



Wir kommentieren

einen kirchenkritischen Zusammenschluß: Gegenwärtige Situation und Begründung des Zusammenschlusses – Bedenken gegen Priesterverbände – Flucht aus erfolgloser Seelsorge? – Durch das Konzil geweckte Hoffnungen bleiben unerfüllt – Restaurative Kräfte hemmen die Erneuerung – Vertrauen in den Geist – Kritik als Dienst an der Kirche – Zehn-Punkte-Plan des «Freckenhorster Kreises».

Zölibat

Charisma und Institution (2): Die neue Problemstellung – Ist ein Verzicht auf die Ehe heute sinnvoll? – Versuch einer Antwort – Der priesterliche Dienst und die Ehe – Pflichtzölibat verursacht Fehldeutungen – Der verheiratete

Priester als Zeichen – Das Recht tun in dieser Welt – Woher stammt die Theorie von der höheren Vollkommenheit? – Priestertum und Ordensideal – Warum keine gesetzliche Verpflichtung des Weltpriesters zur Armut? – Zölibat und feudale Besitz- und Herrschaftsstrukturen – Segen und Zeugnis der Freiheit.

Länderbericht

Die «Neue Katholische Linke» in Großbritannien: Christentum und Marxismus sollen sich schöpferisch ergänzen – Warum ist der Marxismus so verlockend? – Marxismus, eine weltliche Version des Christentums – Umfunktionierte Sprache – Eine neue Generation englischer Katholiken – Revolution gegen Reform – Revolution als «Heils-Ereignis» –

«Kapitalismus und Segensandacht» – Wie stehen sie zur Kirche? – Die Zweideutigkeit steckt im Keim des Unternehmens.

Sprache

Über die Möglichkeiten der Umgangssprache: Zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Glaube – Haben Sätze über Gott einen faßbaren Sinn? – Exakte gegen analoge Begriffe – Das Problem einer gemeinsamen Sprache – Mathematische Betrachtungsweise der Umgangssprache – Sie kann Irrtümer verkraften, Widersprüche sinnvoll verwenden – Die verschiedenen Sprachstufen – Die Grade der Ausdrücklichkeit – Eigenfeld, Mitfeld, Gegenfeld – Bedeutung für das religiöse Sprechen – Entwicklung des Offenbarungsverständnisses.

Programm einer kirchenkritischen Spontangruppe

«Freckenhorster Kreis»

Vorbemerkung: Der Gedanke der Solidarisierung in der Kirche ist neu, und es ist begreiflich, daß der Beitrag in Nr. 7 (S. 74–77) nicht alle Bedenken gegen die Priesterverbände zerstreut hat. In einer Zuschrift von Laientheologen kommt die Angst zum Ausdruck, daß «der Kampf um Selbständigkeit, um freie Hand für neue Methoden diese Leute so viel Zeit (für Tagungen, Versammlungen, Resolutionen usw.) und geistige Energien kostet, daß sie in erster Linie für ihre eigenen, gewiß berechtigten Berufsinteressen und erst in zweiter Linie für die Gemeinden da sind». Man befürchtet, daß «bis der Kampf ausgetragen ist, sind die Gemeinden auch erledigt». Zudem bringt man die ja auch im genannten Beitrag von *Karl Derksen* OP erwähnte Gefahr der Neo-Klerikalisierung in Beziehung mit dem Trend zum Management. Es soll besonders dort wuchern, «wo man aus der bitteren Erfahrung erfolgloser Seelsorge heraus sich einseitig auf andere Aktionsgebiete wirft und auf diese Weise darum herumkommt, sich intensiv mit den konkreten Aufgaben in den Gemeinden zu konfrontieren».

Zu diesen Bedenken wäre wohl manches zu sagen: etwa über die Verflechtung der «konkreten Aufgaben» in den Gemeinden mit einem ganzen kirchlichen Hintergrund und über die möglichen Ursachen erfolgloser Seelsorge. Angesichts von all dem fühlt sich der einzelne Priester überfordert und sucht nach Wegen, wie diese oder jene Probleme gemeinsam zu lösen wären. Einer dieser Wege ist der diözesane Priesterrat, aber er vermag offenbar, wie das folgende Dokument zeigt, nicht zu genügen. Dabei handelt es sich in diesem Fall (Bistum Münster) um einen Priesterrat, der ein recht aufgeschlossenes «Forum» herausgibt.¹ Ihm gegenüber versteht sich der neu gegründete Kreis als «Spontangruppe», insofern er nicht auf Weisung des Konzils oder sonstwie von «oben», sondern auf Grund privater Initiativen entstanden ist. Der Text des Grund-

¹ forum, Organ des Presbyteriums im Bistum Münster, herausgegeben vom Priesterrat. Redaktion: D-44 Münster, Canisiusweg 23.

satzprogramms zeigt im ersten Teil, wie sehr die Gruppe ihre Aufgabe aus der aktuellen Situation der Kirche heraus versteht und bewußt «ad hoc-Charakter» hat. Ausdrücklich wird dann ja auch am Schluß betont, daß der Kreis keinen Selbstzweck hat und sich auflösen wird, wenn andere verantwortliche Gruppen in Diözese und Gemeinde sich der (im zweiten Teil des Dokuments angeführten) Anliegen annehmen und sie wirksam vertreten.

«Ad hoc» – das kommt auch darin zum Ausdruck, daß bei der Gründung gleich noch eine Resolution zur Pastoral-synode und Aktionen zur Bischofswahl in Münster beschlossen wurden.

Wie Punkt 10 des Grundsatzprogramms zeigt, will der neue Kreis auch Kontakt zu anderen Gruppen pflegen. So sollen zum Beispiel die Forderungen für die Pastoral-synode zusammen mit der Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen und mit dem *Bensberger Kreis* veröffentlicht werden.

Die Eigenart des «Freckenhorster Kreises» liegt in seiner Beziehung zur Universität und zur Theologie mit dem Blick auf den Brückenschlag von der Theorie zur Praxis. Es dürfte der erste Kreis sein, der mehrere Professoren umfaßt.

L. K.

Gründe des Zusammenschlusses

Wir sehen die Kirche in einer Krise. Sie zeigt sich zunächst in einer Autoritäts- und Vertrauenskrise im Verhältnis zwischen Klerus und Laien sowie im Verhältnis zwischen den Trägern der Hierarchie und den übrigen Priestern. Die Krise der kirchlichen Gemeinschaft kann sehr leicht zu einer fundamentalen Krise des Glaubens selbst führen. Diese Situation verlangt von allen Gläubigen, zumal von denen, die ein Amt in der Kirche haben, Wachsamkeit und Verantwortung.

Bereits vor dem Konzil hat sich eine umfassende innerkirchliche Erneuerungsbewegung angebahnt, die vom Konzil in vielen wesentlichen Punkten aufgegriffen und bestätigt wurde. Manche Korrekturen an früheren Mentalitäten, Strukturen und an der Praxis wurden vorgenommen und eine biblische, liturgische, pastorale und ökumenische Erneuerung angestoßen. Man erkannte die geschichtliche Bedingtheit vieler Lebensformen in der Kirche. Viele Formen, die in der Vergangenheit durchaus ihr Recht haben und erfolgreich sein konnten, erwiesen sich für die Gegenwart als überholt und unwirksam. Die Kirche verstand wieder neu, daß Unterwegssein und beständige Reform zu ihrem Wesen gehören. Deshalb darf auch das Konzil weniger als ein Abschluß denn als ein Anfang gesehen werden. Seine Anregungen und Beschlüsse müssen dynamisch in die Zukunft wirken.

Die durch das Konzil ausgelöste Dynamik ist inzwischen in eine ernste Krise geraten. Viele Priester und Laien sind tief besorgt über die Unruhe, die durch den Aufbruch in der Kirche notwendig entstehen mußte. Es ist unverkennbar, daß die restaurativen Kreise, die die Auswirkung des Konzils verhindern wollen, bei den kirchlichen Amtsträgern immer mehr Einfluß erhalten. Die Leitungsinstanzen der Kirche (Papst und Kurie, die meisten Bischofskonferenzen und viele einzelne Bischöfe) nehmen die auf dem Konzil beschlossenen Reformen nur zaghaft in Angriff. In vielen für die Kirche entscheidenden Fragen wird die innerkirchliche Diskussion nach Möglichkeit zu verhindern versucht (z. B. Reform des Eherechts, Problem des Zölibats, Verhältnis von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft, Reform der päpstlichen und der bischöflichen Kurien); manche als notwendig erkannten Reformen und dazu notwendige Experimente werden unterbunden. In lehramtlichen Stellungnahmen, im Führungsstil und in den Verwaltungsmaßnahmen zeigt sich, in welchem Ausmaß noch heute vorkonziliare Denk- und Verhaltensweisen wirksam sind (vgl. die Entscheidung der Kardinalskommission zum Holländischen Katechismus, das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom Dezember 1968 u. a.). Das deutlichste Zeichen dieser Situation war die Enzyklika «*Humanae vitae*» in ihrer Theologie, ihrer Sprache und in der Art ihres Zustandekommens. Die weltweite Reaktion auf diese Enzyklika hat die Krise in der Kirche vollends offengelegt.

In dieser Situation zeigen viele Amtsträger der Kirche Unsicherheit und Angst. Sie geben kaum Zeichen von Hoffnung. *Das Vertrauen in die Wirksamkeit des Geistes in allen geschichtlichen Situationen, also auch im Aufbruch und Umbruch der Gegenwart, scheint bei vielen nicht lebendig zu sein.* Sie weisen nicht aufbauend in die Zukunft, sondern beharren fast ausschließlich auf bisherigen Formen und Lehrformulierungen, ohne sie zeitgemäß auszuliegen. So überwiegen die besorgten und klagenden Stellungnahmen, während man das Zeugnis eines hoffend wagenden Glaubens, der sich aus der Liebe heraus mit den Problemen der Menschen solidarisch weiß, meist vermißt.

In weiten Kreisen gerade der lebendigen Gläubigen breitet sich über diese Entwicklung eine tiefe Enttäuschung aus. Durch das Konzil geweckte Hoffnungen erfüllen sich nicht. Viele wache Christen, und zwar nicht nur Jugendliche und Intellektuelle, emigrieren innerlich oder äußerlich aus der Kirche, weil sie die kirchliche Institution mehr als Belastung denn als Hilfe erfahren. Auch viele unserer Mitbrüder sind unsicher geworden und resignieren mehr und mehr. Sie sehen sich von ihren «Vorgesetzten» nicht verstanden, bergwöhnt und weithin verlassen. Gespräche mit Bischöfen und kirchlichen Behörden ergeben selten einen wirklichen Dialog. Solche Spannungen und Enttäuschungen tragen erheblich dazu bei, daß mancher Priester sein Amt aufgibt. Diese Situation bedrückt auch viele Theologiestudenten und belastet deren Berufentscheidung.

An verschiedenen Orten sind inzwischen spontane Grup-

pen von Priestern und Laien entstanden, welche die kritische Situation erkannt haben und sie wirksam verändern wollen. Sie können einen Ausweg aus dieser Situation darstellen, weil ohne Bewußtseinsbildung und Initiative von unten und ohne den Willen, aus der Verantwortung für den Glauben eigene Vorstellungen in die Kirche einzubringen, das Leben und der Aufbruch in der Kirche erstarren müßten. Der Priesterrat als Repräsentation des Presbyteriums kann diese Aufgabe allein nicht erfüllen; er setzt vielmehr solche Gruppierungen innerhalb des Klerus voraus. Solche spontanen Gruppen stellen deshalb eine notwendige und legitime Form der Kirchlichkeit dar. Das schließt jedoch nach unserer Überzeugung angesichts der gegenwärtigen innerkirchlichen Lage eine kritische Position ein. Kritik ist nicht Selbstzweck; sie stellt jedoch eine notwendige Voraussetzung dar, um frei zu werden für den der Kirche heute aufgetragenen Dienst. Zu einem solchen verantwortlich beschrittenen Weg nach vorne gibt es bei der gegenwärtigen dynamischen Entwicklung unserer Gesellschaft keine realistische Alternative.

Aufgaben und Ziele des Kreises

Auf Grund verschiedener Initiativen aus den Reihen der Priester der Diözese Münster hat sich am 16. April 1969 ein Kreis von Priestern als Spontangruppe in Freckenhorst konstituiert. Nach dem Ort des ersten Treffens nennt sich die Gruppe «Freckenhorster Kreis».

Dem «Freckenhorster Kreis» geht es nicht primär um die Interessenvertretung einer bestimmten Gruppe in der Kirche anderen Gruppen gegenüber. Es geht um die Kirche selbst, um ihren heutigen Auftrag und ihre Zukunft. Es geht darum, daß die Kirche ihren Dienst an allen Menschen glaubwürdig vollzieht und mithilft, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu verwirklichen.

Der «Freckenhorster Kreis» steht allen in der Diözese Münster tätigen Priestern offen, die seine Zielsetzung bejahen, zu den gemeinsam gefaßten Entscheidungen stehen und sich um ihre Durchsetzung bemühen.

Im Rahmen dieser Zielsetzung zählt der Kreis zunächst folgende konkrete Aufgabenbereiche:

1. Der «Freckenhorster Kreis» hält eine intensive Beschäftigung und ständige Auseinandersetzung mit der theologischen Entwicklung, den Gegenwartsfragen der Kirche und den Problemen unserer Gesellschaft für unbedingt erforderlich. In eigenen Analysen und Studientagungen wird sich der «Freckenhorster Kreis» mit solchen Fragen des kirchlichen Lebens beschäftigen.
2. Der Kreis will sich äußern zu Vorgängen in der Kirche. Dies schließt eine Stellungnahme zu amtlichen kirchlichen Verlautbarungen ein und zu kirchenrechtlichen Lösungen pastoraler Fragen, von denen wir meinen, daß sie aus theologischen und pastoralen Gründen nicht unangefochten bleiben können. Das gilt zum Beispiel für die Mischehenpraxis.
3. Kirchliche Entscheidungen müssen durch eine breite Meinungsbildung von unten vorbereitet und getragen werden. Das setzt sachliche Information und angemessene Öffentlichkeit aller Entscheidungsvorgänge voraus. Dies gilt zum Beispiel für die bevorstehende Pastoralynode, ihre Vorbereitung und Thematik, Geschäftsordnung und Entscheidungsbefugnis.
4. Es soll ein Bewußtsein dafür geweckt werden, daß es in der Kirche eine Pluralität von Theologien, Frömmigkeitsformen und Pastoralmethoden geben muß. In den Entscheidungsgremien und in den Verwaltungsbehörden der Diözese müssen deshalb in angemessener Weise alle Richtungen vertreten sein. In diesem Zusammenhang müßte zum Beispiel die Bistumspresse analysiert und auf ihre Funktion hin befragt werden.

5. Ganz besonders wollen wir darauf hinwirken, daß das Prinzip der kollegialen Verantwortung und der partnerschaftlichen Zusammenarbeit auf allen Ebenen der Kirche zur Geltung kommt. In diesem Sinn soll eine recht verstandene Demokratisierung angestrebt werden. Die schon bestehenden Gremien (zum Beispiel Diözesankomitee, Priesterrat, Seelsorgerat, Pfarrkomitees) müssen koordiniert werden. Sie müssen eine klar bestimmte Entscheidungskompetenz haben, die an die Stelle der Kompetenz überholter Entscheidungsgremien tritt, da diese für die gegenwärtige Kirche nicht mehr repräsentativ sind. Das soll unbeschadet der spezifischen Verantwortung des Bischofs geschehen, die darin besteht, daß er gemeinsam mit dem Presbyterium die Einheit in seiner Diözese und die Gemeinschaft mit den anderen Teilkirchen und dem Papst gewährleistet. Das Prinzip der kollegialen Verantwortung gilt zum Beispiel auch für Personal- und Finanzfragen.

6. Verantwortlichen Experimenten muß ein viel größerer Raum zugestanden werden. Dies gilt zum Beispiel für die Liturgie, die Gestaltung des pfarrlichen Lebens, die Zusammenarbeit mit Amtsbrüdern und Laien und für den ökumenischen Bereich. Wir wollen dazu ermutigen, anregen und helfen. Die Art und Weise, wie die Frage der Handkommunion in unserer Diözese behandelt wurde, zeigt, wie formal man schon in solch peripheren Dingen vorgeht und wie minimal Bereitschaft besteht, größere und wichtigere Reformen zuzulassen.

7. Der «Freckenhorster Kreis» wird sich dort zu Wort melden, wo infolge autoritären Stils in kirchlicher Führung und

Verwaltung Mitbrüdern oder Laien in Verkündigung oder sonstigem kirchlichem Dienst ungerechtfertigte Schwierigkeiten gemacht werden. Der Kreis setzt sich dafür ein, daß bald eine gewählte Schiedsstelle auf Diözesanebene eingerichtet wird, die bei Streitfällen angerufen werden kann.

8. Angesichts der fundamentalen Krise priesterlichen Selbstverständnisses sind neue Formen der pastoralen Tätigkeit, des priesterlichen Lebensstils und seiner Spiritualität zu suchen und ihre Erprobung zu ermöglichen. Dies gilt zum Beispiel für die Fragen der überpfarrlichen Zusammenarbeit, der Möglichkeit zur *vita communis*, des Gebetes und des geistlichen Gesprächs. Wir möchten Mitbrüdern, die in eine Krise geraten sind oder ihr Amt aufgeben, unsere Hilfe anbieten.

9. Um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen, ist alles, was Ausdruck von Reichtum und Herrschsucht ist und nur dem Dekor der Vergangenheit angehört (zum Beispiel aufwendige Bauten und Einrichtungen, folkloristische Formen der Frömmigkeit, Glocken, Türme, Titulaturen) abzulehnen und nicht weiter zu unterstützen.

10. Der «Freckenhorster Kreis» umfaßt zunächst nur Priester. Er ist jedoch offen für die Zusammenarbeit mit ähnlichen Gruppierungen in der Diözese, seien es Laiengruppen oder gemischte Priester- und Laiengruppen. Ebenso will er sich um Kontakt mit ähnlichen Gruppen anderer Diözesen bemühen. Da der Kreis keinen Selbstzweck hat, wird er sich auflösen, wenn andere verantwortliche Gruppen in Diözese und Gemeinde sich der genannten Anliegen annehmen und sie wirksam vertreten.

ZÖLIBAT ALS CHARISMA UND INSTITUTION

Angesichts der neuen Problemstellung, die sich aus den gewandelten Vorstellungen von Ehe, Priestertum und Gelübde ergibt,¹ erheben sich folgende Fragen:

► Inwiefern ist zölibatäres Leben heute sinnvoll? Das ist die Frage nach dem Sinn der Jungfräulichkeit.

► Inwiefern ist das jungfräuliche Leben wesensgemäßer Ausdruck des priesterlichen Lebens?

► Auf welche Weise ist das zölibatäre Leben angesichts der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse und auf Grund der dargelegten Interpretation der Evangelischen Räte und der Gelübde institutionell zu verankern?

Ist zölibatäres Leben heute sinnvoll?

Um die Bedeutung des Evangelischen Rates der Jungfräulichkeit² richtig zu beurteilen, geht man sinnvollerweise von der Bestimmtheit des Menschen durch seine Geschlechtlichkeit aus. Ihr zufolge kann er sein Personsein optimal nur verwirklichen, wenn er zu ihr frei Stellung nimmt, und zwar in der Weise, daß er sie in den Dienst einer geordneten Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe stellt. Tut er das, übt er die Tugend der Keuschheit. Nun kann diese geschlechtliche Determiniertheit des Menschen, zu der er frei Stellung nehmen muß und die somit gleichzeitig Undeterminiertheit ist, so sein, daß er sich sinnvollerweise nur zur völligen geschlechtlichen Enthaltensamkeit entschließen kann. Das ist der Fall, wenn jemand eheunfähig ist oder konkret nicht die Möglichkeit zu einer Ehe besitzt. Diese Determiniertheit kann weiterhin so sein, daß jemand sich personal optimal entfaltet, wenn er sich zu einer möglichen Ehe entschließt. Sie kann schließlich auch so sein, daß jemand trotz Ehefähigkeit und -möglichkeit auf

jegliche freiwillige sexuelle Betätigung verzichtet. Nimmt der Mensch zu seiner geschlechtlichen Determiniertheit in je ihm entsprechender Weise Stellung, liegt dementsprechend also immer eine spezifische Form der Keuschheit oder Unkeuschheit vor. Die Jungfräulichkeit ist eine solch spezifische Form der Keuschheit, bei der der Mensch sich freiwillig zum dauernden Verzicht auf geschlechtliche Betätigung entschließt. Von der Befolgung des Evangelischen Rates der Jungfräulichkeit im engeren Sinn wird man immer dann sprechen, wenn jemand nicht «von Natur aus» zu völliger Enthaltensamkeit verpflichtet ist, wenn also die völlige Enthaltensamkeit als das konkrete *bonum melius et possibile* – als das vollkommenerere mögliche Gut – gewählt wird (vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theologiae* 2 II q. 152 a. 1).

Jungfräulichkeit im theologischen Sinn ist darüberhinaus letztlich ein eschatologisches Ideal; das für alle Menschen gleichermaßen, aber nicht auf die gleiche Weise gilt. Jesus spricht es auf seine Weise an, wenn er sagt: «Bei der Auferstehung gibt es weder ein Freien noch ein Gefreitwerden, sondern sie sind wie die Engel Gottes im Himmel» (Mt 22, 30; Mk 12, 25; vgl. Lk 20, 34 ff.). In diesem Sinne erscheint Apk 14, 4 die Gefolgschaft Christi schlechthin als jungfräulich. Letztlich wird somit die kategorial unvermittelte, grenzenlose Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe der Vollendung als jungfräulich und das Erlangen dieser eschatologischen Jungfräulichkeit für alle als erstrebenswert bezeichnet. Gleichzeitig wird so der Ausdruck und die Vermittlung der Liebe durch menschliche Geschlechtlichkeit als vorläufig und ambivalent charakterisiert. Zwar ist der Mensch (wie gerade die neuere Anthropologie zeigt) durch und durch geschlechtlich determiniert, aber er ist nicht einfachhin identisch mit seiner Geschlechtlichkeit. Der Mensch soll deshalb auch sein Geschlecht annehmen und übernehmen, aber er braucht sich nicht unmittelbar geschlechtlich zu betätigen, er kann sich vielmehr auch sublimiert in seiner

¹ Erster Teil siehe «Orientierung», S. 110 ff.

² Vgl. W. Molinski, *Jungfräulichkeit, Sacramentum Mundi II*, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1968, 1014–1021.

Geschlechtlichkeit verwirklichen. Diese Sublimierung kann für die dazu Berufenen sogar Hilfe zur Aktualisierung größerer Liebe und deren Ausdruck sein. Wegen der eschatologisch untergeordneten Bedeutung der Geschlechtlichkeit soll der Mensch sich nicht in ihr verlieren: «Die, die eine Frau haben, sollten so leben, als hätten sie keine» (1 Kor 7, 29). Demnach sind freiwillig oder unfreiwillig Nichtverheiratete und Verheiratete gleichermaßen – aber doch auf eigene Weise – auf die eschatologische Jungfräulichkeit hingeordnet, die für alle letztlich noch nicht und, insofern sie auf ihre Weise keusch sind, doch schon jetzt erreicht ist. Das heißt, der Mensch partizipiert an der eschatologischen Jungfräulichkeit auf Grund seiner Geschlechtlichkeit in dem Maße, in dem er standesgemäß keusch ist.

Jede Form der standesgemäßen Keuschheit partizipiert an der eschatologischen Jungfräulichkeit jedoch auf spezifische Weise und steht zu den andern Formen in einem dialektischen Spannungsverhältnis. Denn jede einzelne stellt einen bestimmten Aspekt der eschatologischen Jungfräulichkeit dar und bringt ihn zeichenhaft zum Ausdruck, der von der andern Form keuscher Liebe zwar auch intendiert werden muß, aber nicht gleichermaßen dargestellt und bezeichnet wird. So ist die christliche Ehe ein Abbild des Christus-Kirche-Verhältnisses, das in der Befolgung des Rates der Jungfräulichkeit unmittelbarer verwirklicht wird. Andererseits bildet die Ehe die Intimität der eschatologischen Jungfräulichkeit in einer Weise ab, wie es ein Leben nach dem Evangelischen Rat nicht vermag. Ähnlich bezeichnet die Enthaltensamkeit, die notgedrungen ertragen wird, den demütigen Charakter der eschatologischen Jungfräulichkeit besser als die Jungfräulichkeit des Rates, die ihrerseits die Hochherzigkeit der eschatologischen Liebe vollkommener ausdrückt. Jede dieser Formen der Keuschheit ist ihrerseits auf die andern verwiesen, weil keine von ihnen die eschatologische Jungfräulichkeit vollkommen repräsentiert und bezeichnet, an der sie doch alle teilhaben und auf die sie hingeordnet sind. Dennoch kann man sagen, daß die dem Evangelischen Rat entsprechende Keuschheit ihre vorzüglichste Form ist, weil sie die eschatologische Bedeutung der Keuschheit am vollkommensten darstellt und bezeichnet (vgl. Thomas v. Aquin S. th. 2 II q. 152 a. 3 ff.; Denzinger 980). So sagt das Zweite Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (n. 42): «Diese vollkommene Enthaltensamkeit um des Himmelreiches willen wurde von der Kirche immer besonders in Ehren gehalten als Zeichen und Anreiz der Liebe und wie eine besondere Quelle geistlicher Fruchtbarkeit in der Welt.»

Dementsprechend hat die christliche Theologie die Jungfräulichkeit stets hoch geschätzt und als Protest gegen die Überbewertung der Welt und der Geschlechtlichkeit verstanden, und zwar so sehr, daß sie die Jungfräulichkeit in ihrer Bedeutung für die Kirche neben das Martyrium stellte. Das Tridentinum hat ausdrücklich definiert, daß das jungfräuliche Leben besser und seliger ist als das eheliche (Denzinger 980).

Unter anderem auf Grund dieser Hochschätzung der Jungfräulichkeit ist die Theologie allerdings nicht selten der Versuchung erlegen, Geschlechtlichkeit und Ehe in einer gestuften Moral als zweitrangig abzuwerten. Aber man muß doch anerkennen, daß die neutestamentliche und theologische Argumentation für die Berechtigung der Jungfräulichkeit das Hauptgewicht auf deren charismatischen Charakter legt.

Zölibat und Priestertum

Wegen des charismatischen Charakters der Jungfräulichkeit wird diese von der Theologie näherhin als besonders geeignete zeichenhafte Repräsentation des Priestertums Christi oder als typologische Ausformung der bräutlichen Liebe der Kirche zu Christus interpretiert. So wird die Jungfräulichkeit als Ausdruck des priesterlichen Heilsauftrages verstanden, als «zwei-

ter Christus» die «generatio spiritualis» fortzusetzen, die der Mensch Christus als dem zweiten Adam verdankt (1 Kor 4, 15; Gal 4, 19). Sie soll den Priester dazu veranlassen, aus seiner universalen Hirtenliebe heraus auf die intime Liebeshingabe in Ehe und Familie zu verzichten, und zwar zugunsten einer weniger intimen, aber universaleren Liebeshingabe an die anvertraute Gemeinde, die durch die Gebundenheit an weltliche Verpflichtungen gefährdet wird.

Tritt in der priesterlichen Motivation der Jungfräulichkeit mehr der Aspekt der Nächstenliebe in den Vordergrund, so in der kirchentypischen der bräutlichen Gottesliebe, die die Welt mit ihrer Funktionalisierung, die Geschlechtlichkeit mit ihrer letztlich bloß relativen Bedeutung transzendiert, um sich ganz dem sich uns in Christus schenkenden Gott hinzugeben. Die Jungfräulichkeit ist, so gesehen, ein Versuch, soweit wie möglich frei zu werden von der irdischen Gebundenheit und ein Zeichen zu setzen für den Nächsten, der versucht ist, sich an die Welt und speziell an den Sexus zu verlieren. Die Nächstenliebe muß auf die Gottesliebe hin transzendiert werden, vollkommene menschliche Erfüllung gibt es nur in diesem, den Nächsten übersteigenden Dialog mit Gott, zu dem der Mensch erst auf dem Weg ist, dem Gott aber auf diesem Weg verhüllt in seiner Endgültigkeit schon entgegenkommt.

Fehldeutungen

Andererseits muß man bedenken, daß zur Begründung des Wertes der Jungfräulichkeit auf jegliche grundsätzliche Abwertung des Geschlechtlichen und der Ehe verzichtet und ihr charismatischer Charakter betont werden muß. Das heißt einerseits, Motive wie «Herrschaft über den Leib», «Vollbesitz des Geistes» und andere sind nicht spezifisch christlich. Das heißt andererseits, daß die Christusförmigkeit des Zölibats nicht derartig herausgestellt werden darf, daß die Christusförmigkeit des Getauften, des Gefirmten und des Verheirateten dadurch abgewertet und einem ständischen Amtsverständnis des Priestertums Vorschub geleistet wird. Theologisch ist es nämlich keineswegs so, daß der Priester objektiv einfachhin mehr christusförmig ist als der Verheiratete, beide haben vielmehr eine spezifische Amtsgnade, eine besondere sakramentale Gnade, um in einer Weise christusförmig zu werden, die ihrem jeweiligen Amt entspricht.

Man muß deshalb durchaus prüfen, ob es letzten Endes nicht doch «Weisheit dieser Welt» ist, wenn eine einfache Frau angesichts der gegenwärtigen Zölibatsdiskussion ihren Pfarrer fragte: «Warum wollen denn die Priester nicht mehr leben wie Jesus Christus?» Eine solche Frage läßt nämlich den Verdacht aufkommen, eine solche Frau habe ein begrenztes christliches Eheverständnis und ein einseitig ständisches Verständnis des christlichen Priestertums, weil sie wahrscheinlich nicht genügend von der Würde der christlichen Ehe überzeugt ist und andererseits das kirchliche Amt wahrscheinlich einseitig zuungunsten des einzigartigen und ausschließlichen Priestertums Christi aufwertet. Dieses einseitig aufwertende Verständnis des christlichen Priestertums aber ist für das rechte Verständnis des christlichen Priestertums ebenso gefährlich wie ein abwertendes Verständnis der Ehe für das rechte christliche Eheverständnis. Denn im Unterschied zu verschiedenen Formen des Heidentums und auch zum alten Judentum lehnt das Christentum ein ständisches Priestertum ab, in dem es entschieden die ausschließliche Mittlerschaft und das ausschließliche Priestertum Christi betont. Mittlerschaft und Priestertum des Menschen gibt es nach unserer Glaubensauffassung nur als eine funktionale Teilhabe an der Mittlerschaft und am Priestertum Christi, die diesen Ausschließlichkeitscharakter des Priestertums Christi unterstreicht, nicht aber das persönliche Herausgehobensein der Priester aus den Menschen.

Wenn demnach die Existenz zölibatärer Priester dem Denken Vorschub leisten würde, die Priester seien bessere und be-

sondere Menschen, müßte man geradezu ein verheiratetes Priestertum wünschen, das deutlich macht: die Würde des christlichen Priestertums kommt ganz und gar nicht von der Würde der Menschen, sondern von der des priesterlichen Amtes. Die Wahrnehmung dieses Amtes aber sollte zu keinerlei ständischer Heraushebung oder Privilegierung der Amtsträger führen. Wenn die zölibatäre Existenz dem Wesen des Priestertums entspricht, darf das sinnvollerweise nicht damit begründet werden, daß der Priester als «zweiter Christus» – «alter Christus» – aus den Menschen herausgenommen ist, es muß vielmehr damit begründet werden, daß die Jenseitsbezogenheit des Amtes auf diese Weise besonders ausgeprägt werden kann. Gleichzeitig wird so die relative Bedeutung des weltlichen Engagements zum Ausdruck gebracht und betont, daß die endgültige Vollendung dieser Welt und unseres Einsatzes für sie nicht in der Linie der Vollendung der innerweltlichen Wirklichkeit und somit unserer jetzigen Leiblichkeit zu suchen ist, sondern in der Vollendung des Menschen durch Gott im Jenseits. Das Heil ist Gottes Geschenk, das die Maße des bloß Menschlichen und bloß Leiblichen sprengt und den Menschen in gewisser Weise vergöttlicht, aber eben nicht auf der Linie des bloßen Menschseins, sondern auf der Linie des von Gott Ergriffen- und Umgewandeltwerdens.

Der verheiratete Priester als Zeichen

Andererseits kann das verheiratete Priestertum unmittelbarer zum Ausdruck bringen, daß wir alle gleichermaßen zur Vollkommenheit berufen sind, daß diese Vollkommenheit auf verschiedene Weise erreicht werden kann entsprechend der Verschiedenheit der Berufungen. Es macht weiterhin deutlich, daß die Vollkommenheit nicht im Leben nach den Räten besteht, sondern daß diese Räte nur Mittel und Hilfen zur Erreichung der Vollkommenheit sind. Die Heiligung der Welt geschieht nicht unmittelbar durch Verzicht auf die Tätigkeit und die Dinge in dieser Welt, sondern durch das Rechtun in dieser Welt und durch den richtigen Gebrauch der Güter dieser Welt. Anders: Das verheiratete Priestertum bringt besser zum Ausdruck, daß wir die Aufgabe haben, diese Welt zu heiligen durch Zuwendung zu ihr und durch ihre Nutzbarmachung für den Menschen im Dienste seines jenseitigen Heils.

Deshalb ist das verheiratete Priestertum auch nicht im Gegensatz zum zölibatären Priestertum zu sehen. Beide bringen das Wesen des Priestertums begrenzt und auf ihre Weise zeichenhaft zur Geltung. Man wird aber sagen müssen, daß das zölibatäre Priestertum – wenn bei den Priesterkandidaten alle Voraussetzungen dafür gegeben sind – besser geeignet ist, die definitive Funktion des priesterlichen Amtes zu bezeichnen, nämlich der ganzheitlichen Vereinigung des Menschen mit Gott zu dienen. Aber es ist eben nicht geeignet, den gesamten Auftrag des Priesteramtes besser zu bezeichnen, eben weil es den priesterlichen Auftrag, diese Welt durch rechten Gebrauch der Güter dieser Welt zu heiligen, nicht ebenso bezeichnet wie das verheiratete Priestertum.

So kann das zölibatäre Priestertum ein privilegiertes Zeichen unserer Jenseitsbezogenheit sein, während das verheiratete Priestertum ein privilegiertes Zeichen unserer Diesseitsverpflichtetheit sein kann. Beide Formen der Verwirklichung priesterlicher Existenz stehen somit nicht im Gegensatz zueinander, sondern in einem wechselseitig befruchtenden Spannungsverhältnis; beide drücken einen bestimmten Aspekt des Priestertums besser aus.

Man kann deshalb keineswegs sagen, daß ein Festhalten an der nachtridentinischen Form des Zölibats aus der reflexiveren Erkenntnis des Wesens des Priestertums im Laufe der Kirchengeschichte gewissermaßen als unaufhebbare geschichtliche Notwendigkeit zu fordern ist und somit die Kirche unvollkommener würde, wenn sie auf die allgemeine Verpflichtung

der Priester des Lateinischen Ritus zum Zölibat verzichtete. Diese These wird gelegentlich damit begründet, daß im Laufe der immer deutlicheren Ausprägung der spezifisch priesterlichen Spiritualität stets klarer wurde: die Priester seien auf Grund ihres Amtes zu einer gleichen oder größeren Vollkommenheit verpflichtet als diejenigen Menschen, die nach den Evangelischen Räten leben.

So ist es nicht verwunderlich, daß zum Beispiel Thomas Kopp in seinem Buch «Zölibat heute» (Leutesdorf 1968) für die hauptamtlichen Weltpriester eine Lebensweise fordert, die praktisch auf ein Leben nach den Evangelischen Räten in einer Art von mehr oder weniger festgefühten Ordensgemeinschaften hinausläuft. Er verlangt für diese Priester nämlich nicht nur ein zölibatäres Leben, sondern zu seiner sinnvollen Ausgestaltung und Sicherung auch ein Leben in Armut und Kollegialität.

Die Vollkommenheit des Priesters

Für diese These, daß für die Priester wenigstens eine gleich große Vollkommenheit nötig sei wie für die nichtordinierten Ordensleute, spricht die Lehre der asketischen Theologie, daß für die Bischöfe – also die Priester im Vollbesitz ihrer Amtsbefugnisse – der status acquisitae perfectionis (der Stand der erreichten Vollkommenheit) vorausgesetzt wird. Die Lehre vom status acquisitae perfectionis scheint auf Dionysius Areopagita zurückzugehen, der meinte, daß die Voraussetzung dafür, daß der Bischof sein hierarchisches Amt als perfectus der Gemeinde wahrnehmen könne, sei: er müsse objektiv perfectus, vollkommen, sein. Später – besonders bei Thomas v. Aquin – wurde diese Lehre stärker ins Subjektive gewendet, so daß vom Bischof jetzt eine hohe subjektive Vollkommenheit verlangt bzw. vorausgesetzt wurde, und zwar in dem Sinn, daß der Bischof eine persönliche, dem Geist der Evangelischen Räte entsprechende Vollkommenheit besitzen sollte, die ihn befähigt, sein Amt wirksam auszuüben.

Diese vom Bischof geforderte Vollkommenheit wurde aber nicht in dem Sinn verstanden, daß der Bischof – abgesehen

Wir sind den Konzilsvätern für ihr Dekret über das Apostolat der Laien dankbar. Dankbarkeit allein aber genügt nicht. Sie muß von Taten begleitet sein. Unser

Laiensekretariat

sollte neu besetzt werden. Es handelt sich um eine interessante Tätigkeit im Dienste unserer Pfarrei: Aufbau einer Laienorganisation, Instruktion und Aufgabenzuteilung.

Der Bewerber sollte wenigstens über eine Mittelschulbildung verfügen, aufgeschlossen und initiativ sein und vor allem jenen Geist in sich tragen, dessen Verbreitung ihm obliegt.

Handschriftliche Offerten mit Lebenslauf, Foto, Referenzen und Gehaltsansprüchen an den Präsidenten des *Katholikenvereins Dom*, Dr. F. Gäbter, Wildeggstraße 44, 9000 St. Gallen.

von der Jungfräulichkeit – wirklich nach den Evangelischen Räten leben müßte. Das heißt, man verlangte von ihm nicht, daß er buchstäblich arm und gehorsam sei. Es wurde vielmehr nur erwartet, daß der Bischof eine Vollkommenheit im Gebrauch der Güter dieser Welt und in der Gelehrigkeit gegenüber dem Willen Gottes an den Tag lege, wie sie die Ordensleute durch das Leben nach den Evangelischen Räten anstreben.

Daß von den Bischöfen und den Priestern des Lateinischen Ritus dennoch das Leben nach dem Rat der Jungfräulichkeit verlangt wurde, hatte durchaus nicht ausschließlich, wohl auch nicht vorwiegend, theologische Gründe, sondern vielmehr praktische und disziplinäre Ursachen. Man hatte Sorgen um eine Entfremdung des Kirchengutes durch Übergang in den Erbbesitz der Familien. So kam es im 12. Jahrhundert zur Statuierung der Nichtigkeit einer Ehe von Majoristen. Gleichzeitig sah man freilich schon lange, daß ein eheloses Leben für den priesterlichen Dienst von großem Wert sein könnte.

Man geht so wohl nicht fehl in der heute weitverbreiteten Annahme, daß von den Bischöfen und Weltpriestern eine gleiche Vollkommenheit verlangt wird wie von denjenigen Menschen, die sich durch ein Leben nach den Evangelischen Räten um die Erlangung der christlichen Vollkommenheit bemühen. Ja, wegen der Erfordernisse des priesterlichen Amtes muß von den Priestern eher eine größere Vollkommenheit erwartet werden als von denjenigen Menschen, die nach den Evangelischen Räten leben, ohne Priester zu sein. Aber im Unterschied zu den Ordensleuten wollen sich die Weltpriester vielfach gerade nicht zu einem bestimmten Weg zur Erlangung dieser Vollkommenheit verpflichten. Sie trauen sich zu, weitgehend ohne institutionelle und gesetzliche Bindungen das gleiche Ziel wie die Ordensleute – nämlich die christliche Vollkommenheit der Liebe – zu erreichen. Sie beanspruchen häufig, dieses Ziel auf Grund ihrer persönlichen Veranlagung und Berufung gerade im Weltpriesterstand besser als im Ordensstand erreichen zu können.

Das Zeugnis der Freiheit

Das würde im Hinblick auf den Zölibat bedeuten, daß im Dienste der Entfaltung einer eigenen Spiritualität der Weltpriester konsequenterweise auf eine gesetzliche und institutionelle Verpflichtung zum Zölibat verzichtet werden müßte und den einzelnen Priestern anheim gestellt würde, ob sie nun zölibatär leben wollen oder nicht, ähnlich wie man ihnen auch keine gesetzlichen Vorschriften über ihren Lebensaufwand macht. Für das Weltpriestertum wäre es demnach charakteristisch, daß es stärker die Weltbezogenheit des Priestertums zur Geltung brächte, für das Ordenspriestertum aber, daß es stärker die weltabgewandte und gottzugewandte Dimension des Priestertums betonte. Das Weltpriestertum würde stärker die persönliche Verantwortung für die Anwendung der richtigen Mittel zur Erreichung der Vollkommenheit in den Vordergrund rücken, das Ordenspriestertum aber stärkere institutionelle Hilfen zur Erlangung der gleichen Vollkommenheit zur Verfügung stellen. Die verschiedenen Aspekte gehören natürlich engstens zusammen, so daß es sich immer nur um Akzentsetzungen in der unterschiedlichen Betonung handeln kann.

Darum dürfte ein Abrücken von der gesetzlichen Verpflichtung zum Zölibat keineswegs bedeuten, daß künftig der Wert des Zölibats als Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit geringer eingeschätzt wird als heute. Der Umstand, daß die Weltpriester nicht zu bestimmten Einschränkungen ihres Lebensaufwandes gesetzlich verpflichtet sind, bedeutet ja auch keineswegs, daß ein schlichter Lebensstil für die Weltpriester nicht als empfehlenswert angesehen wird. Ein solches Abrücken von einer gesetzlichen Verpflichtung könnte vielmehr nur bedeuten, daß künftig mehr zur Geltung kommt: die Spiritualität der Weltpriester verlangt zwar ein sehr intensives Bemühen

um Vollkommenheit, aber für sie ist es gerade typisch, daß sie die Mittel zur Vervollkommnung ganz stark der persönlichen und nicht institutionell abgesicherten Initiative den in der Welt stehenden Priestern überläßt; gerade dadurch unterscheidet sie sich von der Aszese der Ordensleute.

Gleichzeitig würde so klarer: der Zölibat und die Evangelischen Räte sind Mittel zur Vollkommenheit, aber keine Garanten für sie. Das heißt, sie dienen der Vollkommenheit nur, sofern sie mit Überzeugung gelebt und für die Liebe dienstbar gemacht werden. Das aber wird oft nicht mehr möglich sein, wenn sie nur noch als Zwang empfunden werden. Unter diesen Umständen wird man in der Treue zu ihnen unter unverhältnismäßig großen Schwierigkeiten auch kaum den Willen Gottes erblicken, eben weil diese bedingungslose Treue, die zur bloßen Zwangsjacke wird, aus der Natur der Sache nicht als unausweichlich erscheint. Die Gestaltung des zölibatären Lebens könnte so von der Verwiesenheit auf die persönliche Initiative nicht unerheblich profitieren. Ebenso würde offenkundiger werden, daß von den Priestern zwar ein gewisser Grad von Vollkommenheit, aber nicht die Anwendung gesetzlich bestimmter Mittel zur Erlangung dieser Vollkommenheit zu erwarten ist. Eine solche Freistellung des Zölibates für die Weltpriester würde weiterhin bedeuten, daß künftig neben einem zölibatären Klerus mit einem gleichberechtigten verheirateten Klerus zu rechnen ist. Dem Bedürfnis, die ständische Absonderung des Klerus zu überwinden, würde damit Rechnung getragen, ohne daß auf die Vorteile eines zölibatären Klerus verzichtet werden müßte. Der Umstand, daß eine echte Wahlchance zwischen beiden Formen der priesterlichen Existenz bestünde, würde nämlich bewirken, daß künftig die Bereitschaft zum Zölibat nicht mehr ein entscheidendes Auswahlkriterium für die Zulassung zum Priestertum darstellen würde. Die Eignung zum Amt wäre ausschlaggebend, nicht die Bereitschaft zu dieser oder jener bestimmten Verhaltensweise, die für eine gute Amtsführung eben letztlich doch von untergeordneter Bedeutung ist. Das würde aber auch bedeuten: Eine wichtige Ursache für die Heranbildung einer von der Sache her nicht zu rechtfertigenden Doppelhierarchie von Priestern und Laien würde eliminiert. Die Gefahr einer nicht erforderlichen Doppelgleisigkeit und sogar Gegensätzlichkeit von Priestern und Laien ist aber im Zusammenhang mit der sich in unserer Zeit vollziehenden Bildung neuer Leitungsgremien in der Kirche leider nicht immer von der Hand zu weisen.

Gleichzeitig würde so nicht denjenigen Menschen der Zugang zum Priestertum verwehrt, die sich zu diesem Dienst berufen fühlen und auch dazu geeignet sind, aber nicht die Berufung zu einer ehelosen Existenz verspüren. Die Weiterbeschäftigung derjenigen Priester aus der Welt- oder Ordenspriesterschaft, für die ein Verbleiben im Zölibat nicht mehr ratsam ist, die aber doch für den priesterlichen Dienst weiterhin verwendungsfähig sind, wäre erleichtert.

Nicht zuletzt käme auf diese Weise der charismatische Charakter des Zölibates besser zur Geltung, der aus der Natur der Sache nicht genauso institutionalisierbar ist wie die Ehe, sondern sich nur sehr viel bedingter zu einer Reglementierung eignet. Man würde so stärker anerkennen, daß man über den Zölibat nur sehr begrenzt verfügen kann, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen vielmehr etwas ist, das einem geschenkt wird, das einen persönlich pakt, als etwas, das man willentlich steuern und zäh erkämpfen und verteidigen muß. Das heißt natürlich keinesfalls, daß man sich um die Treue zum zölibatären Leben nicht in gebührender Weise bemühen muß. Diese Treue und die Bemühung um sie bekommen so aber einen anderen Stellenwert im asketischen Leben. Man sollte deshalb auch nicht beunruhigt sein und falsche Schlüsse daraus ziehen, wenn Priester und Ordensleute heute öfter ihre Bindungen an die Gelübde und den Zölibat anders und in gewisser Weise

lockerer sehen als früher und wenn die Kirchenleitung selbst leichter von den der Kirche gegenüber eingegangenen Verpflichtungen dispensiert. Ja, man muß fragen, ob sie nicht gut beraten wäre, wenn sie den Freiwilligkeitscharakter des Lebens nach den Räten künftig auch rechtlich und institutionell deutlicher zum Ausdruck brächte. Die öfter schon den Charakter des Peinlichen annehmende Diskussion, ob und inwiefern die gegenwärtige Verpflichtung zum priesterlichen Zölibat als Zwangszölibat anzusehen ist oder nicht, wäre mit einem Schlag beendet.

Darüber hinaus könnte so das Zeugnis für den Zölibat viel eindrucksvoller werden, weil dessen freiwilliger Charakter viel deutlicher zur Geltung käme. Man macht ja in der seelsorglichen Tätigkeit immer wieder die Erfahrung, daß der Einsatz des Priesters für Glaube und Kirche von bestimmten Leuten als weniger glaubwürdig angesehen wird wie der gleiche Einsatz von Laien, weil man meint, die Priester müßten diese Dinge vertreten, die Laien aber nicht, obwohl die Priester – soweit es die menschliche Schwäche zuläßt – freiwillig ihre ganze Persönlichkeit und ihre ganze Arbeitskraft in den Dienst

von Glaube und Kirche gestellt haben. Vielleicht ist das Zeugnis der Gemeinschaft von Taizé für den Zölibat gerade deswegen so eindrucksvoll, weil dort der Freiwilligkeitscharakter stärker betont wird als bei den Katholiken.

Wir leben in einer Zeit, in der die Gefahr der Unfreiheit, der Vermassung und der Manipulation und gleichzeitig die Chance für eine möglichst größte Freiheit für viele für Individuation und Selbstbestimmung immer größer werden. Will die Kirche für die Menschen des aufkommenden Zeitalters in überzeugender Weise das Zeugnis der Liebe und der Freiheit und somit der in echtem und vollem Sinne freien Liebe geben, nach dem unsere Welt so sehr hungert, muß sie nicht nur sehr deutlich machen, daß diese Liebe zunächst einmal Geschenk ist, Antwort auf die Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat, sie müßte gerade auch bei ihren Priestern darauf bedacht sein, daß ihr Leben ein Zeugnis solcher Liebe ist, und sie dürfte nicht diejenigen vom priesterlichen Dienst ausschließen, die dazu voll geeignet und gewillt sind.

Waldemar Molinski, Berlin

DIE «NEUE KATHOLISCHE LINKE» IN GROSSBRITANNIEN

Vierlei Wege gibt es, um die «Neue Katholische Linke» (in der Folge als NCL = New Catholic Left bezeichnet) anzugehen, doch keiner vermag ganz zu befriedigen. Die Versuchung, die Einheit der Gruppe etwas zu hoch einzuschätzen, liegt nahe. Die Gruppe setzt sich aus (meist) jungen katholischen Laien zusammen, welche im allgemeinen die Meinung vertreten, Christentum und Marxismus könnten und sollten sich gegenseitig schöpferisch ergänzen. Doch gibt es große Unterschiede in der Zielsetzung, die erst heute allmählich zum Vorschein kommen.

Ein anderer Weg, sich der NCL zu nähern, könnte im Versuch, sie den geschichtlichen Ideen zuzuordnen, bestehen. Das dürfte nicht leicht sein. Sie nennen als ihren Meister *Raymond Williams*. Dessen Buch «The Long Revolution» wurde von *Perry Anderson* als «der theoretische Aufbruch englischen Sozialdenkens im letzten Jahrzehnt» («New Left Review», 35, 1966) bezeichnet.

«Es scheint mir», schrieb Williams, «daß wir in einer lange dauernden Revolution leben, welche selbst unsere besten Beschreibungen nur zum Teil erfassen.»

Andere sehen im NCL-Phänomen eine mehr amateurhafte soziologische Ausdrucksform. Das englische katholische Schrifttum bewegt sich seit Newmans Zeiten mehrheitlich in mittelständischem Rahmen. So sind zu nennen Chesterton, Waugh, Greene und Muriel Spark als Vertreter einer späteren Generation. Aber die Führer der NCL-Bewegung entstammen der Arbeiterklasse (oder leiden unter einem Schuldgefühl, wenn es nicht zutrifft) und sind Katholiken von Geburt. Das Bildungsgesetz von 1944 brachte einen großen Aufschwung in der katholischen höheren Bildung: die NCL ist nun eines der eher unerwarteten Resultate. Früher sei allgemein erwartet worden, daß ein intelligenter katholischer Junge Priester werde, und so in die Kirchengzucht hinein gezwungen oder vom Eifer verzehrt, habe er dann seine Herkunft aus der Arbeiterklasse ganz unbewußt verraten. Im NCL, so wird argumentiert, habe eine neue Generation englischer Katholiken ihre Ausdrucksform gefunden. Das ist sicher wahr!

«Revolution» gegen «Reform»

Um die NCL-Bewegung zu verstehen, ist es am besten, zunächst darauf zu achten, was sie mißbilligt. Sie mißbilligt die «neokapitalistische Gesellschaft» und fühlt sich eins mit dem

Marxismus in der Verwerfung derselben. So hat «liberal» für die NCL die Bedeutung von etwas Verachtungswürdigem, nämlich den schwachen und deshalb ohne Einfluß bleibenden «good will». *Harold Wilsons* «führende(r) Gesellschafts-Sozialismus» wird als «reines Hineinpufchen in die Arbeiterwelt» abgewiesen. Den «Reformisten» in Kirche und Politik wird mißtraut, weil sie nicht radikal genug seien und die «Revolution» verzögerten. Das meiste aus dem katholischen Gedankengut, einschließlich einiger Dokumente des Zweiten Vatikanums, werden bald als «individualistisch», bald als «dualistisch» kritisiert. Ich setze alle diese Worte in Anführungszeichen, da sie in einem ganz speziellen Sinn gebraucht werden und zum eigentlichen Wortschatz der NCL-Publikationen gehören.

«Revolution» im Gegensatz zu «Reform» ist offensichtlich der Hauptbegriff. Er bezieht sich auf die radikale Umformung der Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft, und jede Diskussion über die Notwendigkeit einer «Gesinnungsänderung» wird als vollständig unangebracht betrachtet. Was die «Revolution» erreichen soll, ist nicht sehr klar. Tatsächlich sagt uns Neil Middleton, wir dürften nicht erwarten, daß die Früchte derselben vorausgesagt werden könnten: «Der Versuch, die Form der kommunistischen Gesellschaft vorauszusagen, käme dem Wahrsagen aus der Kristallkugel gleich – es wäre ein nutzloser Versuch» («From Culture to Revolution», S. 217). So unnütz Voraussagen sein mögen, die Notwendigkeit einer gewaltsamen Revolution wird mit Überzeugung vorgetragen, obwohl einige der NCL-Schriftsteller Zweifel anmelden. Die Revolution muß begründet werden; und so wurde ein Stück weit über die Mitbeteiligung der Arbeiter diskutiert, allerdings in einer Art, welche mehr Erinnerungen an Bakunin und die anarchisch-syndikalistische Tradition weckt denn an Marx selbst. Marx wird zwar diskutiert, aber es ist der junge Marx, der vor allem Einfluß hat.

Umfunktionierte Sprache

Neben Marx ist der Einfluß von *Wittgenstein* zu beachten, dem man vor allem entnimmt, daß eine Menge von «Wortspielen» gelernt werden müssen, daß diese nur in Gesellschaft gelernt werden können und daß Fiktionen über «privates Gespräch» (welche zum Dualismus führen) aufgegeben werden müssen. «Eine Sprache zu lernen, Sprechen zu lernen bedeutet, anderer Leute Denken und Fühlen erkennen; es ist ein Sich-zu-eigenmachen der allgemeinen Erfahrung» (*Fergus Kerr* OP in

«From Culture to Revolution», S. 76). Diese Idee erklärt lediglich noch merkwürdigere Äußerungen wie: «Geburt wie Tod sind ein politisches Ereignis: so auch die Zerstörung» (ein «Slant»-Autor, welcher nicht genannt werden will). Der Schlüssel zu diesem Ausspruch ist nicht schwer zu finden; er bedeutet einfach, daß der Mensch in die Gesellschaft oder eine «Polis» hinein geboren ist. Dieser Bezug auf das Kollektiv – sie ziehen zwar den Ausdruck «Kommunale» vor – hilft zum Verständnis, wie die NCL den Anspruch, beides – Katholik und Marxist – zu sein, verteidigt.

Dieser Anspruch bedarf einer Erklärung. Die Aufgabe der NCL wird dadurch erleichtert, daß der «Marxismus», obwohl er an sich eine außerordentlich vage Vorstellung ist, einige Merkmale aufweist, welche erlauben, ihn als eine weltliche Version von Christentum oder zum mindesten als messianisches Judentum zu betrachten. Wenn dies zugegeben wird, dann ist es auch möglich, zu sehen, daß der Marxismus jüdisch-christliche Gedanken ins Profane übertragen hat, die nun wieder zurückgewonnen werden können. So wird «Entfremdung» als Übersetzung von «Erbsünde» in einen weltlichen Begriff verstanden. Die Revolution kann als «Heils-Ereignis» betrachtet werden, doch unterscheidet sich die NCL von den offiziellen Marxisten dadurch, daß Christus irgendwie als deren Antriebskraft gesehen werden soll. Eschatologie impliziert ein Urteil über alle gegenwärtigen Gesellschaften. Oft führt der Gebrauch der Umfunktionierung zu ausgefallenen Ausführungen. So war es *Terry Eagleton* möglich, einen Artikel über «Kapitalismus und Segensandacht» zu schreiben. Seine These war, daß im ursprünglichen Sinne die Eucharistie als Konsumprodukt für alle in der auf Gleichheit bedachten christlichen Gemeinde gewollt sei, daß sie aber bei der Segensandacht ein Schauobjekt werde, das man nur von ferne betrachten kann, so wie es einst den Bauern erlaubt war, ihren Feudalherrn von ferne anzustarren. Blumenständer und eine Menge von Kerzen vervollständigten noch die symbolische Darstellung, heißt es doch, dies seien von jeher typisch kapitalistische Symbole (z. B. bei Gesellschaftessen) gewesen.

Warum ist der Marxismus so verlockend? Ein Grund könnte darin liegen, daß er zu all dem, was einer zu erklären wünscht, den Schlüssel zu haben verspricht – und ein solcher Gedankengang läßt sich nicht mehr aufhalten, sobald einmal begonnen wurde, die Welt in dieser Dimension zu sehen. In den dreißiger Jahren hat Freud den Gebrauch eines solchen Schlüssels vor-exerziert («ich sehe überall Sexsymbole», sagte der Patient).

Die Gewohnheit des Umfunktionierens – des Gleitens von einem Wortgebrauch zum andern – kann für den Uneingeweihten verwirrend wirken. Er wird mit einer Analyse über die «Autoritätsstruktur» der Kirche konfrontiert, in welcher reaktionäre Bischöfe und Theologen als Leute hingestellt werden, die ihre Interessen vertreten und das Volk Gottes hinters Licht führen. In «Grille», dem kürzlich gegründeten irischen Gegenstück zu «Slant», kann man lesen: «Der Papst ist in Wirklichkeit nur der sakralisierte Führer innerhalb eines Personenkultes, der von einer Führungsschicht in der Kirche betrieben wird, welche absichtlich unsere katholische und apostolische Kirche hindert ... demokratische Werte zu setzen und eine neue Form von Heiligkeit zu finden» (*John Feeny* in «Grille» 2, Herbst 1968). Feeny geht so weit, eine Dialektik anzupfeilen, in welcher ein «entgöttlichter Papst» in schöpferischer Auseinandersetzung mit der ganzen Kirche «uns auf die Höhe der Prophetie führen könnte». Die englischen Autoren sind in der Regel zurückhaltender.

Wie stellen sie sich zum Atheismus? Das verursacht der NCL nicht viel Schlaflosigkeit. Gewöhnlich wird zugegeben, daß der Atheismus zwar in den Marxismus eingegangen ist, aber nicht zu seinem Wesen gehört. Es bestehen zwei Haupttaktiken, die Frage des Atheismus zu behandeln. Bei der einen wird die Ansicht vertreten, die Erklärung religiösen Glaubens mit dem Begriff der Entfremdung («Torte im Himmel») gehöre zur

Situation des 19. Jahrhunderts. Die heutigen Gläubigen können nicht einfach eingesetzt – wohl aber zum Einsatz gerade durch ihren Glauben von innen her gedrängt werden. Einige Marxisten, wie *Roger Garaudy*, kamen zur selben Ansicht. Die zweite Taktik besteht im Hinweis darauf, daß die Christen in der frühen Zeit des Christentums als «Atheisten» bezeichnet wurden, weil sie die Götzenbilder verwarfen, auf welchen – wie man meinte – die römische Sozialform ruhte. Aber Christen müssen Götzenbilder immer zurückweisen, auch die falschen begrifflichen Götzenbilder, die oft für «Gott» gebraucht werden.

Bei diesem Punkt kommt es leicht noch zu einem weiteren Gebrauch der Umfunktionierung. Der Materialismus von Marx wird als Mittel benützt, die Wichtigkeit des Leibes zu betonen, und schon sieht man darin die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes ausgedrückt (gegen den – einmal mehr – entkräfteten cartesischen Dualismus). Es ist fraglich, wieweit irgendeine dieser umfunktionierenden Interpretationen haltbar ist. Das Entscheidende daran ist, daß sie eine rationale Begründung für den Anspruch bieten, gleichzeitig Marxist und Katholik zu sein. Und sicherlich stimulieren sie das Nachdenken über weitere strittige Fragen.

Das Verhältnis zur Kirche

Das sind einige Merkmale der NCL. Gegründet wurde sie in den 1960er Jahren in Cambridge, zum Teil unter dem Einfluß der Dominikanerpatres *Laurence Bright* und *Herbert McCabe*. «Slant» begann als Studentenzeitschrift. Der Verlag Sheed and Ward gab ihm eine breitere Leserschaft; manche Mitglieder der Gruppe zogen nach London; aber neuerdings zerstreuten sie sich wieder über das ganze Land. Der einzige, dem es gelang, nationale Bedeutung zu erlangen (und dabei trug er nicht einmal immer seinen NCL-Hut), war *Brian Wicker*. Während einiger Zeit hatte er eine wöchentliche Spalte in «The Guardian» zur Verfügung. Er lieferte auch «Commonwealth»-Beiträge. Doch zum größten Teil – das muß man sehen! – führte die NCL ein Selbstgespräch. Weder mit der Kirche als Ganzem und noch weniger mit dem ganzen Land vermochte sie ins Gespräch zu kommen. Es gibt dafür mehrere Gründe.

Vor allem ist es der unverständliche Stil, welcher zum Teil vom marxistischen Jargon herrührt, aber noch durch andere philosophische Einflüsse und die Not des Umfunktionierens kompliziert wird.

Diese Stilart ist nicht alltäglich. Ganz abgesehen von der Abwertung sprachlicher Werte – eine sehr ernste Angelegenheit für Leute, die eine «Gemeinschaftskultur» zu ihrem Anliegen machen – bedeutet sie, daß ein Jargon als Kurzschrift des Denkens oder gar als dessen Ersatz dienen kann. Die Inzucht der NCL ist weitgehend ihrer Sprache zuzuschreiben. Schlagworte und Slogans hat man in Kauf zu nehmen. Ideologische Sauberkeit wird nur am Vokabular oder an stilistischen Tricks gemessen. Dies aber schafft nicht den Boden, auf dem eine wirkliche Verständigung mit irgend jemandem außerhalb der NCL angebahnt werden könnte.

Ein weiterer Grund für die fehlende Durchschlagskraft mag in der Monotonie der behandelten Themen liegen. Obwohl ein geschärfter Sinn für die Weltaufgaben und die Notwendigkeit, sich zu engagieren, vorhanden ist, gibt es in Wirklichkeit – schon weil die NCL die kapitalistische Gesellschaft als morsch betrachtet – keinen Ansatzpunkt, um auf das bestehende politische Spiel einzuwirken: Politik, im Sinne der NCL, kommt erst nach der Revolution in Frage. Deshalb sieht man an den tatsächlichen Problemen vorbei, was in einem merkwürdigen Gegensatz zum ausdrücklichen Wunsch nach Engagement steht.

Alasdair MacIntyre hat in «Secularisation and Moral Change» die Frage aufgeworfen: Weshalb gibt es in Großbritannien

keine bedeutende kommunistische Partei? Engels dachte, es werde sie geben, und im 19. Jahrhundert waren auch manche Voraussetzungen für ihr Aufkommen vorhanden, aber sie konnte sich nicht durchsetzen.

MacIntyre vermutet, daß die Gründe darin zu suchen sind, daß die britischen Arbeitgeber zum Teil zu Kompromissen und unter einem gewissen Druck zu Konzessionen bereit waren; die Arbeiter lernten, daß sie sich so Vorteile errangen und zogen mit ihrem gesunden Menschenverstand Lohn erhöhungen der «Weltanschauung» vor. Dies dürfte auch heute noch für die arbeitende Klasse in England zutreffen. Als die NCL bei der katholischen Gewerkschaftsorganisation ihre Weltanschauung anbringen wollte, reagierte diese scharf und ablehnend. «Intellektuelle, welche nicht wissen, was Arbeit ist!», war ein nicht untypischer Kommentar. Die Verbindung mit den Arbeitern, die für alle Protestaktionen wesentlich ist, ist nicht gelungen und ist auch in Zukunft nicht wahrscheinlich. So ist die NCL eine Bewegung ohne solide Verankerung im Volk.

Die katholische Kirche in England hingegen hat eine Basis im Volk. Wie aber steht die NCL zur Kirche? Das ist eine Frage, bei der mehr denn je individuelle Verschiedenheiten berücksichtigt werden müssen. Kein Bischof hat je eine Erklärung über die NCL abgegeben; dies mag einfach bedeuten, daß eine gewisse Diskretion von Vorteil ist. Man hat den Eindruck, die NCL sollte totgeschwiegen werden. Einige NCL-Autoren scheinen dem Christentum nur sehr lose verbunden zu sein. Die Zweideutigkeit steckt im Kern ihres Unternehmens, nämlich in der Frage, ob sie das Christentum gebrauchen, um den Marxismus zu stützen, oder den Marxismus, um das Christentum zu stützen. Für einige zum mindesten scheint «Revolution» die Hauptsache zu sein. Das Christliche kommt erst in zweiter Linie, um die Art der erhofften Revolution genauer zu bestimmen. Neil Middletons Buch «The Language of Christian Revolution» macht dies klar. Nach ihm müssen die lehrhaften Festlegungen des Christentums wandelbar sein, da die Sprache an die Kultur gebunden ist. Sie sind belanglos, weil das Christentum dazu da ist, die menschlichen Beziehungen zu wandeln, kurz: weil es da ist für die Revolution. Ob in diesem Prozeß das christliche Element verloren geht, weiß er nicht: «Ich weiß nicht, ob es möglich ist, so zu denken wie ich und zugleich Christ zu bleiben – das müssen vielleicht andere Christen entscheiden» («Where have all the Christians gone? Long Time ...» in «The Month», Juni 1968, S. 356). Ähnliche Aussagen finden sich in «Adam» von Adrian Cunningham. Kirchliches Christentum mag weiterhin schöpferisch sein, aber «ein totaler sozialistischer Humanismus wird aus der überflüssig gewordenen Kirche Mitglieder gewinnen».

Hier noch zwei Schlußbemerkungen. Es wäre ein Fehler, zu glauben, daß die NCL die Gesamtheit des progressiven Flügels im englischen Katholizismus ausmacht. Keineswegs! Es gibt

Gruppen, wie der kürzlich gegründete «Renewal Movement», welcher in Fragen des Zölibats und des bischöflichen «Von-oben-herab» sowie für Offenheit an Synoden und so fort agitiert. Obwohl sich darunter einige «Linke» finden, was in einem kleinen Inselreich unvermeidbar ist, bleibt «Renewal» eine liberale Bewegung, und die NCL steht ihr fern. Die NCL mag deren Forderungen für selbstverständlich halten, meint aber, sie seien nicht wichtig oder radikal genug. Die NCL war auch nie sehr beeindruckt vom Vatikanum II; sie betrachtete es als liberalen Versuch, die Kirche (stoßend und schreiend) erst noch ins 19. Jahrhundert hinein zu bugsieren. Herbert McCabe schrieb einmal einen Leitartikel, in dem er die Magna Charta zitierte, um zu zeigen, daß die Mitverantwortung im Staat bereits seit neun Jahrhunderten akzeptiert war, ehe die Kirche deren Notwendigkeit erfaßte.

Eine mehr allgemeine Frage über die Rolle von Minoritätengruppen in der Kirche rollt die NCL ebenfalls auf. Das ist wertvoll, denn sie prüft die Grenzen des Glaubens und erinnert uns, daß diese Grenzen nicht zu hastig gezogen werden sollten. Die NCL ging aus einer bestimmten sozialen Situation hervor: Sie ist ein Versuch, zeitgemäß zu sein und sich an die Welt in deren eigenem Idiom zu wenden. Aber die «moderne Welt», die sie anspricht, ist die begrenzte Welt der «Neuen Linken».¹ Und so ist die NCL die Untergruppe einer Untergruppe. Wird sie sich auflösen, ausbrechen oder assimilieren? Meine Prognose ist, daß ihr Kurs über die Assimilation zur Auflösung führen wird. Hiermit meine ich einfach, daß einige Anliegen der NCL eine ziemlich allgemeine Anerkennung in der Kirche finden und dabei viel von ihrer Aggressivität und ihrem Extremismus verlieren werden. Mit andern Worten: sie können durch einen gewissen Mäßigungsprozeß akzeptierbar, ja selbst achtbar werden. Dann mag die NCL eine ähnliche Rolle erfüllt haben, wie Emmanuel Mouniers «Esprit»-Bewegung in Frankreich, eine Bewegung, der die NCL viel schuldet, was aber unbeachtet bleibt.² Solch ein Prozeß wird bestätigen, was Marcuse über die Eigenart und Fähigkeit der neokapitalistischen Gesellschaft sagt, daß sie Minoritäten zu integrieren und deren Zähne zu ziehen versteht. Dies mag ein ironisches, aber aufs Ganze gesehen wünschbares Schicksal bedeuten. Denn solange die NCL in ihrer gegenwärtigen ideologischen Form verbleibt, kann sie von den englischen Liberalen mit dem Kommentar abgetan werden: «Das ist genau, was wir erwarteten; die beiden totalitären Gruppen, die Katholiken und die Kommunisten, waren dazu bestimmt, sich schließlich zu finden.»

Peter Hebblethwaite SJ, London

¹ Eine meisterhafte Studie über die Neue Linke findet sich bei: J. M. Cameron in *The Night Battle*, S. 50–75, *The New Left in Britain*.

² Die NCL wissen kaum von Mounier und kümmern sich nicht darum; aber es wäre instruktiv, die beiden Bewegungen zu vergleichen. Wenn es einen direkten Einfluß von Mounier gibt, so müßte er über Kanada oder Australien erfolgt sein.

Über die Möglichkeiten der Umgangssprache

Die Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Glaube ist immer noch, wenn auch aus andern Gründen als früher, ein Problem. Nicht zwei verschiedene Tatsachenkataloge prallen heute als unvereinbar aufeinander, sondern zwei Denkhaltungen (Ruppert Lay).

Eine verabsolutierende Einschätzung von Erfahrbarkeit und exakten Begriffen hat zur Ablehnung von Offenbarung und analogen Begriffen geführt. Nach *Max Bense* haben Sätze über Gott keinen «faßbaren, evidenten und konstruierbaren» Sinn. «Gott ist höchstes Wesen» sagt ihm nicht mehr als «x ist pektabel». In einer solchen Aussage wird von einem unbestimmten Etwas («x») ein unbestimmtes Prädikat («ist pektabel»)

ausgesagt. Das ist ein Scheinsatz, eine Leerform, die weder wahr noch falsch ist. Begriffe, die ein Geheimnis enthalten, wie «Himmel», «verklärter Leib», sind nach dieser Auffassung sinnlos, denn «was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen, und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen» (Ludwig Wittgenstein).

Aber «wo es sich nicht bloß um naturwissenschaftliche und technische Chiffren, sondern um den Ausdruck des immer gegebenen und naturwissenschaftlich nicht beherrschbaren menschlichen Daseins handelt, da haben auch die einfachsten und auch die modernsten Worte immer von sich selber her eine ‚transzendente‘ Abgründigkeit, einen Verweis auf das Geheimnis,

das wir Gott nennen». So *Karl Rahner* (Concilium, März 1968).

Diese Zitate dürften deutlich machen: Wenn der technisch-naturwissenschaftlich geformte Mensch mit dem Theologen diskutiert, oder wenn er selber als naturwissenschaftlich Ausgebildeter mit sich als Gläubigem spricht, zeigt sich das – noch ungelöste – *Problem einer gemeinsamen Sprache*.

Dieses Problem wurde an einer in Kehrseiten abgehaltenen Studententagung für Ingenieure und Naturwissenschaftler¹ aufgegriffen. Dr. phil. P. *Rupert Ruhstaller* (Einsiedeln) sprach in drei Referaten zum Thema: «Mathematische Betrachtungsweise der Umgangssprache». Die Tatsache, daß verschiedene Sprachgewohnheiten sich sozusagen zu verschiedenen Sprachen auseinanderentwickelt haben, die sich gegenseitig nicht mehr verstehen, veranlaßte Ruhstaller – und mit ihm eine ganze Wissenschaft –, nach einer exakten Theorie über das richtige Sprechen zu suchen. Die Semiotik oder allgemeine Zeichenlehre, die Lehre vom widerspruchsfreien Sprechen, bietet ihm den Ausgangspunkt: den zugleich empirischen wie sehr allgemeinen Ansatz der Bezeichnungsfunktion. Darunter ist jene vierstellige Beziehung zu verstehen, die jedem Sprechen zugrundeliegt und vier «Argumente» hat: Zeichenkörper, bezeichneter Inhalt, Zeichengeber und Zeichenempfänger. Die damit gegebenen Beziehungen sind: der Sachbereich oder die semantische Dimension (zwischen Zeichenkörper und bezeichneter Sache), der Fügebereich oder die syntaktische Dimension (zwischen verschiedenen Zeichen desselben Systems) und der Anteilbereich oder die pragmatische Dimension (zwischen dem Zeichenkörper einerseits und dem Sprecher und Hörer andererseits).

In der Mathematik sind nun der Fügebereich und der Sachbereich so aufeinander abgestimmt, daß man nur die syntaktischen Regeln einzuhalten braucht, um vor Sachfehlern geschützt zu sein. Dies gilt jedoch nicht für die Umgangssprache, wo Widersprüche und Unsinnigkeiten auch bei korrektem Gebrauch aller grammatikalischen Regeln durchaus möglich sind. Man hat daraus die Folgerung ableiten wollen, die Umgangssprache eigne sich nicht für die Wissenschaft – freilich nicht ohne diese Feststellung gerade in der abgelehnten Umgangssprache zu formulieren!

Das Spannende besteht nun darin, daß die Umgangssprache, im Gegensatz zu den in der Logistik verwendeten Kunstsprachen,³ Irrtümer unbeschadet der auszusagenden Wahrheit «verkräften» kann und Widersprüche im großen Stil sinnvoll verwendet, das heißt damit bestimmte Aussageabsichten zur Sprache bringt. Das wird deutlicher bei der Unterscheidung der verschiedenen Sprachstufen sowie der Ausdrücklichkeits- oder Selbständigkeits-Grade.

Sprachstufen

Sobald nicht mehr die Wirklichkeit selbst Gegenstand der Sprache (Objektsprache) ist, tritt eine Stufenerhöhung ein (Metasprachen). Nach Ruhstaller ist die unbezeichnete Wirklichkeit die nullte Sprachstufe, die sprachliche Darstellung der Wirklichkeit die erste Sprachstufe, das Reden über diese sprachliche Darstellung die zweite Stufe, usw. Solch höherstufiges Sprechen ist alltägliche Routine der Umgangssprache: vor allem in Frage-, Wunsch- und Affektsätzen sowie in Wahreitsaussagen. So gehört etwa die Sachfrage: «Wo sind Sie gestern gewesen?» der dritten Stufe an, denn analysiert lautet sie: «Ich stelle fest, daß ich den Wunsch habe, daß Sie mir sagen, wo Sie gestern gewesen sind.» Man sieht, daß dabei aus dem Fragesatz eine Feststellung geworden ist. Tatsächlich ist jede andere Satzart auf eine Feststellung zurückführbar. Das Prädikat «wahr» (oder «falsch») bezieht sich, wie es sich bei den einzelnen Satzarten zeigt, jeweils auf zwei benachbarte Sprachstufen: eine Feststellung ist in dem hier gemeinten Sinne

wahr, wenn die Sache wirklich zutrifft; ein Wunschsatz ist wahr, wenn der Sprecher wirklich den geäußerten Wunsch hat; eine Frage ist wahr, wenn der Sprecher wirklich eine Auskunft erwartet; ein Affektsatz ist wahr, wenn der zum Ausdruck gebrachte Affekt wirklich vorhanden ist; allgemein: eine Aussage der n-ten Sprachstufe ist wahr, wenn der dargestellte Sachverhalt der (n-1)-ten Stufe zutrifft. Es bestätigt sich hier, daß «wahr» ein analoger Begriff ist, der sich proportional mit den Objekten wandelt.

Wie wichtig diese Beschränkung auf die zwei jeweils unmittelbar benachbarten Stufen ist, mag das folgende bekannte Gedankenexperiment zeigen: Ich komme an eine Gabelung und möchte wissen, welcher Weg nach Y führt. Für die Auskunft kommen nur zwei Brüder in Frage, von denen der eine immer die Wahrheit sagt, der andere immer lügt. Wie muß ich nun fragen, wenn ich nur eine einzige Frage stellen darf und zudem nicht weiß, welchen Bruder ich vor mir habe? – Ich muß höherstufig über das Reden reden, so daß die Lügen auf den verschiedenen Stufen für den untersten Sachbereich, auf den es mir ankommt, nichts ausmachen. Ich muß fragen: «Was würde dein Bruder sagen, wenn ich ihn fragte, ob es rechts nach Y geht?» Treffe ich den Bruder, der immer die Wahrheit sagt, so wird mir die falsche Auskunft unverändert, das heißt richtig weitergegeben: ich muß das Gegenteil tun; treffe ich aber den Bruder, der immer lügt, so wird mir die richtige Auskunft verändert, das heißt falsch weitergegeben: ich muß wieder das Gegenteil tun; also muß ich auf jeden Fall das Gegenteil tun, um sicher richtig zu gehen.

Die Beschränkung des Wahrheitswertes auf (je) zwei benachbarte Sprachstufen ist von größter Bedeutung auch für das richtige Verständnis der Heiligen Schrift und für das religiöse Sprechen überhaupt. Doch ist zuvor noch etwas anderes zu beachten.

Ausdrücklichkeitsgrade

Im Satz «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» ist nicht ausdrücklich gesagt, daß es sich um eine Feststellung handelt. Die Zeichen, die in der Umgangssprache den Aussagecharakter eines Satzes festlegen, sind unselbständige Zeichen, nämlich die Stellung der Wörter (oder auch die Tonführung). Man kann die Zeichen einer Umgangssprache nach folgenden Selbständigkeits- oder Ausdrücklichkeitsregeln unterscheiden:

1. Zeichen, die ihren Inhalt innerhalb ihrer eigenen Grenzen zu bezeichnen vermögen, zum Beispiel ein Hauptwort «Brot» (Eigenfeld).
2. Zeichen, die auf ihren tatsächlichen Zusammenhang angewiesen sind, um das zu bedeuten, was sie innerhalb des Systems einer Sprache tatsächlich bedeuten können; wobei auch außersprachliche Zusammenhänge mitspielen⁴ – die Äußerung «Basel retour!» ist nur an bestimmten Orten sinnvoll (Mitfeld).
3. Zeichen, die nur innerhalb des gesamten sprachlichen Systems verständlich sind – um den Sinn einer Wortstellung, Tonführung zu begreifen, muß man auch die anderen kennen (Gegenfeld).

Ruhstaller stellt nun fest, daß die Umgangssprache bei allen Satzarten die Sache am weitläufigsten, die Strukturen hingegen viel eingeschränkter und die Absicht am verstecktesten darstellt. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß der Sachbereich sich in einem dicken Wörterbuch niederschlägt, der Fügebereich aber in einer schon wesentlich bescheideneren Grammatik, während der Anteilbereich nur noch sehr unausdrücklich – etwa in der Einteilung der Grammatik nach Aussage-, Frage-, Wunsch-Sätzen – sich repräsentiert. In der Umgangssprache, und besonders in der religiösen Sprache, ist die Absicht des Sprechers mit den unselbständigsten und unausdrücklichsten Zeichen ausgedrückt. Das hindert die Absicht freilich nicht, dennoch höchst wirksam zu sein: «Die sogenannte anschauliche Sprache sagt überhaupt nicht mehr, was

sie sagen will, sondern zwingt den Hörer, sich vorstellungsmäßig mit der Sache selbst zu beschäftigen.» Tatsächlich verstehen wir es ausgezeichnet, unausgesprochene Absichten richtig zu deuten. Wenn der Professor im Examen fragt: «Wie lautet die Formel?», dann antwortet der Student nicht: «Wissen Sie denn das als Professor nicht?», sondern faßt die Frage sofort um eine Stufe erhöht auf: «Wissen Sie, wie die Formel lautet?» Die scheinbar sachliche Feststellung «Paul kommt auch auf den Familienspaziergang» wird vom Betroffenen durchaus höherstufig, als Befehl, verstanden.

In ähnlicher Weise wird der aufmerksame Leser unbewußt die nötige Stufenschaltung vornehmen, wenn etwa im «Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen» (Daniel 3, 51-90) die Natur aufgefordert wird, sie solle Gott loben; er merkt, daß er selbst aufgerufen ist, bei der Betrachtung der Schöpfung den Schöpfer zu lobpreisen.

Wenn man die unausgesprochenen Mitgegebenheiten berücksichtigt, wird sichtbar, wie raffiniert die Umgangssprache gerade die Widersprüche benützt, um nicht nur sinnvolle, sondern höchst nuancierte Aussagen zu machen. Dies ist von größter Bedeutung für das religiöse Sprechen.

Es kann sein, daß «in der religiösen Mitteilung sich profane Bestandteile finden, die vom Verfasser bewußt als wahr hingestellt werden, obwohl sie im Licht einer späteren Forschung mindestens relativiert werden müssen. Aber da es den Verfassern nicht darum geht, uns profane Dinge mitzuteilen, oder, da diese Inhalte Gott nur Mittel zum Zweck sind, ist nur der Wahrheitswille des Verfassers maßgebend; der sich auf die religiöse Seite bezieht».

Zeichenmechanismus des religiösen Sprechens

Wenn wir etwa einen alttestamentlichen Stammbaum vor uns haben, der aus verschiedenen Gründen nicht richtig sein kann, «dann darf der Autor ruhig geglaubt haben, daß er richtig sei». Auf religiöser Ebene wollte er damit nur sagen, daß Gott die Geschichte der Menschen mit seinem Heilswillen begleitet. «Das kann er gültig aussagen, auch wenn er einen rein zufälligen Stammbaum dazu benützt. So ist ja in der Genesis der Stammbaum Kains und Sets offensichtlich in seinen Grundzügen der gleiche. Die Aussageabsicht aber geht völlig auseinander. In der religiösen Sprache haben wir also stets eine Komponente zu unterscheiden, die rein profan ist und dem vorläufigen Verständnis der Menschen unterworfen. Die zweite Komponente, die religiöse, muß sich der ersten bedienen, wobei ihr Wahrheitswert im Grunde genommen Nebensache wird.»

Wir stoßen also bei religiösen Aussagen auf folgenden Zeichenmechanismus: Der Sprecher (Autor) benützt einen Basis-Sachbereich beliebiger Sprachstufe, den er selber für bekannt, wahr oder wenigstens deutbar hält, um einen anderen Sachbereich auszusagen, der ins Jenseitige, Transzendente, vorzustoßen sucht. Dabei ist die Richtung des Vorstoßes mit dem Basis-Sachbereich gegeben. «Solange die bekannte Komponente rein profan ist, empfindet niemand mehr eine besondere

Schwierigkeit. Es kann aber auch vorkommen, daß der Sprecher einen für selbstverständlich gehaltenen religiösen Inhalt als Aussagebasis benützt. Dies ist zum Beispiel der Fall an den Stellen, an denen Christus das Buch Jonas benützt, um Inhalte des letzten Gerichtes oder seiner eigenen Auferstehung auszusagen. Es könnte aber auch der Fall sein, wenn Paulus den Tod Christi als Sühne für alle Sünden der Menschheit hinstellen will und dies auf der Basis der Sündenfallerzählung der Genesis tut. In jeder Aussage entscheidet also der religiöse Sachbereich, der subjektiv vom Autor als höherstufiger beabsichtigt ist. Dies gestattet es, transzendente Inhalte wenigstens andeutungsweise und gerade deshalb sehr intensiv auszusagen, wobei die Wahrheit der Aussagebasis für die Wahrheit dieses obersten Sachbereiches irrelevant wird. – Bei dieser Auffassung bekennen wir uns allerdings sowohl zu einer echten Entwicklung der Offenbarung selbst als auch zu einer Entwicklung des Offenbarungsverständnisses.»

Trotz mannigfaltiger Irrtümer auf verschiedenen Stufen kommt also die Wahrheit, auf die es dem Sprecher ankommt, zur Sprache und wird auch verstanden. Das ist möglich, weil die Wahrheitsaussagen sich immer auf (je) zwei benachbarte Sprachstufen beschränken und weil die relative Unausdrücklichkeit der Absicht des Sprechers zum Spiel mit den Sprachstufen führt, «das jede Umgangssprache virtuos benützt und beherrscht. Die Umgangssprachen sind mehrstufige Zeichensysteme, welche die Widersprüche in den unteren Stufen vom Standpunkt der jeweiligen obersten Stufe sinnvoll als Zeichen ausnützen».

Die Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Glaube wird die Einsicht voraussetzen, daß gerade die «ungenauen», mit analogen Begriffen arbeitende, Umgangs- und vor allem religiöse Sprache sinnvolle und höchst bedeutsame Aussagen zu machen versteht.

Wolf Rohrer, Zürich

Anmerkungen

¹ Studententagen in Kehrsiten (Nidwalden) oder Kastanienbaum (Luzern): seit 1965 alljährlich, jeweils März oder April, seit zwei Jahren auch für Ehepaare Gruppengespräche, ökumenische Tendenz. Bisherige Themen: Begegnung zwischen Glaube und Technik, Verantwortung des Christen im Zeitalter der Technik, Menschliche Selbstentfaltung des Ingenieurs, Führung und Erziehung, Christliches Zeugnis heute. Auskunft: Sekretariat des Kath. Akademikerhauses, Hirschengraben 86, 8001 Zürich, Telephon (051) 47 99 50.

² Vgl. Rupert Ruhstaller: «Methodologische Untersuchungen über den Bau des griechischen Satzes. Eine strukturlinguistische Forschung», wissenschaftliche Beilage zum 129. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln für das Studienjahr 1967/68.

³ Vgl. «Orientierung», 31. August 1965, S. 180, oder: W. Rohrer, «Ist der Mensch konstruierbar?», 96 Seiten, Ars sacra, München 1966.

⁴ Die dem Menschen mögliche Erfassung außersprachlicher Zusammenhänge dürfte eine formidable Schranke für alle Roboter bleiben.

Gustave Thils Christentum ohne Religion?

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Im theologischen Denken bahnt sich eine zweite «Reformation» an: die Entsakralisierung des Glaubens. Mit den protestantischen Vätern dieser radikalen Thesen, Barth, Bonhoeffer und Cox, setzt sich Thils auseinander. Wer über oft paradox und faszinierend klingende Schlagworte hinaus sich ein Bild über diesen Fragenkomplex machen will, findet im Buch von Gustave Thils

nicht nur eine präzise Information über die Problemlage, sondern auch eine kritische Auseinandersetzung aus der Feder eines führenden Theologen, in der das biblische Verständnis von Glaube und Religion neben die Auffassungen vom Christentum ohne Religion gestellt wird.

Aus dem Französischen von Karlhermann Bergner. 144 S., kart., DM 12,50, S 75,-, sfr 13,10

Brautleutekurs

Die letzten Brautleutekurse 1969 werden vor allem für Gebildete und Personen in führender Stellung (Ferienzeit) durchgeführt:

Bad Schönbrunn, 6311 Edlibach/Zug

Juli: Montag, 14. bis Sonntag, 20.

September/Oktober: Montag, 29. 9. bis Sonntag, 5. 10.

2800 *Delsberg* | Centre St-François:

Samstag, 9. bis Freitag, 15. (Mariä Himmelfahrt). Sprache *deutsch!*

Leiter aller Kurse: P. Charles Keller, unter Mitwirkung von mindestens vier Fachkräften (Arzt, Gatte/Gattin/Sozialarbeiterin bzw. Budgetberaterin).

Prospekte, Anmeldung und nähere Auskunft durch das Haus, in welchem der Kurs durchgeführt wird.

Beginn aller Kurse 19.00 Uhr mit dem Nachtessen
Schluß nach dem Frühstück des letzten Tages (zirka 9.00 Uhr)
Pensionspreis Fr. 90.—; Kursgeld Fr. 20.—

Eine Brautleutewoche ist die vorzüglichste Form der Ehevorbereitung. «Wir können uns das begonnene Eheleben ohne diese glücklichen Tage gar nicht mehr vorstellen.» Ein Teilnehmerpaar.

Interview mit Kardinal Suenens

Von der viel verlangten Nummer 9 mit diesem Interview haben wir eine Neuauflage gedruckt. Nachbestellungen zum Preis von Fr./DM 1.—, öS 6.—, plus Porto richte man an: Administration «Orientierung».

Neuabonnenten wird diese Nummer gratis nachgeliefert

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebner, 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.— / dän. 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.—

AZ
Zürich 1

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Engelbert Neubäusler | Elisabeth Gößmann

Was ist Theologie?

450 Seiten, kart. DM 19.80, Hueber-Nr. 7050

«Die gründliche und doch allgemeinfähliche Darstellung der theologischen Disziplinen durch namhafte Autoren dürfte dem heutigen Bedürfnis der religiösen Erwachsenenbildung gute Dienste tun.» *Orientierung*

Daher wurde zusätzlich zu der Leinen-Ausgabe (DM 34.—) eine kartonierte «Studienausgabe» zu einem stark verbilligten Preis vorgelegt.

Theologische Fragen heute

Band 13: *Orwald von Nell-Brewing*

Auseinandersetzung mit Karl Marx

Neu!

ca. 80 Seiten, kart. ca. DM 4.80, Hueber-Nr. 7196

Max Hueber Verlag München

In der Schweiz:

Office du Livre, Quartier St-Jacques 930 1701 Fribourg



Türkei—Kleinasien

Wissenschaftliche Studien- und Ferienreise unter der Führung von Dr. A. Stadelmann in eines der historisch fesselndsten Länder der Erde.

7.–21. September 16 Tage
Fr. 1380.—!

Verlangen Sie bitte unverbindlich das sehr ausführliche Programm dieser einmaligen Reise.
Wir senden Ihnen auch gerne unseren Prospekt mit Vorschlägen über Kreuzfahrten, Jugendferien, Carfahrten, Badeferien, Studienreisen.

Orbis-Reisen

9001 St. Gallen, Bahnhofplatz 1

6000 Luzern, Zentralstraße 18

