Wie kannst du mit solchem Ernst etwas anbeten, das du nicht kennst? – Der Christ: Eben weil ich ihn nicht kenne, bete ich ihn an.» Es wird hier nicht die Wirklichkeit, die Existenz und die innige Gegenwart eines geliebten Du in Zweifel gezogen. Im Gegenteil: Man weigert sich, seine Gegenwart in die Reihe anderer Erkenntnisse einzuordnen, sein Geheimnis in die Sphäre der Vorhandenheit zu zerrn. In bezug auf alle anderen Erkenntnisse muß die Gegenwart des geliebten Du als das Unerkennbare, Unerforschliche und Unbegreifbare bezeichnet werden.

► **Viertens:** Der Mensch, der die Gegenwart der Liebe erfahren hat, besitzt eine letzte Sicherheit: Im Überwältigtwerden vom geliebten Du erhielt für ihn die gesamte Welt eine neue Sinnggebung. Er kann zwar die Fragen des Daseins nicht klarer beantworten; sein Leben wurde dadurch auch nicht leichter. Aber: Jede Not und jedes Verhängnis, die Verwirrung und die Ausweglosigkeit der Existenz wurden durch die blendende Gegenwart des Du ausgelöscht und «ent-wirklicht». Nichts zählt im Grunde mehr. Die Welt hat sich nicht geändert, nur sein Blick auf sie hat sich gewandelt. Der Mensch erahnt nun, trotz jeder Widerwärtigkeit, daß es eine letzte Geborgenheit, eine Zuflucht und eine Heimat des Seins gibt. Dieses Letzte und Einzig-Wichtige wurde ihm im geliebten Du geschenkt, das ihm niemand mehr nehmen kann.

Jedes echte Schweigen als positives Grundphänomen des Lebens enthält diese vier Momente in einer ursprünglichen Verflochtenheit: Geöffnetsein, Gegenwart, Überwältigung und Sinnggebung. Daher könnte man menschliches Schweigen beschreiben als Überwältigtwerden eines geöffneten Daseins durch eine sinnggebende Gegenwart. Wollen wir nun das menschliche Schweigen auf seine transzendental-anthropologische Bedeutung hin befragen, so müssen wir weiter ausholen und die verschiedenen Intensitätsschichten des stillgewordenen Ergriffenseins aufzeigen, benennen, umschreiben und deuten. In diesen Vollzugsformen des Schweigens macht das menschliche Dasein jene Grunderfahrungen, die unmittelbar in der Transzendenz, in der erlebten Gegenwart eines Absoluten münden.

Grundformen des Schweigens

Hören: Als Daseinsereignis (und nicht nur als «Teilvorgang» unserer Weltorientierung) bedeutet menschliches Hören, daß der Mensch die Selbstmitteilung eines fremden Wesens in sich aufnimmt. Dieses setzt aber eine vorgängig gegebene Daseinsdisposition voraus, eine ursprünglichere Verbundenheit des Vernehmenden und des Sich-Mittelnden, eine grundsätzliche Fähigkeit, die Wahrheit des andern Seins zu beherbergen, also eine Seinsverwandtschaft. Bemerkenswert ist dabei, daß der Mensch eine unbegrenzte Bereitschaft in sich fühlt, die Mitteilung des Seins zu vernehmen, daß er also nicht nur den Menschen gegenüber, sondern vor dem Sein überhaupt sich als «wesensverwandt» empfindet. «Nihil a me alienum puto» – nichts ist mir fremd: diese in radikalisierte Form ausgesprochene und umgewandelte Aussage von Terenz (*Homo sum; humani nihil a me alienum puto* – Mensch bin ich, nichts Menschliches ist mir fremd) ist die Urbeschaffenheit jeglichen

Hörens, eine im menschlichen Hören unthematish, als Vorbedingung und Ermöglichung des Hörens selbst enthaltene Urüberzeugung von der Wesensverwandtschaft aller Dinge.

Als eine der größten und vornehmsten Errungenschaften menschlichen Denkens kann jene Philosophie (unter dem «Sammelnamen» Transzendentalphilosophie bekannt) bezeichnet werden, die versucht, diese Urüberzeugung von verschiedenen Ausgangspunkten her und im Zuge reicher und feinsinniger Reduktionen zu erhellen. Ihr ist es gelungen, jenen Vorgang, den wir als vereinzelt Vernehmen der Wahrheit der Dinge (das konkrete, begrenzte und inhaltliche «Hören») benennen, auf seinen unbewußten und unthematish vorausgesetzten Urgrund hin durchsichtig zu machen. In jedem konkreten Nachvollzug der Wahrheitsinnerwerdung, des existentiellen «Hörens» ereignet sich ein «Mit-Hören» aller Stimmen der Welt, ja der Stimme des Seins überhaupt. Dieses «Mit-Hören» ist Voraussetzung, Ermöglichung und vorgängige Bedingung allen Hörens in der Welt. Die Stimme des konkret-endlichen Du wird in einer «Abhebung» vernommen, auf dem Hintergrund des auf uns unaufhörlich heranrollenden, jedoch nicht mehr ausdrücklich wahrgenommenen Tönens und Brandens vom All. In jeder Stimme eines einzelnen Du hören wir alle Stimmen der Welt mit. Das Sein selbst besitzt einen «Wort- und Stimm-Charakter», hat sich uns von vorneherein mitgeteilt. Das einzelne Hören ist gleichsam nur ein «In-Erinnerung-Rufen» eines immer schon Gewußten. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die wissenschaftlichen Einzelheiten dieser transzendentalen Reduktionen darzulegen, zumal wir der Auffassung sind, daß sie nur eine Urfahrung menschlicher Existenz zu artikulieren versuchen, welche im Zuge der Daseinswerdung an jeden Menschen mit überwältigender Evidenz heranzutreten vermag: die Erfahrung der Allverwandtschaft.

Die scheinbar so sinnlosen Worte der Liebe und der Freundschaft gewinnen hier mit einem Mal eine wahrhaft daseinserhellende Bedeutung. Ein einziger Akt personaler Liebe genügt, um das ganze Universum vom niedrigsten bis zum höchsten Sein als Horizont des Liebesvollzugs fühlbar zu machen. Sagt ein Liebender: «Du bist alles für mich» (oder umgekehrt: «Ohne dich wäre alles sinnlos»), so spricht er – hilflos vielleicht und um die Wichtigkeit seiner Worte nicht wissend – eine ganze Metaphysik menschlichen Vorgriffs auf das Gesamt des Seins aus. Wird die Aufnahmebereitschaft eines Hörenden intensiv, gewinnt sie eine besondere Zielgerichtetheit, so sprechen wir vom

Zuhören: Eine Ahnung von der Bedeutsamkeit der Mitteilung formt das einfache Hören ins Zuhören um. In der Daseinsgespanntheit der Erwartung tritt das eigene Selbst zurück, und der Mensch vergißt – wenn auch oft nur für einen Augenblick – die Wichtigkeit des eigenen Seins, seine Vergangenheit und Zukunft, seine eigenen Worte und Erklärungen, seine Sorgen und Freuden. Er ist einfach «da», zentriert auf das Du und läßt sich auf die Bedeutsamkeit des anderen Seins ein. In einer solchen Atmosphäre der Gegenwärtigkeit entsteht das Vernehmen von lebenswichtigen Worten. Es sind vielleicht nur alltägliche und abgegriffene Inhalte, die da mitgeteilt werden. Sie öffnen sich jedoch auf einen tieferen Ursprung hin. Fast jedes Wort wirkt neu, erschütternd. Aus dem Sinnzusammenhang des Gesprochenen steigt Einmaliges empor. Dies scheint gelegentlich das menschliche Vermögen des Zuhörens zu sprengen. Als Mörke seinem Verehrer Theodor Storm (im August 1855) die Novelle «Mozart auf der Reise nach Prag» vorlas, brach einer der Zuhörer aus der Qual des Entzückens aus mit dem Wort: «Aber ich bitt' Sie, ist das nun zum Aushalten!»

So kann der Mensch im aufmerksamen Zuhören das Mehr der Welt, der Dinge und des Du erfahren. Er begreift: In jedem Ding der Schöpfung ist mehr als es bräuchte, um so zu sein, wie es ist. Die Welt ist nicht nach dem Abgemessenen und gerade noch Ausreichenden eingerichtet, sondern auf die Fülle hin. Das Mehr ist der eigentliche Grund der Welt, nicht das «Rationierte». «Eine Blume, zum Beispiel, leitet ihren Samen nicht auf dem schnellsten Weg, wie in einer Röhre, zum nächsten Jahr hin, sondern blüht im Übermaß aller Farben. Dieses Übermaß der Farben gilt, und nur nebenbei fallen die

Samen herunter. Um der Fülle, um des Daseins in der Fülle willen ist die Blume da, nicht wegen des schmalen und raschen Weges zum Ziele» (M. Picard).

Freilich kann man die Selbstmitteilung des Mehr auch überhören. Ein einfaches Wort wird gesprochen von einem verhaltenen Menschen, der unfähig ist – vielleicht liegt ein Kindheitsbann auf ihm –, sich mitzuteilen. Und nun – stellen wir uns vor, daß dies eine der Stunden ist, die es fertigbringen, die Eisenbände um unser Herz aufzubrechen – rafft dieser Mensch sich auf, spricht ein Wort, ein ungeschicktes und undeutliches vielleicht, das jedoch «das» Wort seines Lebens ist. Der Hörende aber «geht nicht mit», hört nicht «zu», sei es aus Müdigkeit, sei es aus Nachlassen der Daseinsspannung, sei es wiederum, weil das Geräusch seines eigenen Selbst alles andere übertönt, was von außen her an Bedeutsamem zu ihm gelangen könnte. Das Wort geht verloren, fällt auf die Erde herunter, verhallt im Nichts. Und so kann ein Leben zurückfallen in das undurchdringliche «Sich-nicht-mitteilen-Können», in die Nichterkanntheit seines inneren Mehrseins.

Ereignet sich aber echtes Hin- und Zuhören, dann beginnt sich die Welt zu öffnen auf ein Tieferes, Stilleres und Bedeutungsvolles hin. Die Worte werden zwar immer sparsamer, dadurch aber dichter; sie leuchten innerlich auf. Das «Mehr» der Welt liegt offen, aufgedeckt da, ausgeliefert unserer beschützenden Liebe. Von der Haltung des Zuhörens führt ein fast unmerklicher Übergang zu jenem noch intensiveren Nachvollzug des Schweigens, der sich im

Lauschen ereignet. Der Mensch, der die Allverwandtschaft und das innere Mehr der Dinge im Hören und Zuhören erfahren hat, ist gelassen und allem gastfrei zugeneigt, was kommen mag. Das Lauschen ist gerade die stille Gelassenheit der «Seinsgastfreundschaft», die Fähigkeit der Liebe, leise Stimmen wahrzunehmen, unausgedrückte oder nur angedeutete Empfindungen mitzuvollziehen, verschwiegenes Leid und versteckte Not mitzuspüren, zaghaft angebotener Freundschaft Heimat zu bieten, gefügig zu sein dem Hauchen der Welt. Selbst das Kleinste – ja gerade das Geringe – wird zum Zeichen und zur Stimme des Geheimnisses. Der lauschende Mensch vermag sogar die Natur zu hören. Selbst Steine, Blumen und Bäume haben für ihn noch eine Stimme. Diese Stimmen der Welt werden still in das eigene Sein hineingenommen. Unser Dasein schwingt mit ihnen im inneren Rhythmus des Alls. Die erlauschten Bilder der Erde gehen ins eigene Blut über, nicht mehr unterscheidbar von uns selbst und den Sinn der Welt in uns hineindeutend. Sie werden – in der Haltung des Lauschens – innerlich umfassen und füllen nach und nach unser eigenes Wesen.

Da ist, um ein Beispiel zu nennen, das lauschende Erleben einer Quelle. Unter dem gewaltigen Druck der Erde entspringt der Tiefe ein Strömendes als unerwartetes Geschenk. Auf einmal wird der Mensch einer tiefen Entsprechung inne: das bin ich; dies ereignet sich in meinem eigenen Leben immer wieder. Eine Quelle muß gesucht, aber auch, nachdem man sie gefunden, gefaßt, gereinigt, behütet werden, sonst versickert sie im Sand. Der Mensch sagt sich: das ist doch mein eigenes Leben. – Da ist auch die Erfahrung einer Flamme. Sie muß entzündet werden, strahlt dann Licht und zugleich Wärme aus; sie ist klein, zitternd und flackernd; auch ist sie selbstverzehrend. Sie kann aber in einem unbeachteten Augenblick Furchtbares anrichten und Zerstörung bewirken. Unvermittelt versteht der Mensch: so ist mein eigenes Dasein; so sind meine Gedanken, Wünsche, Empfindungen und Ahnungen. In ähnlicher Weise vermag der Mensch im stillen Lauschen des daseinsdeutenden Geheimnisses der Welt innezuwerden: des Geheimnisses der Welle, des Weges, des Baumes, des Gartens, des Hauses, des Ringes und vieler anderer «Dinge» mehr. Durch solche Bilder tritt das «Andere», das «Heilige» von der Welt her in das eigene Dasein. Sie werden hineingewoben in die Empfindungen und Gedanken, in die Begriffe, in das Tun und in den Traum. «Sie schenken Ruhe, verschuchen die bösen Ahnungen, verteidigen die Existenz vor dem Chaos» (R. Guardini).

Da mag der Mensch mit erschütternder Klarheit die Abbildlichkeit der Dinge erleben. Alles in der Welt ist nur «Ab-Bild», ist Ausprägung des Einen, Urhaften und Unfaßbaren, ist Bote eines Dahinterstehenden, Fragment und Artikulierung eines Wesenhafteren. Das Sein selbst ist «Quelle» und «Flam-

me», und so, deshalb und insofern kann es eine Quelle und eine Flamme geben. In dieser Erfahrung der Abbildlichkeit verwandelt sich der gesamte Erlebnisbezug des Alltags: *Nicht durch die Dinge erfahren wir das Absolute, sondern durch die Erfahrung des Absoluten werden wir überhaupt ermächtigt, Endliches wahrzunehmen.* Unsere bisherige Bemühung, «Gott finden in allen Dingen», gewinnt eine tiefere Bedeutung, ja eine radikale Umkehrung: «Alle Dinge in Gott finden.» Nicht die Erfahrung der Dinge weist auf Gott hin, sondern Gott weist uns immer schon und von vornherein in die Welt der Dinge. Nicht Gott soll gefunden werden, sondern die Welt soll in unserem immer schon gotterfüllten Blick aufleuchten in ihrer Abbildlichkeit. Das Absolute ist immer schon das Ursprünglich-Da des Geistes, unbenannt, unausgesprochen und unnachvollzogen vielleicht, aber nicht minder wirklich. Seine Gegenwart ist ein ständiger Ruf im Dasein: «Hier bin ich.» Aus dieser Umwandlung unserer Erlebniswelt durch die Erfahrung der Abbildlichkeit der Dinge entsteht jene Haltung, in welcher das menschliche Schweigen seine letzte Tiefe erreicht und der wir den Namen

Horchen geben möchten. Im eben geschilderten Erlebnis des Lauschens wurde Endliches in seinem Absolutheitszusammenhang erfahren und so auch mit einer neuen Sinnschwere beladen. Im endlichen Wort wurde das Unendliche hörbar. Die Wirklichkeit des Transzendenten wurde in der Welt «freigesetzt». Nun erfährt der Mensch, daß er selbst für andere ein «Wort Gottes» sein kann, so wie andere für ihn «Wort Gottes» geworden sind. In seinem eigenen bedrohten, undurchsichtigen und unbewältigten Schicksal soll sich die Anwesenheit Gottes für die Welt ereignen. Eine Forderung ist das, der kein Mensch sich gewachsen fühlen kann. Dasein als Sendung ist eine Zumutung an unsere Gebrechlichkeit. Unser eigenes Dasein soll die Zugewandtheit des Absoluten zur Welt sein! Diese Einsicht reißt die dünne Schicht unserer Selbstsicherheit auf, und wir erkennen, wieviel Verlogenheit unser Inneres fesselt, wie wir in List, Hinterhältigkeit und Heuchelei verstrickt sind, wie in unserem eigenen Dasein, im Innern, wo sich unser eigenes Sein vor uns ins Dunkel verliert, das Böse herrscht. Und überhaupt, wie unser ganzes Wesen aus Oberflächen, Teilstücken, Trennungen und Zufälligkeiten besteht, durch Situationen bestimmt und von Stimmungen gefärbt ist. Dieses Dasein kann nicht «Wort des Absoluten» für die Welt sein! Da beginnt der Mensch zu horchen auf die Stimme Gottes, sich in Demut um sie zu bemühen. Immer innerlicher wird der Mensch dabei, immer herznäher wird das Bild Gottes in ihm, immer tiefer senkt sich das Absolute in das eigene Leben, bis das Leben selbst im Wunder seines innigen Miteinanders mit Gott zum Zeichen, zum Wort Gottes geworden ist, bis Gott selbst gegenwärtig wird, wenn er einem andern Menschen still die Hände reicht. In solchem Horchen auf die Stimme des Absoluten wird das gesamte Dasein wach, selbstverzichtend, sich selbst zurückstellend: nur das Unendliche und Allgütige sollen in ihm herrschen, unbedroht von jedem Vorurteil, von Eitelkeit und Rechthaberei, freundlich und befreiend. *Überall, wo sich eine solche selbstverzichtende Hingewandtheit im menschlichen Bereich ereignet, ist das Absolute selbst anwesend, mag auch der Mensch um dieses Absolute nicht ausdrücklich wissen, ihm keinen Namen geben können.* Er ist Bote, Zeichen und Zeuge des Absoluten in seinem horchenden Dasein, in seinem reinen Dastehen ohne Selbstbehauptung und Selbstsucht.

So entfaltet sich vor unseren Augen das schöne Bild des schweigenden Menschen, aus dessen Innerlichkeit auch ungewollt und ohne eigene Bemühung, gnadenhaft also, die «Ströme der Gnade» hervorbrennen. All das ist der schweigende Mensch: ein geöffnetes Dasein, ein Leben in der Gegenwart, ein überwältigtes Schicksal, eine die letzten Sinnbezüge erfahrende Existenz, welche vom Erlebnis der Allverwandtschaft der Dinge, von der Erfahrung des Mehr-Seins der Welt, von einer Ahnung der Abbildlichkeit alles Geschöpflichen her lebend für uns Zeichen der Gegenwart des Absoluten wird. Solches Dasein ist kein Beweis der Existenz

Gottes, sondern ein Beweis Gottes durch das Existieren des Menschen in schweigender Eigentlichkeit (R. Bultmann). *Der Mensch ist jenes Wesen, in dessen Schweigen die Anwesenheit Gottes für uns sich ereignen kann.*

Die phänomenologische Methode, deren wir uns in unserer Betrachtung bis jetzt als Denkinstrument bedienten, hat keine andere Möglichkeit, die Richtigkeit einer Aussage zu belegen, als die innere Form, die belebende Gestalt eines Tatbestandes, einer Wirklichkeit oder eines Vorgangs so freizulegen, daß sie den schauenden Geist mit ihrer Leuchtkraft überwältigt. Die Beweiskraft der Aussage liegt also schließlich in der Aussage selbst, in der inneren Wahrheit eines geistig ersichteten Bestandes. Dagegen besitzt die religiöse Erfahrung der Menschheit eine weitaus vorteilhaftere Möglichkeit, eine Wahrheit in den Bereich der Evidenz zu bringen, indem sie diese zu einem konkreten Schicksalsbild verdichtet, das in seiner Bildhaftigkeit den Menschen ergreift und seine innerlich mitgetragene Wahrheit dem Ganzen des Menschendaseins mitteilt, das Dasein gleichsam von der Wahrheit her imprägniert. Für die innere Wahrheitsgestalt der Aussage «*Das Schweigen ist der seinshafte Ort der Gottbegegnung*» hat die Bibel in einer ihrer ergreifendsten Erzählungen das Schicksalsbild des Propheten Samuel entworfen. Es ist die sagemumwobene Gestalt eines weisen, milden, unbestechlich der Wahrheit dienenden Menschen, dessen pneumatische Kraft eine ganze Epoche des Volkes Gottes, die der Könige, einleitet und dessen «Gotteskraft» selbst nach seinem Tod aus den Tiefen der Erde heraufbeschworen wird (vgl. Sir 46, 13–20; siehe dazu 1 Sam 8, 1–10, 8; 16, 1–13 [Salbung des Saul und David]; 1 Sam 7, 1–15 [«Donnerwunder»]; 1 Sam 12, 1–7 [sein «Lebenswandel»]; 1 Sam 28, 1–25 [«Totenbeschwörung»]). All seine innere Gewalt ist aber in seiner Kindheit verborgen. Diese wird in drei Abschnitten des ersten Samuelbuches (1 Sam 1–3) mit einer unvergleichbaren Einfühlung in die Schicksalsgestalt eines Kindes nacherzählt. Eine ganze Metaphysik des Kindseins wird uns da in liebender Zärtlichkeit vor Augen geführt.

Symbol des Schweigens

Samuels Sein erwuchs aus der Demütigung seiner Mutter. Sie war unfruchtbar, von ihrer Nebenbuhlerin gekränkt, betriibt und von einem Übermaß des Kummers niedergedrückt. Die Sehnsucht nach einem Kind beherrschte ihre verletzte Seele. Lautlos betete sie zu Gott für ein Kind. Und dieses Gebet aus tiefer Not fand bei Gott Erhörung. Sie betrachtete das Kind als Frucht der Anbetung und gab ihm den Namen «Ich habe ihn von Gott erbeten», Samuel. In ihrem Geist wuchs still die Einsicht: dieses kleine Wesen gehört im Grunde gar nicht mir, sondern Gott. Mit jubelndem Herzen bricht aus ihr das «Magnifikat» des Alten Testaments, der Lobgesang der Hanna empor, indem sie das Teuerste ihres Lebens im Heiligtum Gottes zu Schilo unter der Obhut des greisen, willensschwachen, aber in seiner Art Gott tief ergebenen Priesters Eli zurückläßt. Die Mutter besucht den Knaben einmal im Jahr, bringt ihm einen kleinen Linnenrock mit, in welchem der Knabe den Dienst vor Jahwe versieht. Das Leben des Kindes ist einsam. Die Söhne des greisen Eli sind rauhe, selbstsüchtige und grausame Gesellen, auf denen der Zorn Jahwes liegt. Der alte Eli aber ist dem Kinde innerlich sehr zugetan. Doch ist die eigentliche «Umgebung» dieses Kindes nicht die Menschen, sondern die Gegenwart des Geheimnisses, dessen Zeichen die in Schilo aufbewahrte Bundeslade ist. Sätze wie diese: «Der junge Samuel wuchs heran bei Jahwe» – «Der junge Samuel nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade vor Jahwe und den Menschen», schildern in ihrer Schlichtheit und Zartheit die ursprüngliche Gottzugewandtheit eines stillen und nachdenklichen Kindes, das in der Selbstverständlichkeit des Kindseins bei der Bundeslade, bei der «Gegenwart Gottes», zu schlafen pflegt, gleichsam in den Armen Gottes. Stille und Schweigen beherrschen diese Nächte. Nur eine kleine Lampe flackert vor der Bundeslade. Tiefer Friede waltet über diesem Schweigen; alles ist sinnerfüllt, ins Geheimnis eingetaucht, von der Gegenwart des Überwältigenden beherrscht, «einströmend» in die geöffnete Seele eines Kindes. Ein ursprüngliches Wissen von Gott wächst in dieser warmen Geborgenheit heran. Die Welt überragt sich selbst an diesem kleinen Ort, wird zeichenhaft, über sich hinausweisend. Das Kind weiß um Gott, wie ein Kind eben die Gegenwart einer Mutter, in deren Armen es schlummert, mit seinem ganzen Dasein erfährt, als bergende und wärmende Güte des Seins. Jedoch steht ausdrücklich im Text: «Samuel hatte Jahwe noch

nicht erkannt.» Das heißt: Die in der Stille erspürte Gegenwart Gottes ist ihm noch nicht zum bewußten Nachvollzug geworden. Auf einmal aber verdichtet sich diese Stille zu einem Ruf: «Samuel! Samuel!» Das Kind erwacht und spricht in die Nacht die Antwort seiner Bereitschaft aus: «Hier bin ich!», und läuft sofort zum greisen Eli, weckt ihn aus dem Schlaf und sagt ihm: «Du hast mich gerufen.» Der Alte schickt ihn zurück. Das Kind soll schlafen. Das gleiche wiederholt sich dreimal, bis der weise Mann begreift, daß sich an diesem Kind das Unerhörte, der Einbruch der Gottesgegenwart in das Schicksal der Menschen ereignet, und er schickt ihn wieder zum Schlafen mit der Weisung, Samuel solle, wenn «man» ihn wieder ruft, antworten: «Sprich, Jahwe!» So erwuchs aus der Stille der Gottgeborgenheit ein Lebensschicksal für Samuel und für die Menschheit. Diesem aus dem schweigsamen Geheimnis sich bildenden Wort blieb Samuel ein Leben lang treu, und so wurde seine Existenz zum Ort der Nähe Gottes zur Welt: «Samuel wuchs heran, und Jahwe war mit ihm. Kein einziges Wort von ihm blieb unerfüllt, und Samuels Wort hatte Geltung.»

Jede weitere Auslegung würde das Geheimnis dieses zartgezeichneten Bildes entweihen. Es sei nur darauf hingewiesen, wie hier, in der Erfahrung der Stille und der Geborgenheit, aus der menschlichen Seele eine Ahnung aufsteigt von einem Gott der warmen Menschennähe, des Verständnisses und der Güte; von einem Gott, in dessen zurückhaltender Menschenfreundlichkeit alle Not Heimat findet und Tröstung; von einem Gottmenschen, dessen Wesen Milde und stille Bescheidung ist, der immer zugegen ist, wo ihn Verzweiflung, Unglück und Hoffnungslosigkeit anspricht; von einem Gott, der götig und verhalten sich verzehren läßt, damit er allen Freude und Frieden spende, randvoll und ohne Maß. Von einem Gott, der uns Trostlosen einen Weg in die Freude zeigt, uns Müden eine Frische des Lebens mitteilt; von einem Gott, dessen Menschenseele eine einzige Bereitschaft ist zu Freude und Not, zu Wonne und Weh, zu Kreuz und Seligkeit; von einem Gott, der mit uns hinuntersteigt in die Hölle menschlicher Hoffnungslosigkeit; von einem Gott, der nie-

manden haßt, niemanden verurteilt, nie Böses mit Bösem vergilt, der machtlos sein will, sein Antlitz verunstalten läßt, der die Güte, Verzeihung, Zuneigung und Selbstlosigkeit als den letzten Maßstab des Lebens über unsere gebrochene Welt aufrichtet; der ein Gott der Kleinen und Wehrlosen sein will; von einem Gott, der schüchtern um unsere Liebe bittet, der Anfechtungen und Verzagtheiten erlebt, der hineinsteigt in die Agonie menschlichen Zweifels; von einem Gott, der vor uns in Demut niederknien kann; von einem Gott, der uns Ströme der Freude verspricht, der unser Leben hinspannt auf eine Erfüllung, die größer ist als alles, was wir ersinnen und erbitten können, der zu unserem verschlossenen Dasein sein wirklichkeitsschaffendes Wort sagt: «Tue dich auf.» Hinter den Schleiern unserer Sehnsucht, «Mensch zu sein», verbirgt sich bereits sein Antlitz.

*

Hier erfassen wir die Bedeutung der Stille für das menschliche Sein überhaupt und den Auftrag an unser Verweilen in der Welt. Die Gestalt eines stillen Menschseins zu verwirklichen bedeutet, Gott selbst als Gegenwart Christi spürbar zu machen. Der hörende, zuhörende, lauschende und horchende Mensch ist der Ort, an dem die Verwandlung geschieht: Viel Not, Leid, bange Verzweiflung wird von überallher in seine Seele strömen; er wird aber offenbleiben und die Dunkelheiten in seinem eigenen Dasein sammeln. Leise wird er immer wieder dieses Dasein dem Licht des Geheimnisses öffnen, damit der menschgewordene Gott aus all dem eine neue Schöpfung gestaltet. Noch nie hat unsere Welt so viele stille Menschen gebraucht wie heute, und es gab deren vielleicht noch nie so wenige. Wem heute die Erfahrung der Stille geschenkt wird, der mag dafür danken, sie wohlbewahren und sorgen, daß sie fruchtbar werde. Wer aber nichts davon weiß, der soll mit dem Ernst des Täglichen anfangen.

Ladislaus Boros

ÜBERGABE DER AUTORITÄT AN DAS LEBEN

Daß die katholische Kirche augenblicklich eine innere Krise erlebt, wird auch an höchster Stelle zugegeben. Die Ansprachen Papst Pauls VI. drücken tiefe Besorgnis aus. Die Einberufung der Bischofssynode, die im Herbst dieses Jahres zum zweiten Mal in Rom tagen soll, steht damit in Zusammenhang. Ein wichtiger Aspekt der allgemeinen Unsicherheit und Unruhe manifestiert sich in der Autoritätskrise, die die Stellung der Bischöfe und des Papstes in Mitleidenschaft zieht.

Über die Ursachen dieser Krise werden viele Ueberlegungen angestellt. Die Schuldigen werden bald bei den Theologen, bald bei den Laien, bald bei den Autoritätsträgern selber gesucht. Aber die Suche nach Schuldigen ist im Grunde wenig ergiebig, und die gegenseitige Verunglimpfung von «Konservativen» und «Progressisten» würde besser unterbleiben. Wenn sich die folgenden Ausführungen mit der kritischen Situation des Amtes und seiner Träger in der Kirche befassen, so geht es dabei nicht so sehr um einen durch individuelle Fehlhaltungen und Fehlentscheidungen verursachten Zustand, sondern um das Ergebnis einer allgemeineren Veränderung im menschlichen und gläubigen Bewußtsein.

Den Inhabern amtlicher Gewalt in der Kirche wird von vielen Gläubigen der Vorwurf gemacht, daß sie zu sehr außerhalb des menschlichen Lebens stehen. Lobenswerte Ausnahmen werden nicht geleugnet; dem jüngeren Klerus wird häufig attestiert, daß er den Kontakt zum realen Leben leichter finde. Aber was in Predigten, Hirtenschreiben bis hin zu Enzykliken über die Fragen und Schwierigkeiten des Lebens gesagt wird, empfinden sehr viele doch als nicht realistisch, als nicht genug aus dem Leben schöpfend und ihm verbunden. In der amtlichen Verkündigung und Zurechtweisung klinge eine Absolut-

heit, ein Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit mit, der nur Menschen möglich sei, die nicht mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit stehen.

Hervorragende und verantwortungsbewußte Vertreter kirchlicher Autorität sind freilich entgegengesetzter Meinung: sie verstehen ihr eigenes Reden und Tun, ihr Wort und ihre Weisung im Bund mit dem Leben. Sie sehen sich im Dienst am wahren menschlichen Leben, an seiner Not und an seinem Glück, an seiner Schwäche und an seiner Größe. Ja, gemäß dem Selbstverständnis ihres Amtes glauben sie die Rolle des Lebensbringers innezuhaben, auf Grund göttlichen Auftrags. Dementsprechend haben sie eine ethisch sehr hochstehende Auffassung von ihrem Amt. Diese mag in einzelnen Fällen mit Starrheit verbunden sein, äußert sich aber auch in selbstlosem Einsatz, in Selbstverleugnung und Opfertätigkeit.

Lebensnähe des Laien

Warum empfindet der gläubige Christ trotzdem, daß das kirchliche Amt in seiner Haltung und Aussage dem Leben zu wenig nahe sei? Ist vielleicht das Leben, dessen Vermittler das Amt ist, sind vielleicht geoffenbarte Wahrheit und sakramentale Gnade etwas Unwirkliches für diese Christen geworden? Um die Quelle des tiefen Unbehagens und des Konflikts zwischen Amt und Leben zu finden, müssen wir beachten, was der gewöhnliche Mensch, was der Nicht-Kleriker mit dem Wort Leben auszudrücken sucht. Er hat mit «Leben» in anderer Weise zu tun als der kirchliche Amtsträger. Für ihn ist Leben die jeden Tag sich erneuernde, bewegte, veränderliche, schöne,

aber auch gefährliche Grunderfahrung: es ist ihm das Allernächste und Allerdringendste, was ihn immer wieder, materiell und geistig, vor neue Situationen stellt, was sich ihm aufzwingt, was ihn herausfordert, was ihn trägt und erhebt. Wenn sich der moderne Mensch und Christ darauf besinnt, dieses Phänomen des Lebens zu beschreiben, dann kommen ihm keine theologischen Formulierungen von «übernatürlichem» Leben und «übernatürlicher» Gnade in den Mund. Der glaubende Christ denkt dann zuallererst an sein ganz praktisches Menschsein, in Verbindung mit andern Menschen, an seine Begegnungen, an seine Entzweigungen: Leben empfindet er als Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit menschlicher Beziehungen, als Schwierigkeit und Reichtum dieser Beziehungen. In ihnen sieht und erfährt er Schicksal, das sich bald ins Dunkle, bald ins Helle wendet. Und diese Beziehungen sind nicht nur geistiger Art, sie haben ihre materielle, harte, erdhafte Seite: und das ist es, was sie zu Schicksal macht. Leben beschreibt er als Bewegung, Erwartung, Hoffnung, Enttäuschung, immer neu, immer anders. Nicht nur das eigene Schicksal, sondern auch das Schicksal jener, mit denen er verbunden ist, seiner «Nächsten», ja überhaupt das Geschick aller seiner Zeitgenossen sieht der gläubige Christ als «Leben». So verstandenes Leben und Geschick spielt hier auf der Erde, jetzt und heute: in der Zeit, nicht in einer fernen Ewigkeit, in der sichtbaren, greifbaren Wirklichkeit, nicht in einer ungreifbaren Transzendenz.

Lebensferne der Amtskirche

Die entstandene Kluft zwischen dem Lebensbegriff der amtlichen Kirche und demjenigen des gewöhnlichen, engagierten Gläubigen ist so tief, daß sie im Moment kaum überbrückbar scheint. Nicht nur die Worte des Amtes scheinen dem Christen fremd, unnahbar und unrealistisch, sondern auch das Leben der Amtsträger. Enthoben der Unsicherheit des Erwerbs, dem Risiko einer eigenen Familie, erscheint ihr Leben in einem ungläubwürdigen Sinne ruhig und gesichert. Nicht daß es freilich von Ärger und Aufregung verschont wäre, beileibe nicht! Aber Ärger und Aufregung machen noch kein Schicksal, gehen nicht an das Lebendige, stellen nicht die persönliche Existenz in Frage. Für die Menschen, die im Leben stehen, bringen die Rufe der kirchlichen Autorität deshalb wenig Gewinn: Wenn solche Autorität fortfährt, in einer unverständlichen Sprache zu reden, wenn sie fortfährt, sich außerhalb der Niederungen des Lebens in einem «anderen» Leben zu bewegen, dann ist solche Autorität für viele engagierte Christen einfach nicht «da», nicht wirklich. Sie spüren zu sehr, wie ihnen kein hohes, amtliches Wort die eigene Lebenslast abnimmt. Die Kluft zwischen amtlicher Lebenstheorie und praktischer Lebenserfahrung ist zu groß. Die vorausgesetzte Theorie hat zu schwache Wurzeln; deshalb gehen Leben und Erfahrung immer mehr daran vorbei.

Trotzdem wäre es falsch zu sagen, daß die Verbindung zwischen kirchlichem Amt und dem Leben der Christen schon endgültig abgerissen sei. Die Christen selber hören nicht auf, sich mit der kirchlichen Autorität und ihren Trägern auseinanderzusetzen. Selbst wenn diese Auseinandersetzung teilweise polemischen Charakter angenommen hat, so zeugt sie doch davon, daß Leben und Amt – im Bewußtsein dieser Christen – nach wie vor aufeinander bezogen sind und daß es für sie deshalb nicht gleichgültig ist, ob die Autorität vom Leben «richtig» oder unrichtig, verständlich oder unverständlich, helfend oder hindernd spreche. Dieses Betroffensein des Lebens durch die Verlautbarungen des kirchlichen Amtes hat seinen Grund unter anderem darin, daß sich in diesen Äußerungen vergangene Erfahrungen, die aber echte Lebenserfahrungen waren, ausdrücken: vor allem die uralte Erfahrung des Evangeliums, von dem kein Christ behauptet, daß es nicht realistisch und lebensverbunden sei. Insofern als trotz aller Mängel dieses Echte in Rede und Haltung der Amtsträger durch-

scheint, läßt es den hörenden, engagierten Christen nicht in Ruhe. Um so mehr reizt ihn aber zum Widerspruch, was ihm «unevangelisch», unrealistisch, «gesetz»haft zu sein scheint.

Die Konfliktsituation ist tatsächlich eine schwierige: sowohl Amt wie engagiertes Leben haben mit Vergangenheit und mit Gegenwart zu tun. Das Amt hat für die Bewahrung und Fortsetzung einer Lebenstradition einzustehen. Es hat ein vergangenes Leben – nämlich das Leben Jesu – in Verkündigung und Sakrament gegenwärtig zu setzen. Es ist die besondere Verantwortung des Amtes, auf diesen rückwärtigen Bezug, auf diese Tradition – als eine heute noch lebendige – hinzuweisen. Auch der engagierte Christ jedoch empfindet es seinerseits als Bedürfnis und Herausforderung, sich mit dieser «Vergangenheit», die im Glauben und im Sakrament seine eigene, persönliche Vergangenheit ist, auseinanderzusetzen. Aber er setzt die Akzente anders als das Amt: Während das Amt bei der Tradition ansetzt und diese zu verlebendigen sucht, so daß sie Gegenwart sei und werde, setzt der engagierte Christ akzentuiert bei der Gegenwart ein. Dadurch, daß er das Heute seines eigenen Lebens voll ernst nimmt, glaubt er das Evangelium und seine geschichtliche Tradition wiederzuentdecken und zeugnishaft Gegenwart werden zu lassen. Die beiden Akzentsetzungen sind nicht sauber zu trennen und bleiben aufeinanderbezogen. Das Leben des engagierten Christen hat also doch etwas zu tun mit dem Leben, von dem die Autorität spricht. Die amtliche Sprache «erinnert» ihn gewissermaßen an etwas, was er selber ist, was er selber in sich zu bewältigen hat, indem er es von toter Vergangenheit in lebendige Gegenwart verwandelt. Umgekehrt bedarf das Amt zu seiner lebendigen Verkündigung des harten, wirklichkeitsnahen Anstoßes aus dem Leben der Christen. Über die Art und Weise der Integration von Vergangenheit und Gegenwart entzweien sich die Geister. Das kirchliche Amt möchte die Integration von der Vergangenheit her unter Kontrolle behalten, den Überblick über die Kontinuität zwischen gestern und heute bewahren. Der engagierte Christ will das Vergangene gleichsam «vergessen», um das Heute ganz ernstzunehmen. Er tut es im Vertrauen, das Vergangene werde sich im bewältigten Heute aus seinem Ursprung wieder vergegenwärtigen, und es werde dann auch wieder «gefunden» werden können. Es ist im Grunde ein Konflikt zwischen Theorie und Praxis. Das Problem greift über die Gemeinschaft der Kirche hinaus und hat allgemein menschliche Tragweite. Die kirchlichen Amtsträger sollten sich nicht allzuleicht «im Recht» glauben. Es könnte ja durchaus sein, daß Gottes Stimme einmal anders als in vertrauter Weise ertönt und sich im «Tun» mehr als in der Reflexion Bahn bricht.

Glaubensakt der Autorität

Das von der Tradition her denkende Amt scheint es heute tatsächlich schwer zu haben, die eigene Vergangenheit so zu überwinden, daß sie für die Gegenwart wieder lebendig und wirksam würde. In dieser Lage befindet sich übrigens nicht nur die kirchliche Autorität: es scheint das Schicksal aller Autoritäten zu sein. Wohl keine Autorität hätte aber wohl soviel Grund zur Zuversicht wie die kirchliche: mehr als jede andere dürfte sie sich dem Suchen und Ringen ihres «Volkes» mit Vertrauen anheimstellen und brauchte Kontestation nicht als blinden Zerstörungseifer zu sehen. Warum könnten dem kirchlichen Amt nicht für einmal die Zügel etwas aus den Händen genommen sein, damit es für einmal nicht von den «gewöhnlichen» Gläubigen Vertrauen und Glauben sich selbst gegenüber fordert, sondern diesen selben Gläubigen Vertrauen und Glauben gibt und schenkt? Könnte in der heutigen Stunde solches Vertrauen nicht ein erhabener und höchst wirksamer Akt der Autorität sein und als solcher zeitbestimmend werden? Vertrauen in die kreativen Impulse des menschlichen und christlichen Lebens, in das göttliche Walten in ihnen. Solche «Über-

gabe» des Amtes an das Leben wäre nicht Kapitulation, keine negative, sondern eine eminent positive, aktive Möglichkeit.

Praktisch würde das für die Verhaltensweise von kirchlichem Amt heute heißen: Angesichts der augenblicklichen Entwicklung in der Kirche – die sich sowohl im praktischen Lebensvollzug als auch im gläubigen Bewußtsein und in der theologischen Reflexion äußert – wird die Einsicht bejaht, daß die im Gange befindlichen Veränderungen in der Kirche von seiten der Autorität nicht aufgehalten werden können und sollen. Natürlich muß eine Ausscheidung von Unbrauchbarem und Irrtümlichem geschehen. Diese wird auch geschehen, aber auf anderem Weg: im Zusammenwirken mehrerer Faktoren. Einmal wirkt scheidend und klärend die jedem glaubenden Menschen innewohnende und ihn niemals ruhig lassende Selbstkritik, ferner die direkte Konfrontation zwischen unterschiedlichen, ja oft gegensätzlichen Reflexionsentwürfen und Lebensexperimenten; endlich würde die begleitende Tätigkeit der Autoritätsträger, würden deren Vertrauen, deren Bemühen um Verständnis und Begegnung, deren Ermuntern und Beruhigen helfend mitspielen.

Der Einsatz formaler, gebietender oder verbietender Autorität ist aber zur Steuerung der im Gange befindlichen Entwicklung heute untauglich. Nicht nur hindert er die beiden «natürlichen» Steuerungsfaktoren am vollen Wirksamwerden, er schafft durch von außen aufgedrängte, imperativische Entscheidungen nur zu leicht neue Komplikationen. Die Autorität gerät dadurch unweigerlich in die ihr selbst höchst gefährliche, abträgliche, das Geschehen verwirrende Rolle eines «Gegenspielers».

SCHICKSAL EINES PROPHETEN

Zerstört die Kirche sich selbst?

«Bilden Sie eine Kommission aus den besten Köpfen, lassen Sie diese Kommission ein halbes Jahr arbeiten mit dem Ziel, die Autorität der Kirche zu zerstören: sie könnte nicht effizienter sein, als es die Kurie mit ihrem Verfahren gegen Illich war.»

Diesen bitteren Spruch kann man heute in Rom vor allem in Kreisen hören, die von der öffentlichen Meinung in Amerika beeinflußt sind. Tatsächlich hat der «Fall Illich» große Wellen geschlagen. Seine Koordinaten reichen in die Weite von Nord- und Südamerika wie in die Enge der römischen Kurie, und was unter dem Stichwort des einen Mannes verhandelt wird, hat sowohl mit den kapitalistischen Strukturen der Gesellschaft wie mit den Auseinandersetzungen zwischen gestern und morgen in der Kirche zu tun. Direkt impliziert in den «Fall» ist ein in Cuernavaca/Mexiko stationiertes, wissenschaftliches Ausbildungs- und Dokumentationszentrum für Lateinamerika einerseits und die römische Glaubenskongregation in Verbindung mit dem vom Staatssekretariat gehandhabten Netz von diplomatischen Vertretungen des Vatikans andererseits.

Bisher letzter Akt des Dramas und auslösendes Moment zu weltweiter Veröffentlichung der Vorgeschichte anhand einschlägiger Dokumente war ein von Kardinal Seper unterzeichnetes Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre. Auf Grund eines Aufgebots, «innerhalb 48 Stunden» zu erscheinen, empfing es der Bischof von Cuernavaca, *Sergio Mendez Arceo*, am 18. Januar dieses Jahres aus der Hand des Apostolischen Delegaten für Mexiko, *Guido del Mestri*, zur Übergabe an den ebenfalls aufgebotenen Gründer des Zentrums, Msgr. *Iwan Illich*. Das Dekret verbietet ab sofort Priestern, Diakonen(?), Ordensfrauen und Brüdern den Besuch des Dokumentationszentrums CIDOC (*Centro Intercultural de Documentacion*) und des (ihm eingegliederten) CIF (*Centro Intercultural de Formacion*) sowie «jegliche Teilnahme an deren Aktivi-

Die dem Entwicklungsprozeß und der Autorität nützlichere, weil aufbauende Rolle des Mitspielers wird damit verpaßt.

Ausnahmen von dieser Regel eines wünschenswerten Nicht-Einsatzes der Autorität könnten freilich in ganz bestimmten Fällen willkommen sein: dort nämlich, wo ein Entwicklungsprozeß seinerseits pseudoautoritären Charakter anzunehmen droht, indem er ihm begegnende Kritik allenfalls majorisieren und vergewaltigen will. Da könnte der Einsatz formaler Autorität unter Umständen klärend wirken, um einen blockierten Entwicklungsablauf wieder zu befreien oder eine verhärtete Meinungsfront wieder aufzulockern. Dabei dürfte es aber nicht so sehr darum gehen, einen von den Autoritätsträgern selber als wünschenswert oder verbindlich angesehenen Zustand (in Praxis oder Reflexion) künstlich festzuhalten oder wiederherzustellen, sondern vielmehr darum, einer lebendigen Auseinandersetzung ihre Offenheit, Freiheit, Beweglichkeit, mit einem Wort ihr «Leben» zurückzugeben.

Von einem solchen «Glaubensakt» der Autorität in ihre eigene Kraft und Möglichkeit wären Vertrauen und Beruhigung zu erwarten. Es gibt sichtbare Zeichen, die die Hoffnung des engagierten Christen in solcher Richtung wachhalten.

Mario Schoenenberger, Rom

Der Autor: Mario Schoenenberger SJ doktorierte in Innsbruck bei Prof. Karl Rahner in Theologie, wirkte in Zürich als Studentenseelsorger und wurde bei der letzten Generalkongregation des Ordens zum Regionalassistenten der deutschen Assistenz — sie umfasst neben Deutschland auch Österreich, die Schweiz, Holland und Ungarn — berufen.

täten». Zu dieser Entscheidung, erklärte das Dekret, seien «kompetente Organe des Heiligen Stuhls» gekommen, weil die Zentren CIDOC und CIF «zur Ausbildung der Studenten in ihrer richtigen Sendung völlig ungeeignet» seien und weil es «keinen Grund zur Erwartung einer voraussehbaren Änderung» gebe. Beigegeben war ein Brief Kardinal Sepers an Bischof Mendez Arceo. Er gab aber keine spezifischeren Gründe für die Sperrung des Institutes an, als das Dekret selber. Lediglich von an den Vatikan gelangten Klagen über «verhängnisvolle Wirkungen» der Ausbildungsprogramme des Zentrums war die Rede. Zur Ausführung des Dekrets schrieb Seper, die amtlichen Stellen der Kirche hätten allerdings weder über CIDOC noch über CIF eine direkte Aufsicht (beide Organismen sind nicht-konfessionell organisiert und haben einen zivilrechtlichen Status); doch hoffe er, daß der Bischof auf Illich dahin einwirke, daß dieser die Entscheidung annehme, und zwar im Sinne eines *persönlichen geistlichen Opfers*. Damit ist offenbar gemeint, daß hinfort Illich selber die Priester und Ordensleute vom Zentrum abweisen bzw. aus ihm ausweisen soll, da man ja unter den obwaltenden Umständen nicht vom Bischof verlangen kann, die Funktion des Polizisten an den Portalen einer zivilen Institution von Hochschulrang zu versehen, und da man offenbar einige Schwierigkeiten hat, kurzfristig die geistlichen Studierenden direkt oder über ihre Vorgesetzten in den Diözesen und Ordensprovinzen von USA, Kanada und Europa bzw. Lateinamerika unter Druck zu setzen. Welche Zumutung Sepers Ansinnen bedeutete, in welche Situation das Dekret traf und in welche Lage es Illich versetzte, inwiefern es den Mann und inwiefern es die Institution traf (das ganze Institut, 65 Dozenten und Professoren mit Namen von Weltruf, sowie die Studenten, monatlich 100 bis 360 neue Immatrikulationen, von denen die Betroffenen zwanzig Prozent ausmachen), all dies kann nur auf dem Hintergrund der ganzen Vorgeschichte abgelesen werden. Wir fragen daher zuerst nach der Persönlichkeit, den Leistungen und den Ideen von Illich sowie nach

der Bedeutung von CIF und CIDOC, sodann nach den Gegnern und nach dem von Rom angewandten Verfahren; endlich nach den Konsequenzen, die Illich selber zog und die allenfalls von anderen, auch von uns, angesichts der heutigen Situation in Rom und in der Kirche zu ziehen sind.

Wer ist Iwan Illich?

Der vor 43 Jahren in Wien geborene Kroat bewies schon als Sechsjähriger ein außergewöhnliches Talent. Er sprach sechs Sprachen. Heute beherrscht er deren elf, «ohne den Schatten einer Fremdbetonung»¹: und das Sprachstudium sowie überhaupt der mündliche Dialog bilden die Basis der ganzen Ausbildung in Cuernavaca. Die Atmosphäre sowie eine ultramoderne Methode helfen dazu, daß die Studenten schon nach wenigen Wochen Spanisch sprechen. Andererseits, woher einer auch kommen mag, er hört sich von Illich in seiner Muttersprache angedredet. Ein Besucher, der von ihm während der wenigen Minuten zwischen zwei Komitee-Sitzungen durchs Haus geführt wird, erzählt: «Die hohe, grazile Gestalt führt mich durch Treppen und Gänge, die zu eng sind, als daß wir nebeneinander gehen könnten. Ohne stehen zu bleiben, wechselt er einige Worte mit denen, die seinen Weg kreuzen ... in fünf, sechs Sprachen, wie es sich gerade gibt.»²

Zur Sprachgewandtheit und zum menschlichen Charme kommt die Überzeugungskraft: die Gegner reden von Verführungskunst. Jedenfalls besitzt Illich alle Gaben, die eine große diplomatische Karriere voraussehen ließen. Auch in der Kirche stand ihm eine solche offen. Und in der Tat, mit bereits zwei Doktordiplomen und einem Lizentiat in Theologie in der Tasche (nach Studien in Salzburg, München und an der Gregoriana in Rom) weilte er eine Zeitlang an der Capranica, der alten römischen Diplomatenschule, in der die hohen Funktionäre der Kurie ausgebildet werden. Aber das Staatssekretariat und sein Netz besaßen keine Anziehungskraft auf ihn: vielleicht mit ein Grund, daß Leute, die diese Laufbahn gewählt haben, in ihm unbewußt und a priori den Gegner sehen, ganz einfach deshalb, weil er nicht von ihrer Zunft ist. Immerhin, die Gesetze der Zunft sind Illich nicht unbekannt; er weiß ihnen zu begegnen, vielleicht sogar zuvorzukommen, und das macht die Sache spannend.

Illich drängte es zu den Armen, und für sie setzte er sein drittes Talent ein: das der Organisation. Kardinal Spellman als Erzbischof von New York erkannte in Illich den Mann der Tat. Er übertrug ihm die Seelsorge an den Einwanderern aus Puerto Rico und ließ ihn – als Dreißigjähriger mit dem Titel eines Prälaten versehen! – in immer größeren Dimensionen agieren. Das Außergewöhnlichste: durch keine Denunziationen und Klagen, selbst bischöfliche, die schon bald einmal eingingen, ließ Spellman sich an seinem Mann irre machen. Der in kirchlichen Belangen sonst so konservative Bewunderer Pius' XII. war zugleich ein liberaler Amerikaner, und so militant sein Antikommunismus, so naiv seine Identifikation mit dem «American way of life» und dessen kapitalistischen Strukturen war, so fest und treu hielt er seine Hand über den schon bald unverhohlenen progressistischen Reformen, selbst als dieser den American way, auch den kirchlichen, in Lateinamerika als Kolonialismus bloßstellte.

Illich machte sich mit Kompetenz und Herz an die Arbeit, im Gegensatz zu den vielen, die nur das eine oder das andere zum Einsatz bringen. Sein wissenschaftlicher Geist begnügte sich nicht mit den Phänomenen und Einzelfällen des Emigrantenproletariats; er ging seinen Hintergründen und Ursachen nach. Nach sechsjähriger Tätigkeit in New York finden wir Illich im Jahr 1960 dort, woher die Emigranten stammten, in einem Elendsviertel von Puerto Rico selbst. Hier wird der Seelsorger zum Pionier sozialer Selbsthilfe, der gleichzeitig auf Hochschulebene, in der Funktion eines Vize-Rektors der katholischen Universität von San Juan, am Aufstieg des

Landes mitwirkt. Doch kaum hat er hier begonnen, kommt es zum ersten Konflikt. Der Bischof von Ponce (Suffragan von San Juan), James McManus, verbietet den Katholiken «unter schwerer Sünde», ihre Stimme dem Gouverneur Luis Muñoz zu geben, weil dieser ein Regierungsprogramm zur Schaffung von Versuchs- und Forschungsstellen zur Geburtenkontrolle unterstützt. Illich kritisiert den Bischof sowie das in der bischöflichen Konzeption der katholischen Partei enthaltene Bündnis von Kirche und Politik. Das Ergebnis des Streites: beide müssen dorthin zurück, von wo sie ausgesandt waren, nach New York; nur mit dem Unterschied, daß McManus bis heute dort (als Weihbischof) geblieben ist, während Illich noch im selben Jahr 1960 zu neuen und größeren Zielen nach Lateinamerika aufbrach.

Zunächst allerdings erhielt er eine Professur an der *Fordham-University* der Jesuiten in New York, und Fordham-Professor ist er auch heute noch, das heißt neben allem, was er seither in Mexiko und von dort aus unternahm, hat er seine New Yorker Lehrtätigkeit beibehalten. Auf diese Weise wurde er zum Inbegriff echter Kommunikation zwischen der Kirche von Nord- und Südamerika. Sie äußerte sich zunächst darin, daß Fordham das Patronat für die neue Unternehmung Illichs übernahm: die Ausbildung von Entwicklungshelfern und Missionaren für Lateinamerika in Form eines Institutes in Cuernavaca, das eingangs genannte CIF.

CIF und CIDOC – Ausbildung und Dokumentation

Mexikos vulkanischer Boden wird zu Illichs neuer Aktionsbasis. Sein Institut muß Illich unter kärglichen Verhältnissen aufbauen. Das alte Hotel, in dem er es einrichtet, wird ihm zwar zum Kauf angeboten, doch es fehlen ihm die Mittel. An seiner Stelle erwerben es die Methodisten, und er muß Hals über Kopf ausziehen. Mit Einfallsreichtum und strenger Kalkulation beginnt er in einem Wohnhaus, das nichts zu einem Universitätszentrum prädestiniert, den neuen Ausbau: der spärliche Platz der «weißen Villa» wird genauestens ausgenutzt, aber so, daß die Hauptsache, die Atmosphäre für das Gespräch, nicht zu kurz kommt, weshalb auch Blumen und Pflanzen reichlich eingepflanzt sind.

Beispielhaft ist die «Cafeteria» auf einer engen Terrasse plaziert; hier nehmen die Studenten im Schatten einer Weinlaube im self-service ihr Essen ein.

Zum CIF tritt von Anfang an das CIDOC, das Dokumentationszentrum. Illichs Interesse an der Geschichte – er hat darin in Salzburg promoviert – schlägt sich in Sammlungen nieder, die heute in Lateinamerika einzig dastehen. Sie betreffen weltanschauliche, religiöse und religionswissenschaftliche Fragen, ebenso wie die Probleme der Sozialreform. Zur Kirchengeschichte, zum Beispiel, findet man eine lückenlose Kette amtlicher Verlautbarungen seit 1830. Das ganze Archiv umfaßt heute bereits 30 000 Dokumentationen und ist angesichts des Raumproblems in Mikrofilmen angelegt.

Ausbildung und Dokumentation werden ergänzt durch Forschung und Publikation. Hauptthema: die Strukturveränderungen in Lateinamerika und die Konflikte in Kirche, Staat und Gesellschaft. Eine erste Studienreihe, die CIDOC-Dossiers, ist auf kontroverse Publikationen eingestellt. Eine zweite Reihe, die CIDOC-Sondeos, bringt Studien über neue pastorale Experimente, zum Beispiel Modellpfarreien, und Dokumentationen von mehr religionsphänomenologischer Art. Beide Reihen werden vornehmlich von wissenschaftlichen Instituten und Universitäten in Nord- und Südamerika abonniert. Ihre Auflage ist dementsprechend beschränkt. Weitere Verbreitung findet ein Dokumentationsbulletin, CIDOC-Inforna, über aktuelle Konflikte im kirchlichen Bereich und zwischen Kirche und Staat in Lateinamerika.

Bezeichnend für die gesamte Arbeit ist der gemeinsame Name, der auf «interkulturellen» Austausch, nach allen Seiten offene Kommunikation hinweist. «Jedermann kann hierherkommen, der etwas Interessantes mitzuteilen hat», lautet ein typischer Illich-Satz für CIDOC. Er bedeutet vor allem Freiheit zur Einbringung jeder fundierten Meinung und Information, und diese Freiheit und Offenheit führt zu einer Zusammensetzung des Professorenstabs, der keine konfessionellen und weltanschaulichen Schranken kennt.

Im Kaleidoskop des Lehrkörpers, der neben den viermonatigen Sprachkursen in Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas einführt und in Spezialkursen bzw. internationalen Seminaren die Hintergründe der aktuellen Konflikte in allen lateinamerikanischen Krisenherden aufarbeitet, finden sich: protestantische Theologen wie *Harvey Cox* und *G. Taylor* (Episkopalkirche, Cambridge USA), Volksbildner wie der aus Brasilien ausgewiesene Begründer der Grunderziehungsbewegung MEB (Alphabetisationsmethode zur gleichzeitigen sozialpolitischen Bewußtseinsbildung der Bauern); *P. Freire* (früher in Recife, wo Bischof Helder-Camara wirkt, heute in Chile); Politiker wie der ebenfalls aus Brasilien ausgewiesene Mitbegründer der Bauernligen, Professor *F. Juliao* (heute an der Mexikanischen Nationaluniversität), und wie *J. Bosch*, der ehemalige Präsident der Dominikanischen Republik; ferner Politologen, Agrarreformer, Gewerkschaftsberater sowie Fachleute für Volksfrömmigkeit, Familienstruktur, und last but not least auch der Psychoanalyse, wie der durch seine Forschungen zur Gruppenanalyse bekannt gewordene Professor *M. Maccoby* von der Mexikanischen Nationaluniversität.

Viele dieser Dozenten haben den Ruf von Nonkonformisten und Linksintellektuellen, und es sind solche darunter, denen sonst in Lateinamerika keine Universität und kein kirchliches Institut eine Einladung zu schicken traut. Kein Wunder, daß es Leute gibt, die in Cuernavaca ein «Zentrum der Subversion», eine Sammlung aller revolutionären Kräfte vermuten. Aber wie schon eingangs erwähnt, hat CIDOC das Statut einer zivilen mexikanischen Körperschaft mit Bildungszielen, der seit 1966 auch CIF eingegliedert ist, nachdem gleichzeitig das Patronat der Fordham-Universität auf Illichs Wunsch zu Ende ging und einer aus den Gegebenheiten noch notwendigen New Yorker Finanzkorporation Platz machte. Dieser vollständigen «Säkularisation» des Instituts entsprachen von seiten Illichs für seine eigene Person zivilrechtliche Arbeitsverträge. Diese schloß er mit Billigung Kardinal Spellmans im Jahre 1961 auf fünf Jahre ab und erneuerte sie 1966, wiederum nach eingeholter Billigung, auf weitere fünf Jahre. Sie sind also noch heute und bis 1972 in Geltung, und das ist einer der Trümpfe, die Illich auszuspielen verstand und mit denen er dem Zugriff seiner kirchlichen Gegner zuvorkam. Ferner löste er das Institut zusehends von seiner persönlichen Leitung – er figuriert heute nur noch als Mitglied der fünfköpfigen «junta de directores» – in dem Maße, als er in seinen Äußerungen die Kritik an der Gegenwart und die Prognose der Zukunft (vor allem hinsichtlich der Kirche) so weit trieb, daß ihm auch im Institut längst nicht alle bei allem zustimmten und er sich daselbst den offiziellen Status eines «independent thinker» – eines «unabhängigen Denkers» – erwarb. Es war dies um so angezeigter, als er im Jahre 1967 mit zwei Veröffentlichungen die kirchlichen Kreise in Amerika herausforderte.

«Kolonisierende» und «bürokratische» Kirche

Von den «zwei Bomben», die Illich legte,³ richtete sich die eine gegen die bisherige Form der amerikanischen kirchlichen Hilfe für Lateinamerika, die andere griff das gesamte System der «klerikalen Bürokratie» an. Die erste trug die Aufschrift «Die Kehrseite der Caritas» und platzte in der Jesuitenzeitschrift «America» (21. 1. 67). Sie knüpfte an den fünf Jahre zuvor ergangenen großen Appell an, «Menschen und Geld» nach Lateinamerika zu senden, wobei an ein Volontariat von «zehn Prozent» aller Priester und Ordensleute gedacht, ja ein Bedarf von «20 000 Personen» und natürlich von vielen Millionen Dollars propagiert worden war. Illich fragt nicht, wieviel davon erreicht bzw. nicht erreicht wurde, sondern wozu Leute und Geld gesandt wurden bzw. was dabei bisher herausgekommen ist: genau das, was inzwischen ja auch von anderswoher, zum Beispiel von Formosa,⁴ beklagt wird: der Eindruck einer fremden und als solcher mächtigen Kirche, die mit den großen amerikanischen Gesellschaften, heiße sie Esso oder wie immer, «im Stil des Kapitalismus der fünfziger Jahre» und dementsprechend mit den herrschenden politischen Mächten im Bunde steht. Illich analysiert die Aufbringung des Geldes in den USA sowie die Mentalität der

Freiwilligen, die zu seinem Zentrum gekommen sind. «Vor zehn Jahren betrachtete man noch alles vom römischen Kollar bis zu Pfarreischulen und Katholischen Universitäten als gut verkäufliche Ware auf dem neuen lateinamerikanischen Markt.» Aber inzwischen hat sich die Lage gründlich geändert, und zwar nicht zuletzt in der Kirche der USA selber, wo ein kritisches Bewußtsein erwacht ist und dem «kirchlichen Geschäftsreisenden» das Selbstvertrauen genommen hat. «Nicht nur die Methoden und Institutionen, auch die darin verzahnten Ideologien sind Gegenstand der Prüfung und des Angriffs.» Und so gilt es, die «vom amerikanischen Klerus vernachlässigte Ekklesiologie nachzuholen und eine Grundlagenforschung zu betreiben, die verhindert, daß das Evangelium als Stütze politischer und wirtschaftlicher Systeme» verkündet und daß «an Stelle des Glaubens an die Kirche» (das heißt an das, was sie eigentlich ist und sein könnte) «unser Image von ihr eingepflanzt» und schon bei der Planung für die Lateinamerikaner nicht an «ihre», sondern an «unsere» Kirche gedacht wird.

«Unsere» Kirche, die bisherige, die amerikanische, das ist in Illichs Sprache die Kirche der Statistiken, die Kirche mit sehr viel Aufwand, die Kirche der Bürokratie. Im ersten Aufsatz steht noch der finanzielle Aufwand im Vordergrund: er habe sich innerhalb von fünf Jahren für die kirchlichen Werke in Lateinamerika kontinental betrachtet in einer Weise vervielfacht, daß man sagen müsse, «heute wird eine einzige Katholische Universität, eine einzige Missionsgesellschaft oder eine einzige Radiokette bald ebensoviel Geld brauchen wie jeweils die Kirche des ganzen Landes zehn Jahre zuvor». Im zweiten Aufsatz aber steht das kirchliche Personal im Vordergrund. Die Kritik wird hier radikaler und universeller: «Die Römisch-katholische Kirche ist die bedeutendste nichtstaatliche Bürokratie der Welt: 1 800 000 Fulltimer, will heißen (ausschließlich kirchlich tätige) Priester, Mönche und Nonnen.» Um dieses Heer richtig einzuschätzen, müßte man erst einmal vier Kategorien unterscheiden: 1. den «Kleriker» oder Funktionär, 2. den (ordinierten) «Diener», sei er Diakon, sei er Priester, 3. den «Mönch», 4. den «Theologen». Nach Illichs Beobachtungen nimmt die erste Kategorie immer mehr überhand. Sowohl im Vatikan werden die «Büros», Sekretariate und Kommissionen vervielfacht, und dasselbe geschieht unter den Fittichen des CELAM, der kontinentalen lateinamerikanischen Bischofskonferenz. Die Folge: immer mehr «Geistliche» werden Bürokraten, nicht zuletzt die Bischöfe selber. Illich meint, es sei durchaus möglich, daß «neunzig Prozent» von allen Klerikern, die «vom und für den funktionellen Apparat der Kirche leben», der Kirche selber «unnützlich» seien. Illichs Forderung: man trenne das Amt des Funktionärs vom Geistlichen, das heißt dem geweihten Diener, und bilde eine beschränkte Zahl fähiger Leute, Soziologen, Theologen und Buchhalter für die wirklich notwendigen Leitungs- und Organisationsfunktionen im Sinne eines «Generalstabs» der Kirche aus. Diese Leute hätten also nur der «unvermeidlichen Superstruktur der Kirche» zu dienen, nicht aber Gemeinden vorzustehen und Gottes Wort zu verkündigen.

Dieser ersten «Trennung der Aufgaben» müßten weitere folgen, die heute alle auf einmal dem «Priester» und «Pfarrer» obliegen. Die Vorsteherschaft einer Gemeinde stellt sich Illich durch einen «ordinierten erwachsenen Laien» vor, wobei dieses Amt nicht nur, ebenso wie das des Funktionärs, «auf Zeit» übernommen oder übertragen, sondern weitgehend in der immer ausgedehnten Freizeit ausgeübt werden sollte. In der Bezeichnung «Weltpriester» (prêtre laïc) sieht Illich so etwas wie eine Ahnung von der kommenden möglichen «Säkularisierung» des geistlichen Dienstes angedeutet, so wie es für das Ordensleben durch die Einführung der «Säkularinstitute» geschehen sei. Illich liegt viel am «Zeichen» derer, die Christus «bis ans Ende» folgen wollen, aber er glaubt, daß die heutige juristische Verfassung der Orden und der Gelübde nicht mehr die geeignete Verleiblichung des «Myste-

riums» und des «Charismas» sei. Und im selben Sinn kritisiert er das juristische Statut des Zölibats, und zwar – darin übereinstimmend mit *Marc Oraison* – insofern er mit dem «klerikalen Stand» verflochten sei. Eben dies aber, der «Klerus» müsse verschwinden, und alles deute darauf hin, daß dieses «Verschwinden» im Gange sei, diese Prognose gab dem ganzen Artikel die Optik und dem im Juni 1967 (in «The Critic») erschienenen englischen Original auch den Titel: *The vanishing clergyman*. Eine gekürzte, energischere Fassung samt einem noch spitzer formulierten Interview erschien kurz darnach auf spanisch in der mexikanischen Illustrierten «Siempre» (5. 7. 67).⁵

Der Bruch mit dem Klerikerstand

Das Echo auf die beiden Artikel war, wie zu erwarten, gespalten, aber zum Teil auch von befreundeter Seite negativ. Daß Kardinal Cushing, der vordem das CIDOC-Institut als das «weitaus beste Ausbildungszentrum für Lateinamerika» bezeichnet hatte, gegen den ersten Artikel aufbegehrte, mußte Illich erwarten, zumal er ihn darin namentlich als «hervorragenden» Geldsammler erwähnt hatte. Cushing nannte den Artikel in «America» eine «Colossalie», was – in substantivierter Form – so viel wie «monströs» heißt. Dennoch gibt es keine Anzeichen dafür, daß Cushing in der Folge etwas gegen Illich und sein Institut unternommen hätte.

Anders die mexikanischen Bischöfe. Sie reagierten auf die Publikation in «Siempre» mit der Forderung, daß Illich nach New York zurückberufen werde. Kardinal Spellman aber wehrte ab, und solange er lebte, dauerte auch sein Schutz. Erst mit seinem Tode kam der Stein ins Rollen, den Illich in etwa selber angestoßen hatte. Denn Anstoß hatte er erregt, nicht so sehr mit seinen bekannt spitz formulierten Aussagen als mit seinen sprunghaften Pauschalurteilen und – wie manche fanden – irrealen, ja utopischen Prognosen, sowie durch die ganze Art der Veröffentlichung, die mindestens in «Siempre» für viele darnach aussah, als wolle er die Brücken abbrechen. Aber die Brücken zu wem? Ein Kommentator antwortet: «Nicht zur Kirche, wie es schien, und auch nicht zu ihrer verantwortlichen Leitung. Illichs Kritik der Institutionen berührte weder den Papst noch die Bischöfe, ja nicht einmal die Nuntien. Brechen wollte er, so scheint es, mit seiner eigenen ‚klerikalen‘ Situation, was, wohlgemerkt, nicht heißt mit seinem Priestertum noch mit seinem Dienst an der katholischen Kirche.»⁶

In Wirklichkeit faßte er von sich aus den Entschluß, keine öffentlichen priesterlichen Funktionen (Messe, Predigt, Exerzitienleitung) mehr auszuüben, aber in befristeter Form: «da und solange ich nicht mehr das Vertrauen der kirchlichen Amtsträger besitze». – Den Titel eines Prälaten, genauer den eines «überzähligen Geheimkammerers Seiner Heiligkeit», legte er freilich schon gleich nach dem Tode Spellmans, dem er ihn verdankte, nieder, das heißt er bat in Rom, von der Liste dieser Prälaten gestrichen zu werden. – Keine Befreiung aber hat Illich je vom Zölibat noch vom Breviergebet angefordert. Denn Illich, so kritisch, ja überkritisch und manchmal fast zynisch er wirkt, so fromm ist er auch. Die ihn kennen, nennen ihn einen Beter und manche sogar einen Mystiker. Tatsächlich spürt man aus manchen Äußerungen diesen Zug, und zwar selbst noch in seiner Verteidigung; unmittelbar neben nüchternen, harten juristischen Stellungnahmen finden sich fast schwärmerische Formeln von gänzlicher persönlicher Unterwerfung und von jeglicher Hingabe. Doch wenn wir von seiner Verteidigung reden, ist zuvor etwas über die Angriffe und über das gegen ihn eingeleitete Verfahren zu wissen.

Vom Dialog zur Inquisition

Auf den Artikel in «Siempre» schaltete sich als erster der zuständige Ortsbischof von Cuernavaca, *Mendez Arceo*, ein. In einem Brief, datiert vom 5. 7. 67 und in derselben Zeitschrift am 19. 7. publiziert, tadelte er, was zu tadeln war: Verzerrungen, flüchtige Verallgemeinerungen und unbewußte Aufforderungen zum «Aufgeben». Aber er minimisierte keineswegs die realen Probleme, die in dem diskutablen Text gestellt waren, und vor allem: er entzog dem Autor nicht seine Achtung. «Ich habe Ihnen», so schrieb

der Bischof, «nach dem Geist des Konzils Freiheit gelassen; denn Freiheit ist notwendig für die Forschung; aber die Freiheit hat ihr Gegengewicht in der Verantwortung. Deshalb muß ich Ihnen sagen, daß die Veröffentlichung, in der Form, wie sie in Mexiko erfolgt ist, ein schwerer Fehler war.» Die Wirkung dieses Briefes war die Abschwächung und Nuancierung des Artikels für die französischen Ausgaben, die dann in CIDOC und in «Esprit» (Oktober 1967) erschienen; im Titel war jetzt nicht mehr vom «Verschwinden», sondern von «Metamorphose» des Klerus die Rede.

So wie mit dem Ortsbischof kam es auch mit der kontinentalen Bischofskonferenz zu einem Dialog. Ihr Präsident, Erzbischof *Avelar Brandao Vilela* von Teresina/Brasilien, besuchte persönlich das CIDOC-Zentrum zusammen mit einem andern brasilianischen Bischof, *Candido Padin*, und einem argentinischen Theologen, *Lucio Guera*, Dekan der Theologischen Fakultät von Buenos Aires.

Die beiden untersuchten während einer Woche (18.–25. 7. 67) die «erzieherische Atmosphäre» des Instituts und befragten Illich. Der Dialog war vertrauensvoll und das Ergebnis konstruktiv: mit einigen Verbesserungen wird das Zentrum seine Arbeit für Lateinamerika fortsetzen. Die Priester, die aus Frankreich und Nordamerika dorthin gesandt werden, erhalten wie bisher die sprachliche und kulturelle Ausbildung, die hier seit Jahren mit Nutzen vermittelt wurde. Aber der Beitrag zu ihrer Formung wird ergänzt durch die Ausbildung an einem in Cuernavaca neuerdings gegründeten Pastoralzentrum, das unter Aufsicht des CELAM steht.

Illich drängt also auf eine Regelung seiner Situation, was beweist, daß er sich nicht nur einer allgemein und ideal verstandenen, von der Zukunft erhofften, sondern der konkret bestehenden institutionellen Kirche und der möglichen Vermeidung des Ärgernisses verpflichtet weiß. Ein Rebell geht nicht so vor. Die Frage stellt sich höchstens, wohin er noch gedrängt wird; denn er spürt, daß sich ein Netz um ihn zusammenzieht. Fürs erste ist er der Gefahr der Suspension durch sein eigenes Angebot zuvorgekommen; aber wie wird es weitergehen?

Auch der Präsident des CELAM, Brandao Vilela, ist besorgt. Er fliegt nach Rom, um die dortigen Instanzen zu bewegen, den Fall Illich-CIDOC noch einmal neu zu bedenken. Aber er kommt zu spät. Am 7. März schreibt er: «Der Weg des Dialogs ist blockiert.» Bereits vor seiner Ankunft und dem CELAM-Gutachten zum Trotz ist ein endgültiger Standpunkt (a final position) angenommen worden.⁷

Wenn dem so war, so hätte von hier aus, so möchte man meinen, mindestens ein «gerader» Weg zum «Schlußakt» führen können, von dem wir in unserem Bericht ausgegangen sind. Aber leider fällt dazwischen noch eine Szene, über die man lieber nicht berichten würde, die aber, auf Grund des Schlußaktes publik gemacht, am meisten Staub aufgewirbelt hat. Es handelt sich nach dem blockierten Dialog um eine Szene der Inquisition.

Am 10. Juni über den Delegaten del Mestri kurzfristig nach Rom aufgeboten, trifft Illich vier Tage später dort ein und wird am 17. Juni im Palast des Ex-Sant'Ufficio empfangen. Zuerst sieht alles gut aus. Denn er erhält Zugang zu Kardinal Seper. Ein Kroatie sitzt einem Kroaten gegenüber, und so können die beiden ihr Gespräch in der Muttersprache führen. Man würde meinen, daß sie sich auf diese Weise verstehen, wenn nicht verständigen müßten. Aber was immer die beiden miteinander reden mögen, der «Fall» ist bereits – von dem gewissen Standpunkt aus – präpariert. Nach 25 Minuten wird Illich von einem Monsignore abgeholt und «durch mehrere Stockwerke nach unten und durch einen muffigen Korridor ... und drei Räume ... in einen vierten Raum geführt». Hier wartete «hinter einem schweren Holztisch mit einem schwarzen Kreuzifix mit weißem Corpus» ein zweiter Monsignore. Die Szenerie wurde in einem Interview der «New York Times» festgehalten, wie auch die Begrüßung:

«Ich bin Illich.»

«Das weiß ich.»

«Monsignore, wer sind Sie?»

«Ihr Richter.»

«Ich dachte, ich würde Ihren Namen erfahren.»

«Das ist unwichtig, ich heiße *Casoria*.»

Der «Angeklagte» hätte nun zuerst einen Eid schwören sollen, daß er über alles schweigen werde, was hier vor sich gehe. Aber Illich verweigerte

den Eid und Kardinal Seper nahm, wie schon in einigen früheren Fällen, die Weigerung an. Dann sollte das Verhör beginnen. Aber Illich verlangt, daß ihm die Fragen schriftlich vorgelegt würden. Auch das wurde ihm gewährt, und so hatte er nach geraumer Zeit eine Liste mit 85 Fragen vor sich: u. a. 35 «vorbereitende und allgemeine», die alle möglichen anderen Personen betrafen, 50 «spezielle» über «gefährliche Lehrmeinungen», zum Beispiel hinsichtlich der (nirgends zu glauben vorgeschriebenen!) «Miterlösung» durch Maria, über «irriges Denken gegen die Kirche» und «irriges Konzeptionen über den Klerus», zum Beispiel über die Notwendigkeit von Seminaristen, endlich über «subversive Interpretationen» (hier figuriert die Frage: «Ist es wahr, daß Sie die Frauen ohne ein ‚Gitter‘ im Beichtstuhl beichten lassen wollen?»). Die Einteilung ist übrigens höchst willkürlich, plötzlich tauchen wieder Fragen nach anderen Leuten auf, und das Ganze stellt sich als ein wildes Gemisch von gezielter Unterstellung und Erniedrigung und lächerlichen Bagatellen heraus.⁶

Der Kampf für faires Recht

Illich verweigert die Beantwortung. Statt dessen schreibt er, datiert vom 18. Juni, einen Brief an Kardinal Seper. Er erinnert an ihr Gespräch und an das, «was nachher geschah», und welche Konsequenzen sich für ihn daraus ergeben. «Ich stehe vor einer rigorosen Alternative»: Entweder völlige Preisgabe meiner selbst, und das entspräche meiner persönlichen Neigung, nach dem Wort der Bergpredigt «Wenn einer einen Rechtsstreit mit dir führen und dir den Rock nehmen will, so laß ihm auch den Mantel» (Mt 5,40), oder «systematischer Widerstand gegen alles, was (in diesem Verfahren) dem Evangelium widerspricht sowie den göttlichen Leitgedanken der Kirche, den Bestimmungen der Konzilien, vor allem des letzten (Vatikanum II), und gegen alles, was sich nicht an die Grundforderungen hält, die bei feierlichen Gelegenheiten, zum Beispiel an der Bischofssynode, zur Reform des Kirchenrechts geäußert wurden, und dies nicht «pro domo sua», sondern zur Verteidigung der göttlichen Verfaßtheit der Kirche und ob der menschlichen Würde ihrer Institutionen. Zwischen den beiden Möglichkeiten gebe es kein sowohl als auch, oder besser gesagt, ein bisschen vom einen und ein bisschen vom andern, sondern eben nur das Entweder – Oder.

Und so wählte Illich den zweiten Weg, und er zeigte in seinem Brief auf, inwiefern das an ihm angewandte Verfahren gegen elementare Pflichten und Rechte verstößt und jene unmittelbar nach Konzilsende im Motu proprio «Integraservandae» (15. 12. 65) von Paul VI. aufgestellten Reformbestimmungen für die «Heilige Kongregation für die Glaubenslehre» – das umbenannte Heilige Offizium – immer noch nicht erfüllt sind, von denen eine der wichtigsten die ist, daß die Regeln des Prozeßverfahrens publiziert und dem Vorgeladenen zum voraus zur Kenntnis gebracht werden.

Dieselbe Forderung haben, wie erinnerlich, kurz vor Weihnachten vierzig prominente Theologen um die Zeitschrift «Concilium», seither noch von vielen anderen unterstützt, in einer Eingabe an den Papst in Erinnerung gerufen, nachdem die Weltöffentlichkeit durch Verfahren

gegen die Theologen Küng und Schillebeeckx aufgeschreckt war. Bisher einzige Antwort ist ein offiziöser, nicht unterzeichneter Vermerk im «Osservatore Romano» geblieben, worin die Theologen für die Veröffentlichung ihres Textes getadelt werden. Die «bereits begonnenen Entwicklungen und Anpassungen», heißt es darin, «würden durch dieses Vorgehen gebremst». Nun, man sehe sich diese Entwicklungen an!

Bei Küng und Schillebeeckx mochten einige Hoffnung auf neue Methoden fassen: der Fall Illich beweist, daß die alten Netze immer noch zur Hand sind. Der Fall Illich beweist dies, nicht nur wegen der Vorlage für das Verhör, er beweist es, weil die Inquisitionsszene dann eben auch noch im Januar dieses Jahres Folgen zeitigte.

Die Konsequenzen

Freilich, die wirklichen Folgen sind noch nicht abzusehen. Zunächst ist nicht klar, wir sagten es zu Beginn, wer für die Ausführung des Dekrets, die Sperrung des Instituts, besorgt sein soll. Man kann sich fragen, ob die Verfügung überhaupt schon formell und wirksam promulgiert ist. Wurden alle interessierten Bischöfe in Nord- und Südamerika, in Kanada und Frankreich informiert, von denen Studenten nach Cuernavaca kamen oder noch kommen könnten? Und wie steht es mit den Ordensobern? Ist für eine solche Verfügung überhaupt die Glaubenskongregation zuständig, müßten nicht die Kongregationen für den Klerus und für die Ordensleute eingeschaltet werden? Und gibt es nicht für Lateinamerika seit Pius XII. eine rigorose Bestimmung, daß überhaupt kein Dekret für Lateinamerika gültig wird, wenn es nicht zuerst durch den C. A. L. (den Rat für Lateinamerika) gegangen ist, der die Sekretäre aller Kongregationen umfaßt? – Angesichts all dieser offenen Fragen möchte man hoffen, daß die betroffenen Studenten und ihre kirchlichen Vorgesetzten das Dekret schlicht ignorieren, soweit sie sich nicht aufrufen, zu protestieren.

Den zweiten Weg haben neun französische Priester gewählt, die gerade ihren Kurs im CIDOC beendeten, als das Dekret herauskam, und weitere französische «Ehemalige», in ganz Lateinamerika zerstreut, haben sich dem Brief angeschlossen. Er ist an die Heimatbischöfe gerichtet und zählt auf, was CIDOC ihnen in Sprache und Kultur gegeben hat, welches ökumenische Klima hier herrscht und wie vielfältig die «courants de pensée – Denkrichtungen» sind, die hier einander begegnen. Namen von Professoren werden aufgezählt, die Illich hier zusammenbringe, unter denen er keineswegs «dominiere». Daß man nicht alle seine Ansichten teilen könne und müsse, sei auch ihnen bewußt, aber als erwachsene Menschen hielten sie sich für kritisch genug, unterscheiden zu können, zumal sie sich auch außerhalb des Instituts unter Franzosen zu Gespräch und Reflexion trafen. Alles in allem sähen sie keine Rechtfertigung für das Dekret, und was sie am meisten wundere, sei dies, «daß die ‚Konsumenten‘, die wir sind, nicht befragt wurden».

«Wir sehen keine Rechtfertigung»: in der Tat, die Glaubenskongregation ist sie bis heute schuldig geblieben, und die wenigen schüchternen Anfragen nach Gründen und Motiven blieben, so weit man weiß, bisher unbeantwortet.

Nicht die soundsovielte Beschreibung der Frage, ob die Kirche als Institution ein Hindernis für den Glauben ist, sondern ein Konzept, wie, in welchen Verhaltensweisen und -formen sich christlicher Glaube und christliche Gemeinschaft heute in der Welt verwirklichen können. Mit der Sachlichkeit des Soziologen, ohne fromme Spekulation, wird im Buch von

François Houtart

Explosion der Kirche?

Die Krise der Institution

die neue Rolle des Priesters, die veränderte Funktion der Pfarrei, wie Zwangsautorität sich in Führungsautorität wandeln muß, wie innerkirchliche Information und Kommunikation beschaffen sein müssen, beschrieben.

Aus dem Amerikanischen von Inge Lehne.
Ca. 140 Seiten, kart.,
ca. DM 12,50, S 75,-, sfr 13,10

**OTTO
MÜLLER
VERLAG
SALZBURG**

Man kann sich allerdings fragen, warum diese Anfragen nicht von prominenterer Stelle und mit dem nötigen Nachdruck erfolgen. Denn schließlich gibt es mindestens mögliche «Motive», ja doch einige Anzeichen für den Background, aus dem die Denunziationen stammen, die aneinandergereiht, ohne Beleg und Beweis durch Zeugenverhör, den sonderbaren Fragebogen ergaben. Dieser selber ist so voll von Ideologie, daß man kaum anders kann, als dahinter das Komplott einer rechtsgerichteten, integristischen Clique zu vermuten, für die es nie eine den (Früh-)Kapitalismus in den Entwicklungsländern geißelnde Enzyklika Populorum progressio gegeben hat.

Viele aus dem Background bleibt unklar. Wichtiger aber wäre es, die Konsequenzen zu bedenken, die sich aus dem Zitat zu Beginn dieses Artikels ergeben. Konsequenzen für die Einstellung einer ganzen Generation zur heutigen Kirche, Konsequenzen, die je nachdem in Form von Resignation, stillem Abgang, offener Auflehnung, Abstieg in den «Untergrund» oder in offener Solidarisierung bestehen und die man in Frankreich und anderswo unter die Kategorien vom «dritten», «vierten» und «fünften» Menschen einreicht, die man aber auch so oder so der taktischen Alternative von oben: «ignorieren oder protestieren», unterordnen kann. Als vor einigen Jahren, mitten im Konzil, der Freiburger Bischof *François Charrière* den Niedergang der Rechtskirche beklagte, warf er dem damaligen Heiligen Offizium vor, es schaufle sich sein eigenes Grab. Manche mögen sich fragen, ob dieses Schaukeln zu beklagen ist; aber nicht wenige warten darauf, daß es an ein Ende kommt.⁹

Ludwig Kaufmann

Anmerkungen

¹ Laurentin René, *Flashes sur l'Amérique latine*. Editions du Seuil, Paris 1968.

² Laurentin René, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfement*. Editions du Seuil, Paris 1968.

³ Laurentin René, *Flashes*, S. 23.

⁴ *Orientierung* 1968, S. 241f.

⁵ Laurentin René, *Flashes*, S. 105ff.

⁶ *The National Catholic Reporter*, Februar 12, 1969.

⁷ Ebenda.

⁸ Die 85 Fragen mitsamt Illichs Brief in: *The National Catholic Reporter*, Februar 12, 1969 (englisch) und in: *Sette Giorni* 16. Februar 1969, S. 16-18 (italienisch).

⁹ *La Liberté*, 23. Januar 1964 (*Orientierung*, 1964, S. 46).

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

Ständige Mitarbeiter: Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich. ☎ (051) 27 26 10

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842

Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C.E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung» – Dänemark: P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 17.— / DM 18.— / öS 100.— / FF 20.— / bFr. 210.— / dan. Kr. 28.— / Lire 2500.— / US \$ 5.—

Halbes Jahr: sFr. 9.— / DM 9.50 / öS 60.—

Gönner: sFr. 22.— / DM 23.— / öS 130.—

Studenten: jährlich sFr. 10.— / DM 10.— / öS 70.—

Einzelnummer: sFr. 1.— / DM 1.— / öS 6.—

Bischofssteuer oder Gemeindesteuer?

Leserzuschrift

Im Kommentar zum kirchlichen Spendensystem, der in Nr. 4 (S. 38 f.) unter dem Titel «Fördert unser Geld die Kirchenreform?» erschien und der über «Einsichten» der Verantwortlichen für das «Fastenopfer» berichtete, war im letzten Teil von den «unterentwickelten kirchlichen Finanzverhältnissen» in der Schweiz die Rede. Dabei wurde auf die Ungleichheit hingewiesen, die davon herrühre, «daß in der Schweiz das Geld fast ausschließlich bei den einzelnen Kirchgemeinden liegt», sowie davon, daß Diözesen und Kantone mit Kirchensteuer solche ohne gegenüberstehen. Als Gegenbeispiel wurden die Verhältnisse in Deutschland «mit den Direkteinnahmen der Bistümer» genannt. Dazu äußert sich ein Stadtpfarrer aus München:

Weil die Macht süß ist

Ich wundere mich, mit welcher Einseitigkeit Sie in Nr. 4 Ihrer Zeitschrift die Kirchensteuerverhältnisse in der Bundesrepublik glorifizieren. Unsere Kirchensteuer ist längst keine Kirchensteuer mehr; sie ist eine Bischofssteuer geworden. Bei dem Wort «Kirche» denkt der Unvoreingenommene zunächst an die Ortskirche; die Leute meinen auch, daß ihre Steuer zuerst der Ortskirche zugute komme. An der Kirchensteuer in der Bundesrepublik ist aber die Ortskirchengemeinde mit 0% beteiligt. Alle Finanzämter liefern ihre Kirchensteuer ab an die Bischöflichen Finanzkammern; dort wird alles verwaltet und entschieden. Die einzelnen Gemeinden können nur Gesuche schreiben und betteln. Wenn der Bischof selber die Steuer verwalten würde, ginge es vielleicht noch an, weil der Bischof die Gesamtübersicht hat und haben muß. Er überläßt aber die Verteilung dieser Steuer seinen Spezialisten, und die verfügen darüber nach ihrem Spezialisten-Horizont.

Das hat zur Folge, daß die Initiative der Gemeinden und damit vor allem der Laien auf dem wirtschaftlichen Gebiet völlig ausgeschaltet ist. Offiziell heißt es immer, die Kirche müsse von den Gemeinden her verlebendigt werden. Der Trend der Kirchensteuer läuft aber ausschließlich in Richtung Zentralisierung, und damit in Richtung Institution.

Ich halte auch Ihre Verhältnisse in der Schweiz nicht für ideal, weil natürlich die Diözese auch eigenständige Aufgaben hat. Darum sprechen Sie von einem Finanzausgleich. Auch wir wünschen einen Finanzausgleich in der Form, daß den Gemeinden wenigstens 10% der Kirchensteuer belassen werden, die sie selber aufbringen. Unsere Forderung war bisher vergebens und wird es wahrscheinlich bleiben, weil die Macht eben süß ist. Dabei könnte man den Diözesen, die das Geld durch geistliche Fachleute verwalten, Fehldispositionen nachweisen, die das erträgliche Maß übersteigen.

Die Kirche wird auch vom Gehorsam her regiert. Daß es in der Kirche Mißbrauch des Gehorsams gab, wissen wir alle. Dieser Mißbrauch hat sich nicht von innen her von selber reguliert; er wird dadurch reguliert, daß der Nachwuchs ausbleibt. Noch schlimmer ist es, wenn man meint, die Kirche mit Geld regieren zu wollen. Es kann nicht ausbleiben, daß dort, wo diese Ansicht herrscht, Gott die Dinge regulieren muß.

Lassen Sie sich durch Zahlen und Erfolge von außen her nicht blenden. Auch das Hitler-Regime hat zunächst nach außen große Erfolge buchen können. Dem inneren Leben der Kirche wird die Zusammenballung des Geldes in einer kapitalistischen Art nicht von Nutzen sein. Das Geld muß in der Kirche ganz klar eine dienende Funktion haben.

Wenn ich alles gegeneinander abwäge, erscheint mir *Ihr Extrem noch gesünder* als das unsrige. Am besten wäre natürlich ein Mittelweg, der beiden Seiten gerecht würde. Warum ist dieser vernünftige Mittelweg nicht zu erreichen?

A. Forsthuber, München