



Wir kommentieren

den Katholikentag in Trier: Die Botschaft des Papstes zeigte, daß etwas in Trier geschah, was der Papst nicht voraussehen konnte – Es waren nicht die Proteste der Kritischen – und nicht die klugen Thesen der Dozenten – Es war ein spontaner Trend mit zwei Stufen – Man hatte den Mut, von vorfabrizierten Ergebnissen abzusehen – Alle waren aktiv beteiligt – Doch gab es nicht viele einzelne Verantwortliche, sondern eine Bewußtseinsbildung von verantwortlichen Gemeinschaften.

den Theologenkongreß in Brüssel: Eine provokatorische Bemerkung – Die Idee eines Berufstheologen eine Blasphemie? – Überlebte Modelle der Theologie – Wo findet die heutige Theologie ihren Quellort? – Die kleine Gemeinde, die stammelnd ihre christliche Erfahrung auszusprechen sucht – Öffnung für

jeglichen Dilettantismus? – Theologen, die kein kirchliches Maßband messen kann – Das gefährliche Wort von der «subversiven memoria».

Theologie

Autorität und Partnerschaft in der Gemeinde: Das neue Verständnis von Gemeinde – Pfarrei und Gemeinde – Soziologische Strukturen der Gemeinde – Neuansätze des Vatikanum II – Verlagerung des Schwerpunktes von der Hierarchie zum Volk Gottes – Die Gemeinschaft der Gleichen – Auf halbem Wege stecken geblieben – Auswirkungen auf die theologische Diskussion – Bietet das Neue Testament mehrere Strukturmodelle für die Kirche? – Würde Zeitbedingtes zu «Göttlichem Recht» aufgewertet? – Demokratisierung der Kirche? – Formelemente des Demokratiemodells – Normen des Zusammenspiels.

Literatur

Peter Handke: Das Image eines milden Jungrevoluzzers im Beatle-Kostüm – Der reine Tor entzieht sich der Kritik – Gegen die Manier des Realismus – Zerstörung der epischen Fiktion – «Das Erforschen der Wirklichkeit überlasse ich den Wissenschaften» – Es geht um die Genauigkeit der subjektiven Reflexe und Reflexionen – Kontrast von Wortgewalt und Weltfremdheit – Versteckspiel der Sätze – Wort ohne Wirklichkeit.

Laien

Ein anonymes Potential?: Neben Priestertheologen auch Laientheologen – Priesterangel öffnet neue Chancen – Nur eine «Lückenbüßer-Funktion»? – Ringen um ein Berufsbild – Zögern und Argwohn der amtlichen Kirche – Frontstellungen und Vorurteile abbauen! – Mehr Mut zum pastoralen Experiment!

Der Trend von Trier

«Die Botschaft des Papstes war wohl zu lang», sagte lakonisch Msgr. *Bafle*, Nuntius in Deutschland, als man ihn nach seinem Eindruck von der Schlußfeier befragte. Die Botschaft war nicht lang. Sie vermöchte knapp eine Seite der «Orientierung» zu füllen. Sie schien aber peinlich lang wegen der Störungen, die kritische Jugendliche in völliger Verkennung der Situation durch provokativen Gesang und das Herumtragen eines blödelnden Transparentes veranstalteten. Das war eine sehr unkritische Kritik, und sie war, milde gesagt, auch für Jugendliche, zu lang. Das meinte offensichtlich mit feiner Ironie der Nuntius.

Die Botschaft des Papstes war keine Zusammenfassung des Katholikentages. Sie konnte es nicht sein, denn sie lag vor, als der Katholikentag begann. Sie hätte darum nicht an das Ende, sondern an den Anfang gehört, als Mahnung und Wegweiser aus der alle Gemeinden umgreifenden gesamtkirchlichen Sicht. Dagegen stand freilich der Brauch von Katholikentagen. Es stand auch dagegen, daß die Schlußfeier ein Vielfaches an Menschen umfaßt gegenüber der Eröffnung. Doch wozu gibt es Radio und Fernsehen? Man hätte ein Vielfaches des Vielfachen erreichen können.

Das sind Formfragen. Sie führen mich aber auf den zentralen Punkt von Trier hin. Einen Punkt, der in etwa schon in der Anlage gegeben war, sie aber sprengte. Einen Punkt, der auch für die Theologie von Bedeutung sein könnte. Nur von diesem will ich schreiben. Ich nenne ihn den Trend von Trier, denn es war kein Punkt, sondern ein Punkt in Bewegung, also eine Linie oder eben ein Trend. *H. U. von Balthasar* hat starke Worte

gegen die Trends in unserer Zeit gebraucht, und das hat dem Wort Trend eine abwertende Note gegeben. Ohne auf diese Diskussion einzugehen, möchte ich bemerken, daß es jedenfalls auch einen Trend des Hl. Geistes geben kann, der diese Abwertung nicht verdient.

Ich habe vor Jahren ein Publizistentreffen erlebt, in dem von einem Kreis von Teilnehmern der Weg in die nächste Zukunft «erarbeitet» werden sollte. Das Treffen dauerte drei Tage. Es gab drei oder vier Vorträge, aber der Großteil der Zeit war der Aussprache gewidmet. Trotzdem gab mir – vertraulich natürlich – der Generalsekretär am ersten Tag ein Manuskript, auf dem die «Schlußresolutionen» bereits gedruckt zu lesen waren! Die Diskussion, sagte er, dient nur dazu, etwaige Schwierigkeiten und Unklarheiten zu beseitigen. Er behielt recht. – So war Trier nicht. Hier gab es keine vorfabrizierten Resolutionen (wenn man von den 16 Punkten der Verbandsdelegierten absieht, und selbst da gab es wenigstens Korrekturen). Die Resolutionen sind daher etwas unbeholfen und bruchstückhaft, gewiß – aber sie sind wirklich «erarbeitet» und aus den Diskussionen der Arbeitskreise heraus gewachsen!

Was besagt das? Es besagt, daß hier Leute – Männer und Frauen – beisammen waren, die selber Verantwortung zu tragen gewillt sind: selbständig denkende Menschen, die ihren Glauben und seine konkreten Ausdrucksformen stammelnd zu formulieren sich nicht scheuen. Der Unterschied zu früheren Katholikentagen fiel mir überraschend auf. Dort gab es immer ein paar wenige Wortmacher, die große Menge äußerte ihre Gedanken höchstens durch Beifall oder durch Murren. Sie waren Masse. Hier nicht. Sie waren viele Mitredende. Das ist ein gewaltiger Erfolg des zweiten Kapitels der Kirchenkonstitution: Volk Gottes.

Nicht genug damit: Die hier Debattierenden waren nicht viele Einzelne, die ihre persönlichen Ansichten miteinander austauschten. Sie hatten ein *Gemeindebewußtsein* oder erstrebten eines. Das scheint mir äußerst bedeutsam! Damit verschwindet nämlich weithin der Gegensatz Priester/Laie und die störenden Eigenbrötler verlieren an Gewicht. Man wird sich einer gemeinsamen, konkreten Verantwortung bewußt, die zwar in verschiedene Funktionen und Dienstleistungen sich aufzweigt, aber doch stets von der ganzen Gruppe getragen wird. Das war um so erstaunlicher, als die tatsächliche Aufzweigung nach theoretischen Gesichtspunkten dem gar nicht förderlich war. Überall hörte ich die gleiche Klage, ob es nun der liturgische, der ökumenische, der Dienste-Arbeitskreis war oder ein anderer: «Konkret greifen wir laufend in den Bereich anderer Arbeitskreise ein!» Es war also der Trend nach gelebter Einheit kleiner Gruppen, die nicht territorial begrenzt sein müssen. Das war der Trend nach Gemeinde!

Karl Rahner hat einmal gesagt, daß die Theologie viel zu wenig das Leben der Heiligen studiere, die oft in unwissenschaftlicher Weise echte Glaubenserkenntnisse zum Ausdruck bringen. Die Theologen tun das gewöhnlich als unbrauchbare Äußerungen der Frömmigkeit ab – zum Schaden der Theologie! Das Konzil äußerte sich ähnlich in seiner Konstitution über die Offenbarung (zum Ärger mancher Tischtheologen). In Brüssel aber kam – gleich nach dem Trierer Katholikentag – der gleiche Trend bei den Theologen zum Zug, wenn der unvergleichliche P. Chenu OP meinte, die Theologie von morgen werde aus dem ungelenk gestammelten Credo kleiner lebendiger Christengemeinschaften sich ernähren. Sein Mitbruder Jossua unterstützte den großen Theologen.

Was sich daraus für künftige Katholikentage ergibt, soll hier nicht ausgebreitet werden. Man wird Wege beschreiten müssen, die heute noch manchen eine Utopie zu sein scheinen. Sie werden sich trotzdem durchsetzen, wenn dieser Trend von Trier ein vom Geist Gottes getragener war.

Was die Theologen – teilweise wenigstens – erahnten (siehe den folgenden Beitrag), das hat sich also in Trier, im Ansatz wenigstens, schon ereignet. Mario von Galli

Schluß mit den Spezialisten Gottes

Blasphemie! ... Spezialisten! Die beiden Worte durchfuhren den Saal wie ein Pfeifen und Zischen. War es ein Protest aus dem Publikum? Nein und Ja. Nein: denn der Sprecher saß «oben» auf der Tribüne, ebendort wo die «Großen», die «Führenden» den Ton angaben; er war mit von ihrer Partie, stand im Programm und hielt sich ans Thema. Ja: weil der Mann aussprach, was «unten» weiß Gott wie viele schon lange dachten, aber nicht vorzubringen imstande waren. So erfüllte er die Rolle des Qohélet oder Ecclesiastes: des Wortführers der versammelten Gemeinde (qāhāl/ecclesia). In unseren deutschen Bibeln heißt er «der Prediger»; wer aber im so überschriebenen Buch näher zuschaut, merkt bald einmal, daß hier gegen die gängige Predigt protestiert wird. Der Protest erfolgt im Namen der erfahrenen Wirklichkeit.

Jean-Pierre Jossua, ein französischer Dominikaner, war in der tausendköpfigen Versammlung von «Teilnehmern», Beobachtern» und Journalisten des *Theologenkongresses «Concilium»* im Brüsseler Kongreßpalast dieser Qohélet. Er fragte darnach, wer eigentlich Theologe sei. Er erinnerte an frühere Modelle. Im Mittelalter: die «zwei Gesichter einer zweideutigen Christenheit», die zwischen «Weltflucht und Weltbeherrschung» schwankte: der Mönch, der in der Kontemplation von seiner inneren Erfahrung ausging und der kühn spekulierende Magister der Scholastik, der in der hierarchischen sozialen Ordnung eine beachtliche Rolle spielte. Seit dem Konzil von Trient:

der vor allem mit der Ausbildung des Klerus beauftragte Gewährsmann für das minutiöse Durchgeben und orthodoxe Formulieren des «Glaubensschatzes» wider die Häresie und bald einmal wider «die Welt». Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts: der Gelehrte, der Spezialist in einer der traditionellen Sparten der «theologischen Wissenschaft». Diese Modelle entsprechen nicht mehr den heutigen Erwartungen; ja, nach Jossua, sind sie «nicht wirklich der Sache des Christentums angemessen». Unter Berufung auf die Apostelgeschichte (2, 17–18), den Ersten Petrusbrief (2, 9) und den Ersten Johannesbrief (2, 27) konnte er jeden wahren Gläubigen, der über seinen Glauben reflektiert, einen Theologen nennen, weil im Volk Gottes – «grundsätzlich» auch in der Reflexion und in der Formulierung des Glaubens – «alle erleuchtet und aktiv» seien. In diesem Zusammenhang wagte Jossua die provokatorische Äußerung: «Im Grunde genommen ist die Idee eines Berufstheologen eine Blasphemie – als ob es im Christentum Spezialisten Gottes gäbe!»

Erfahrener Glaube

Das Wort hatte ein Echo, das bis zum Abschluß des Kongresses nicht verstummte, sondern sich in immer neuen Stimmen meldete. Das Echo war zwiespältig, negativ und positiv. Die Professoren und somit professionellen Theologen sahen Tür und Tor für jeglichen Dilettantismus und schwärmerischen Prophetismus offen. Dabei hatte Jossua nach der Grundsatzfrage (quaestio iuris) die praktische Frage nach der «Differenzierung des Charismas» durchaus gelten lassen und in diesem Zusammenhang auch den der Kritik anderer Theologen unterworfenen «streng wissenschaftlichen Diskurs» gefordert, womit im Grunde nur ein methodisches Denken gemeint sein kann.

Aber das, was vor allem gehört und herausgehört wurde, war das Stichwort «Erfahrung». Wer in den vierziger Jahren in Frankreich Theologie studiert hat, weiß, wie man damals die Erneuerung der Theologie (im Rückgriff auf Newman und auf die griechischen Kirchenväter) im Anschluß an die innere Erfahrung der Gläubigen und zum Glauben Kommenden, vor allem auch der Konvertiten suchte. Theologie und Heiligkeit sollten wieder vereinigt werden, wie es in unserem Raum dann Hans Urs von Balthasar verkündete. Aber im Licht der Ausführungen Jossuas und der darauffolgenden Diskussionen wird man vielleicht sagen können, daß bei aller «Neuentdeckung der Kirche in den Seelen» der Ausgangspunkt damals doch noch mehr bei der «geistlichen» Erfahrung des einzelnen lag, wie sie oben dem «Mönch» zugeschrieben wurde. Jossua hingegen meint, heute brauche jeder eine Theologie seiner je verschiedenen «Lebensweise». Er hätte auch sagen können: seines «Milieus»; aber dieses Wort, das zur Zeit der Aufteilung der «Action catholique» im Schwang war, fiel nicht. Die Aufteilung ist überholt, zumal der Mensch in verschiedenen «Umwelten» zugleich leben kann.

Als Ausgangspunkt und «Quellort» für eine heutige Theologie war vielmehr von *Gemeinschaften* die Rede, die «stammelnd ihre christliche Erfahrung in dieser unserer Welt auszusprechen suchen». Es war Jossuas älterer Ordensbruder, M. D. Chenu, der solche Gemeinschaften als den heute wichtigsten «lieu théologique» bezeichnete. Chenu gab diesen Hinweis im Rahmen einer Homilie, die er mit der Anrede begann: Liebe Theologen und Theologinnen! Unter den 225 offiziellen «participants» war freilich – neben neun Teilnehmerinnen aus anderen Disziplinen – nur eine einzige als «Theologin» eingeschrieben. An Chenus Liebenswürdigkeit erinnernd fragte sie Jossua als ihren «Bruder in der Dominikanerfamilie», ob in der Konsequenz seiner Äußerung nicht auch die *Lebens- und Glaubenserfahrung der Frau* ein solcher Quellort der Theologie sei. Jossua wich aus und wollte nicht entscheiden, ob eine spezifisch weibliche von der gesamt menschlichen Erfahrung

zu unterscheiden sei. Das Anliegen der Dominikanerin (in Zivil) wurde aber vom Kongreß durchaus verstanden und aufgegriffen. Sprach ein Votant von Kirche und Theologie als einer «forteresse masculine» und forderte ein anderer die «Entklerikalisierung» der Theologie, so floß schließlich beides in die zum Schluß angenommenen Resolutionen ein. Sie fordern, daß die mögliche Integrierung der Frau in alle Ämter der Kirche ernsthaft geprüft wird und daß die *Laien insgesamt* die Möglichkeit zu einer vollen theologischen Ausbildung, das Recht der theologischen Meinungsäußerung und die Lehrbefugnis auf allen Ebenen erhalten.

Über diese Forderungen zeigte sich ein Römer im Franziskanerhabit einigmaßen verblüfft. Er fand, man renne hier offene Türen ein. Die Studienkongregation, der er selber angehöre, habe schon 1967 entsprechende Weisungen für Laien beiderlei Geschlechts ausgegeben. Er fand, auch die transalpinen Professoren müßten dies wissen. Diese aber gaben beiläufig zu bedenken, mindestens in Deutschland seien Bischöfe und Nuntius (unter Berufung auf das Konkordat) noch nicht zur «römischen» Interpretation jener Weisung gelangt.

«Gemeinde» gegen «Professoren»?

Die Kluft am Kongreß (soweit es eine gab) tat sich nun freilich nicht zwischen Kleriker-Theologen und Laien-Theologen auf. Vielmehr machte es den Anschein, als stehe «Gemeintheologie» gegen «Professorentheologie». Die Aversion machte sich in verschiedenen Bemerkungen Luft, die bald gegen die von den Referenten vorgelegten Resolutionsentwürfe, bald gegen die ganze Konzeption und Durchführung des Kongresses gerichtet waren.

Vor allem Vertreter aus USA und anderen Ländern aus Übersee (Afrika usw.) wandten sich gegen die «deutsch-holländische» Führung. Ein jüngerer Missionar aus Tansania griff mit dem kostspieligen Stil des Kongresses zugleich die «teure Theologie» des reichen Westens an, wo die Professoren hohe Staatsgehälter bezögen und dementsprechend etabliert seien. Da nur diese Theologie über die materiellen und geistigen Mittel verfüge, die eine Verbreitung in größeren Räumen ermögliche, werde die Einseitigkeit eben dieser Theologie zementiert. Tatsächlich kamen Stimmen aus anderen Kontinenten kaum zu Wort. Kanada und USA stellten zwar zusammen drei von zwölf Referenten, aber dennoch wurde gerade aus USA-Kreisen die Vorherrschaft «einer einzigen Schule» kritisiert. Mochte man dann einwenden, Metz sei nicht Küng und Küng sei nicht Rahner und Rahner sei nicht Kasper, so lautete die Antwort: «Es ist doch alles der gleiche Intellektualismus. Zudem befassen sich alle noch mit der Säkularisierung, wo man bei uns bereits wieder auf der Suche nach einer neuen Sakralität ist.»

Das Charisma an der Schwelle

Damit war zugleich der Anspruch, ein «Weltkongreß» zu sein, wie auch die Programmierung auf die «Zukunft» angeschossen. «World-FUTURE-Church» las man auf einem riesigen Transparent über der Tribüne; aber sowohl der «konservative» Römer wie der «progressive» Mexikaner fanden, es sei hier weder die «Welt» noch die «Zukunft» zum Zug gekommen. Ein flämischer Religionsforscher, der seit 15 Jahren unter den Buddhisten lebt und sich in Japan und USA einen Namen gemacht hat, *Joseph J. Spae*, meinte, man habe hier in Brüssel keine Ahnung, was für eine «kleine Welt» man im Gesamt dessen darstelle, was sich als «Religion» auf der weiten Welt tue. Käme er mit den Unterlagen dieses Kongresses nach Japan zu seinen Buddhisten, so würden diese nur den Kopf schütteln. Solche Reaktionen, vor allem aber die Reaktionen ganzer Völker auf die christliche Botschaft, müßte seines Erachtens die Theologie im Sinne der Rückkoppelungs-Information (feed-back) viel mehr beachten. Auch die nicht-christlichen «Theologen» und Philosophen, die über das Christentum reflektierten, müssen als «lieu théologique» ernst genommen werden: ein Gedanke, den je auf ihre Weise auch Jossua und Congar äußerten. Jossua sprach von den «Charismatikern an der Schwelle»: die Theologen, die «kein

kirchliches Maßband messen kann». Er nannte Bergson, Simone Weil, meinte aber noch viele andere und verglich sie mit Johannes dem Täufer: ihr Zeigefinger, auf den Herrn der Kirche gerichtet, stelle heute die Gabe dar, die wir am nötigsten haben. *Yves Congar* betonte, wir müßten uns mit der Tatsache befassen, daß es Menschen gibt, die nicht mehr «alles» annehmen, glauben und halten können: in einer «Kirche von morgen» müßte es daher Strukturen nach Art der vom Heidentum sich dem Judentum annähernden Proselyten geben. Ein Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre, Prof. *Dhanis*, fand diesen Gedanken «sehr suggestiv». Nach J. Spae ist er in Japan bereits in einer Gruppe verwirklicht, die sich «christian in the making», das heißt «werdender Christ», nennt, im Gegensatz zu denen, die Christen «geworden» sind.

Was wies in die Zukunft?

So blitzten an diesem Kongreß die zukunftssträchtigen Gedanken eigentlich mehr beiläufig und am Rande auf. Der Neuenburger evangelisch-ökonomische Theologe *von Allmen* griff zum Beispiel die bereits erwähnte Bemerkung eines amerikanischen Soziologen von der Suche nach neuer Sakralität als «die» Neuigkeit des Kongresses heraus. Tatsächlich hätte man ja in einem Kongreß über die Zukunft vor allem eine Analyse der jungen Generation und ihrer Erwartungen, somit nicht zuletzt der Hippie-Bewegung erwarten müssen. Ihren Widerstand gegen die «regulierende Vernunft» teilen aber auch solche, die sich von den östlichen Religionen angezogen fühlen. Wie J. Spae in einer Eingabe an «Concilium» sagte, müßte man sich doch einmal ernsthaft um die affektiven und intuitiven Wege kümmern, die im Osten Millionen von Menschen zu Gott gehen: «Vom Schönen über das Gute zum Wahren», wie er sagte. Davon klang höchstens im Votum des Kanadiers *Gregory Baum* etwas an, insofern er forderte, daß auch der «Genuß» im positiven Sinn in unsere theologische Ethik einzubeziehen sei. Alles in allem mochte man somit dem amerikanischen Moraltheologen *Warren T. Reich* zustimmen, wenn er sagte: «Die Zukunft liegt beim neuen Menschen, und dieser neue Mensch kommt aus der neuen Welt, mag sie nun im «Norden», «Süden» oder «Osten» liegen.»

Und das «alte» Europa? Hatte es für die Zukunft nichts anzubieten? Betrifft es zum Beispiel die «neue Welt» nicht, wenn *Schillebeeckx* sich um den Anschluß der Theologie an die technischen und Humanwissenschaften müht, weil er überzeugt ist, daß die Isolierung, in die die Theologie in den letzten Jahrhunderten geraten ist, die Ursache der für die Kirche schwerwiegendsten Kluft darstellt? Er meinte den «Bruch» im Empfinden der Gläubigen «zwischen dem täglichen Leben, welches bekanntlich von den befreienden Folgen der Wissenschaften und Technik geprägt ist, und demjenigen, was sie als Angebot der Erlösung in der christlichen Predigt hören».

Subversive «memoria»

Fragen wir weiter: Wenn etwa in Lateinamerika eine «Theologie der Ereignisse» gesucht wird, steckt da nicht das Charisma eines Chenu dahinter? Und wenn man die «Theologie der Befreiung» ausruft und in Jesus das Vorbild für den Kampf gegen Unterdrückung und die Solidarisierung mit den Ausgestoßenen sieht, hat da nicht eine ganze abendländische Exegese, ein *Ernst Käsemann* zum Beispiel, Gevatter gestanden, und gilt es nicht, dem «jungen Wein» gegenüber etwas von der kritischen Gabe der «Väter» zu bewahren, wie es gegenüber Verzerrungen des Jesusbildes und der «Botschaft» am Kongreß in Brüssel *Hans Küng* gefordert hat?

Den eigentlichen Brückenschlag nach Übersee und zur jungen Generation hat aber nach allgemeinem Eindruck an diesem Kongreß *Joh. Bapt. Metz* zustandegebracht. Das Wort, das reihum ging, bei alteingesessenen europäischen Professoren wie beim überseeischen «Nachwuchs», das Wort, das als

«neu» und zukunftsfruchtig empfunden wurde, lautete ausgerechnet «Erinnerung»: gefährliche, *subversive* «*memoria*». Metz traf damit ins Herz des christlichen Lebens, wie es im besten Sinne «traditioneller» nicht gefunden werden kann: in das Geschehen der Eucharistie. Jesus hat uns seinen befreienden Tod in der Feier einer «Freiheitserinnerung» übergeben, die ihre Wurzeln im jüdischen Gedächtnis an den «Exodus» aus der ägyptischen Knechtschaft hat. Diese *memoria* Jesu Christi ist nicht eine Erinnerung, die trügerisch dispensiert von den Wagnissen der Zukunft. Sie ist nicht eine «bürgerliche Gegenfigur zur Hoffnung»: Im Gegenteil, sie enthält eine bestimmte *Vorwegnahme der Zukunft*, und zwar gerade für diejenigen, die «keine Zukunft» mehr haben: die Hoffnungslosen («desperados»!), die Unscheinbaren und Ausgestoßenen, die Gescheiterten und Bedrängten. Denn zu ihnen hat sich Jesus bekannt und so die kommende Herrschaft Gottes als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe kundgemacht. «Kirche» wird in dieser Sicht die Form der «Öffentlichkeit» solcher Freiheitserinnerung, die sich in den verschiedenen «Systemen» der Gesellschaft nun eben als «gefährlich», riskierend, in Frage stellend behaupten muß. Aber sie wird das nur können, wenn das, was man heute «gesellschaftliche Freiheit» nennt, aus dem Herzen der *memoria* Jesu zu einer bewußt gepflegten «Spiritualität» wird. Sie müßte gerade die in unserer Gesellschaft vergessenen Freiheiten kultivieren: die

Freiheit, «am Leiden anderer zu leiden», die Freiheit, «alt zu werden», die Freiheit der Kontemplation, die Freiheit schließlich, «sich die eigene Endlichkeit und Fragwürdigkeit vorzurechnen».

Die Zustimmung zu diesem Gedanken umfaßte West und Ost, Nord und Süd. Sie blieb nicht nur im Kopf, sondern reichte bis in den Affekt. So wurde sie zur Basis für das, was die Leitung des Kongresses anstrebte: einen «Kon-sensus» von Theologen, die wissen, daß es heute «die» Theologie für die ganze Welt nicht mehr geben kann, ja wohl nicht einmal mehr «das» eine und einzige Credo. Wohl aber die Verbundenheit in der Aufgabe (*munus*), worin Yves Congar den eigentlichen Sinn von «*communio*» sieht. Diesem Mitbegründer von «*Concilium*» und Altmeister einer um 1950 abgewürgten, im Konzil rehabilitierten «*Nouvelle théologie*» legte beim Abschluß des Kongresses vor den Journalisten ein ergreifendes Bekenntnis seiner eigenen «Geschichte» ab. «Ich habe immer gelernt», sagte er, «und ich lerne auch hier; aber ich sehe: ich muß mich noch grundlegend ändern. Ich habe wohl da und dort gepredigt, zu Laien geredet. Aber meine Liebe war es, mit Texten zu arbeiten. Ich war ein Stubengelehrter, un *théologue de chambre*. Jetzt sehe ich: ich muß hinaus.» Und auf seine Krücken gestützt gelangte Congar zur Türe, die weit offen stand.

Ludwig Kaufmann

AUTORITÄT UND PARTNERSCHAFT IN DER GEMEINDE

Im folgenden bringen wir das Referat von H. Bacht. Es war eines der besten des Katholikentages, konnte aber aus Zeitmangel nur stark gekürzt vorgetragen werden. Damit entfielen die einleitenden Absätze über das Wesen der Gemeinde. Sie hätten es verdient, allen Vorträgen vorangestellt oder jedem Teilnehmer in Separatabzug in die Hand gedrückt zu werden. Wir holen das Versäumte nach. Der Vortrag selbst kam trotz seiner Verkürzung bei den Hörern sehr gut an, denn er war klar, mutig und zukunftsfruchtig. Zur Frage der Unfehlbarkeit hat er Wesentliches beizutragen. *Red.*

Als die Bischöfe im Zweiten Vatikanum sich daran machten, Wesen und Strukturen, Sendung und Chancen der Kirche zu beschreiben, haben sie es mit gutem Grund abgelehnt, sich einfach mit den überkommenen Definitionen der Schultheologie zu begnügen. Vielmehr haben sie es vorgezogen, in Rückgriff auf die neutestamentlichen Aussagen und in stetem Blick auf die heutige Situation und offen für den künftigen Weg der Kirche einen neuen Entwurf zu wagen. Die Frucht dieser Bemühungen sind die beiden Kirchen-Dokumente, die für lange Zeit das Richtmaß aller ekklesiologischen Überlegungen in Theorie und Praxis bleiben werden: die dogmatische Konstitution über die Kirche und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. In diesen beiden Texten sind die beiden Dimensionen des *Innen* und *Außen* der Kirche beschrieben: das, was die Kirche «in sich» ist, und das, was sie «für die Welt» ist und zu sein hat.

Die Überlegungen und Weisungen des Konzils zielten unmittelbar auf die Kirche als *Universalkirche* ab, auf die Kirche als das in der ganzen Welt durch Glaube und Sakrament und durch die Bindung an das apostolische Amt geeinte Gottesvolk, das in Hoffnung und Geduld seiner jenseitigen Bestimmung entgegenpilgert. Die pastorale Auswertung der konziliaren Weisungen konnte bei dieser *universalen* Sicht von Kirche nicht stehen bleiben. Sie mußte nach *dem Ort* fragen, wo Kirche ganz konkret erfahren und gelebt – oder auch verfehlt wird. Dieser Ort ist nun aber die *Gemeinde*. Kirche realisiert sich in den einzelnen Gemeinden, Kirche *muß* sich in ihnen realisieren – das ist eine der tragenden Erkenntnisse, die sich in den Jahren seit dem Konzil mehr und mehr ins Bewußtsein drängt.

Es ist an der Zeit, daß sich die kritische, aber praxis-bereite Reflexion der Dinge annimmt, die allenthalben in Fluß gekommen sind – zukunftsverheißend, aber auch mit der Gefahr der Einseitigkeit und der Extremlösungen behaftet. Denn nicht alles, was sich heute «Gemeinde» nennt, und nicht alles, was in den «Gemeinden» geschieht, trägt schon deshalb, weil es dynamisch ist, das Siegel der Legitimität an sich, wie auch umgekehrt nicht ausgemacht ist, daß jene «Gemeinden» am sichersten das unaufgebbare Erbe des Ursprungs hüten, die sich weigern, dem Anspruch der heutigen Welt sich zu öffnen.

Das neue Verständnis von «Gemeinde»

Wir alle sind gewöhnt, beim Wort Gemeinde an die Pfarrei zu denken als die kleinste Zelle des kirchlichen Lebens, die über die Diözese in die Gesamtkirche integriert ist. Die Pfarrei ist ein kirchenrechtlich klar umrissener Begriff: sie ist der territorial umgrenzte Verwaltungsbezirk, der alle darin wohnenden Katholiken umfaßt – mögen sie aktiv engagierte Gemeindeglieder sein oder Randsiedler, die höchstens an Festtagen und bei besonderen Anlässen die Kirche besuchen, oder mögen es auch jene Katholiken sein, die kirchlich völlig desinteressiert sind, die aber aus irgendwelchen Gründen es ablehnen oder versäumen, den Austritt zu vollziehen oder die Zahlung der Kirchensteuer einzustellen. Als Glieder der Pfarrei gehören *alle* diese in den Zuständigkeitsbereich des Pfarrers, der mit seinem Mitarbeiterstab in seinem Pfarrgebiet für «den kirchlichen Service» Sorge zu tragen hat.

Wer sich an die Zeit unmittelbar nach dem Krieg bis zum Vorabend des Konzils erinnern kann, weiß, wie damals tatsächlich die Bemühungen um die kirchliche Erneuerung auf die Pfarrei ausgerichtet waren. Dadurch, daß man mit Nachdruck von der *Pfarrgemeinde* sprach, deutete man aber bereits damals schon an, daß weithin die Pfarrei nur als der kirchenrechtlich verankerte Rahmen galt, der noch keineswegs die Garantie bietet, daß sich darin auch ein wirkliches Gemeindeglied entfaltet. Die weitere Entwicklung, in der wir mittlerweile mitten drinstehen, ließ immer deutlicher werden, daß die Zukunft der Kirche davon abhängt, daß sich Gemeinden bilden, in denen nicht die kirchenrechtliche Identifizierung

mit vorgegebenen Pfarreien das Entscheidende ist, sondern die *Verwirklichung eines neuen Stils des kollektiv gelebten und erfahrenen Christentums*, das freilich, wenn es wirklich Repräsentation der Kirche am Ort sein soll, durch den Gemeindevorsteher mit dem Bischof und durch ihn mit der Gesamtkirche «in Kommunion stehen muß».

Das unlängst von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen im Auftrag der Bischöfe veröffentlichte Pastorale «Die Gemeinde» baut ganz selbstverständlich auf der Unterscheidung von Pfarrei und Gemeinde auf und richtet seine Aufmerksamkeit nur auf die letztere. Nach diesem Dokument weist die Gemeinde in ihrer *soziologischen Struktur* folgende fünf Merkmale auf:

1. Die Glieder der Gemeinde stehen untereinander in einem Verhältnis von Interaktion und Kommunikation.
2. Sie akzeptieren wenigstens grundsätzlich die Werte und Normen, die der Gemeinde zu eigen sind.
3. Sie identifizieren sich mit der Gemeinde.
4. Das einzelne Mitglied hat das Bewußtsein, daß es durch die übrigen Gemeindeglieder akzeptiert ist.
5. Die Gemeindeglieder üben einen aktiven Einfluß auf den Lebensvollzug der Gemeinde aus (S. 13).

Mit diesen fünf Merkmalen sind sicherlich wesentliche Züge der Gemeinde angezeigt. Aber es kommen doch noch andere Elemente hinzu, die gerade auch im Blick auf die uns hier beschäftigende Thematik von Autorität und Partnerschaft bedacht werden müssen. Sie können hier nur stichwortartig angedeutet werden:

Gemeinde in dem uns hier angehenden und von der heute geführten innerkirchlichen Diskussion her geforderten Bedeutungsgehalt ist dort, wo die Spontaneität und Initiative jedes einzelnen Gliedes wie auch der Gemeinschaft als ganzer zum Zuge kommen.

Darum ist sie – zweitens – in ganz anderer Weise abgestimmt auf die jeweiligen soziologischen Voraussetzungen der Glieder. Sie kann sich darum in vielen Fällen gar nicht an den territorialen Rahmen einer Pfarrei binden; vielmehr wird es oft so sein, daß innerhalb desselben Pfarrbezirks verschiedene Gemeinden sich zusammenfinden oder daß eine Gemeinde über die Pfarrgrenzen hinweg sich konstituiert.

Damit hängt – drittens – zusammen, daß die Gemeinde ein Moment der «Instabilität» an sich trägt, da ja nicht das bloße Faktum des gemeinsamen Wohnsitzes, sondern die je neue Entscheidung der Glieder die Existenz der Gemeinde begründet.

Von daher versteht sich – viertens – das andere und besondere Verhältnis solcher Gemeinden zur Tradition und zu den Mächten der Bewahrung und Beharrung: Die Aufgeschlossenheit für den Anruf des Hier und Heute und damit die Bereitschaft zum Experiment und für neue Wege der Verwirklichung der christlichen Botschaft sind für die engagierte Gemeinde charakteristisch.

Fünftens – weil die einzelnen Gemeinden aus der freien Entscheidung der einzelnen Glieder entspringen und auf die je besonderen soziologischen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen am Ort ausgerichtet sind, tragen sie jeweils ihr eigenes Gesicht. Sie sind daher stärker auf Mannigfaltigkeit und Pluralität angelegt, während die Pfarrei mehr das Prinzip der Einheit und Einheitlichkeit repräsentiert.

Ein weiteres Kennmal ist ihre Offenheit und Aufgeschlossenheit: Sicherlich lebt die Gemeinde im Raum der Kirche aus der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Sakramente, zumal der Eucharistie. Aber sie bemüht sich, im Sinne des Konzils die Türen und Fenster zu den anderen zu öffnen – zu den anderen Christen und zur Welt, weil sie darum weiß, daß der Kirche als ganzer und allen ihren Gliedern die christliche Berufung nicht zu selbstgenügsamer Selbstbestätigung gegeben ist, sondern als Sendung und Auftrag.

Aus all diesen Konstitutiva der Gemeinde ergibt sich aber noch ein weiteres Moment, das für unsere nachfolgenden Überlegungen von besonderer Wichtigkeit ist. Ich meine das *kritische Verhältnis* zur Autorität. Sicherlich weiß man um die Unabdingbarkeit des Amtes, da im katholischen Verständnis die Apostolizität der Kirche sicherlich auch die Rückbindung an das apostolische Amt beinhaltet – wenn sie sich darin auch nicht erschöpft.

Aber da die Gemeinde in ihrem Ursprung wie in ihrem Selbstvollzug in ganz anderer Weise als ehemals die Pfarrei in der Initiative und freien Entscheidung aller Glieder gründet und sich keineswegs bloß als passive Empfängerin des kirchlichen Angebotes erfährt, ist es begreiflich, daß all die heute gängigen Spannungen zwischen Oben und Unten, zwischen Hierarchie und Kirchenvolk in der engagierten Gemeinde eine intensive Resonanz finden.

Die Spannung zwischen Amt und Gemeinde

Ein angesehener katholischer Politologe unserer Tage hat die zutreffende Bemerkung gemacht, daß das kirchliche Amt, die Hierarchie, aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit ungeheurer Verstärkung hervorgegangen sei. Zugleich muß er aber auch feststellen, daß von diesem Konzil maßgebliche Impulse in Richtung einer fundamentalen Neubedenkung des Verhältnisses zwischen diesem Amt und dem Kirchenvolk ausgegangen sind.

Neuorientierung durch das Konzil

► An erster Stelle steht da zweifelsohne das, was man die *Verlagerung des Schwerpunktes* der Kirche von der Hierarchie auf das Gottesvolk als ganzes nennen könnte. Noch genauer wäre zu sagen: Das Konzil hat wieder deutlich gemacht, daß Kirche primär nicht Papst und Bischöfe sind, sondern *die Gesamtheit der Gläubigen*. Wenn aber wir alle, ob Träger eines besonderen Dienstamtes oder nicht, die Kirche *sind*, dann haben wir alle sie auch zu vertreten und zu verantworten, und diese Verantwortung kann niemand, auch Papst und Bischöfe nicht, uns «abnehmen» – im doppelten Sinn des Wortes. Umgekehrt gilt freilich auch – um das hier ein erstes Mal zu betonen –, daß die Gesamtheit des Gottesvolkes kein Recht hat, das der Kirche von ihrem Ursprung her eingestiftete Amt zu liquidieren oder zu entmachten. Vielmehr sind beide Größen in ihrer kirchlichen «Valenz» unantastbar, so schwer es sein mag, diese *Spannung* durchzuhalten, und so wahr es sein mag, daß in der zurückliegenden Zeit das Amt sich oft ungebührlich absolut gesetzt hat.

► Ferner hat das Konzil – entgegen der durch das berühmte Decretum Gratiani propagierten Idee von den zwei Klassen von Christen: hier Klerus und Mönche, dort die Laien, von denen die ersteren die «vollkommenen Christen» sind, die letzteren dagegen ein Christentum zu Rabatten leben – die fundamentale Gleichheit aller Getauften betont, die Kirche also als «*Gemeinschaft von Gleichen*» aufgewiesen. Sicherlich gibt es darin den vom erhöhten Herrn durch seinen Geist dieser Gemeinschaft eingestifteten Dienst der Hirten und Lehrer. Aber diese haben ihren Dienst *in der Kirche und für die Kirche* zu verrichten, und selbst die sakramentale Bestellung für diesen Dienst gibt ihnen als solche keinen höheren Christenstand, als ihn jeder Getaufte hat.

► Weiter gehört hierher die Betonung der *aktiven und produktiven Rolle* des Kirchenvolkes in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens: Das *gemeinsame Priestertum* aller Getauften – ein in der Vergangenheit fast völlig vergessenes oder verharmlostes, nun aber vom Konzil wieder mit Nachdruck hervorgehobenes Lehrstück – bedeutet nicht nur, daß alle Getauften sich priesterlicher Tugenden zu befeißigen haben, und auch nicht nur, daß alle Getauften ein Anrecht haben, sich vom Klerus «sakramental betreuen» zu lassen; vielmehr besagt es, daß alle in dem einen Hohenpriester Jesus Christus *unmittelbaren Zugang zu Gott* haben und daß alle zum tätigen Mitvollzug der Mysterien berufen sind. Und wenn in Nr. 12 der Kirchenkonstitution gesagt wird, daß das Gottesvolk auch am *prophetischen Amt Christi* teilhat, dann wird das ausdrücklich dahin verdeutlicht, daß «*die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2, 20. 27), im Glauben nicht irren kann*». Diese Irrtumslosigkeit des

Gottesvolkes, die deutlich von derjenigen des Bischofskollegiums und des Papstes abgehoben wird, ist keineswegs eine rein passive, im Gehorsam gegen das hierarchische Lehramt begründete Unfehlbarkeit, sondern hat ihre eigene übernatürliche Begründung in der Teilhabe am Heiligen Geist. Umgekehrt ist es auch selbstverständlich, daß diese dem Gottesvolk zuerkannte Irrtumslosigkeit im Glauben nicht als eine Instanz gegen das hierarchische Lehramt verstanden oder gebraucht werden kann, schon deshalb nicht, weil ja die Träger des hierarchischen Lehramtes auch in dieses Gottesvolk miteinbefaßt sind. Auch hier kommt also alles darauf an, daß die beiden Größen nicht voneinander isoliert oder gegeneinander ausgespielt werden, sondern in ihrer je eigenen übernatürlichen Begründung und unaufhebbar wechselseitigen Verwiesenheit verstanden werden.

► Schließlich ist in diesem Kontext noch daran zu erinnern, wie das Konzil, in deutlichem Unterschied zum Vatikanum I, den *Gedanken der Kollegialität* im obersten kirchlichen Lehr- und Leitungsamt hervorgehoben hat und damit ein Modell für das Zusammenspiel der Kräfte auf den «niederen Rängen» des kirchlichen Lebens herausgestellt hat.

Halbheiten und Mißverständnisse

Gleichwohl kann nicht verschwiegen werden, daß manches von diesen Neuansätzen und Neuorientierungen auf halbem Weg stecken geblieben ist. Wenn man heute, kaum fünf Jahre nach Konzilsschluß, die Kirchenkonstitutionen liest, erschrickt man vor dem paternalistischen Tonfall, der trotz allem guten Willen geblieben ist; man vermißt eine konkrete Verdeutlichung, wie das Kollegialitätsprinzip – das ja schon auf der Ebene Papst – Bischöfe durch die beunruhigend häufige und akzentuierte Betonung dessen, was der Papst «allein» und «jederzeit nach Gutdünken» tun und anordnen kann (vgl. Nota praevia Nr. 3 und 4), verdunkelt ist – auf den unteren Niveaus der Kirche zu praktizieren ist; ebenso vermißt man Hinweise darauf, ob und wie das Kirchenvolk an der Kirchenleitung – sei es durch Beteiligung an der Wahl der Bischöfe und des Papstes, sei es durch Teilnahme an den gesetzgebenden Gremien – Anteil bekommen kann. Hier liegen dann aber auch die Ansatzpunkte für die Diskussionen und Bemühungen, die wir unter dem wenig glücklichen Schlagwort von der «Demokratisierung der Kirche» tagtäglich erleben.

Zwei mögliche Mißverständnisse müssen aber noch erwähnt werden. *Einerseits* ist daran zu erinnern, daß im Sinne des Konzils «Volk Gottes» nicht identisch ist mit «Laien» in ihrer Unterschiedenheit oder gar Entgegensetzung zur Hierarchie. Es ist erstaunlich, daß man selbst bei Theologen immer wieder die Vorstellung antrifft, als handle das Kapitel I der Kirchenkonstitution von den Laien; dabei hat das Konzil einem solchen Irrtum doch dadurch vorgebaut, daß es ein eigenes Kapitel – es ist das vierte der Kirchenkonstitution – über die Laien angefügt hat.

Das *andere Mißverständnis* ist noch wichtiger: Volk Gottes als primäres Subjekt von Kirche und darum als gültige Repräsentanz der Gesamtkirche, ist nicht irgendeine innerkirchliche Gruppe gleich welcher Herkunft oder Tendenz. Sicherlich hat jeder und auch jede Gruppe das Recht, sich im Raum der Kirche zu Wort zu melden und um Zustimmung zu werben. Aber Maßstab der Katholizität und Legitimität ist nie eine einzelne Gruppe oder Gemeinde, sondern nur der «consensus fidelium», das heißt das einhellige Votum der ganzen über den Erdbreis verstreuten Kirche im Sinne des bekannten Augustinuswortes: «securus iudicat orbis terrarum» (der ganze Erdbreis entscheidet sicher).

Die theologische Diskussion

Das Konzil hat in all diesen Fragen weder eine definitive, das heißt in die Gestalt einer dogmatischen Definition gefaßt, noch eine erschöpfende Antwort geben wollen. So wie es auf den Vorarbeiten der Theologen basierte, so hat es seinerseits der theologischen Forschung neue Anregungen und Ermutigungen gegeben. Die seither angelaufene *theologische Diskussion* geht vor allem in eine dreifache Richtung.

► Die *Exegese* bemüht sich, in größerer Unbefangenheit als es vor dem Konzil oftmals der Fall war, die *Gemeindestrukturen und die Rolle der Amtsträger* in den neutestamentlichen Quellen aufzudecken. Wir können hier verständlicherweise nicht die einzelnen Schritte nachzeichnen oder mit den einzelnen For-

schern in ein kritisches Gespräch treten. Wir müssen uns damit begnügen, auf die für unsere Thematik wichtigeren Ergebnisse hinzuweisen.

► Da ist *einmal* die Feststellung, daß das Neue Testament *kein einheitliches Verfassungsmodell* für die verschiedenen Gemeinden bietet. Es gibt Gemeinden – wie etwa die von Korinth –, wo es so etwas wie ein «Amt, in das man eingesetzt und durch das man erst zum Dienst verpflichtet würde» (R. Pesch), nicht zu geben scheint. Dagegen zeichnen die Pastoralbriefe «ein fortgeschrittenes Stadium der Institutionalisierung und Konsolidierung» (M. Brox). Während in den Paulusbriefen die maßgebliche Rolle der Gemeinde schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß diese Briefe nicht an bestimmte einzelne Führungskräfte, sondern an die Gesamtgemeinde gerichtet sind, richten sich die Pastoralbriefe an die Amtsträger. Und während in der Jerusalemer Gemeinde seit dem Weggang des Petrus der Herrenbruder Jakobus so etwas wie ein «monarchischer Bischof» ist, scheinen die paulinischen Gemeinden noch längere Zeit eine kollegiale Führung gehabt zu haben. Bei der Auswertung dieser Gegebenheiten ist freilich auch zu beachten, welche dominierende Rolle der Apostel in seinen Gemeinden spielt. Von einer ursprünglich «radikal demokratischen Verfassung» kann schon deshalb für die Urkirche keine Rede sein.

► Ein *anderes Ergebnis* ist die Feststellung, wie *wenig die Verfassungs- und Autoritätsfragen im Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung stehen*. Wichtiger als die saubere Abgrenzung von Kompetenzen ist den Hagiographen der eindringliche Hinweis, in welchem *Geist* alles Leiten und Befehlen in der Gemeinde Jesu zu geschehen hat. Sicherlich gibt es «in der kleinen Herde» «Große» und «Kleine», also Rangunterschiede. Aber allen gilt als unverrückbare Norm: «Der Größte unter euch soll euer Diener sein» (Mt 23, 11) – ein Postulat, das alle Evangelisten wiederholen, am eindringlichsten Johannes im Bericht von der Fußwaschung, in jener Szene also, «die in diesem Evangelium den Platz der Erzählungen von der Stiftung des Abendmahls einnimmt» (R. Pesch).

► *Ebenso* weist die Exegese uns auf die Tatsache hin, daß die neutestamentlichen Verfasser alles tun, um die *Andersartigkeit der Verfassungsstruktur* in der Gemeinde Jesu *gegenüber den sonstigen Gemeinschaften* und «Reichen» hervorzuheben.

Sie meiden daher die in der griechischen Umgangssprache gängigen Ausdrücke für das, was wir «Amt» nennen: «Der Ausdruck für das Amt im Sinne der Führung und Herrschaft (arché) findet sich im Neuen Testament nur für jüdische und heidnische Behörden; ... auch der Ausdruck für die Würdestellung des Amtes (timé) oder für Machtvollkommenheit (telos) wird gemieden» (R. Pesch). Daß dahinter *eine bewußte und verbindliche Abgrenzung gegen die nur zu natürliche Anfälligkeit für Autoritäts- und Personenkult steht*, offenbaren Jesu Worte an die Jünger, die sich über die Zebedäussöhne und ihr Haschen nach privilegierten Machtpositionen ereifert hatten: «Ihr wißt, daß jene, die als Herrscher der Völker gelten, den Herrn spielen über sie, und daß ihre Großen sie ihre Macht spüren lassen! Unter euch soll es so nicht sein. Vielmehr soll der, welcher unter euch ein Großer sein will, euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer aller Knecht» (Mk 10, 42–44).

Wichtiger als alle vertikalen Unterscheidungen nach Groß und Klein, Oben und Unten ist für die Evangelisten der Grundsatz der *Gleichheit und Brüderlichkeit*. Wie sollten auch soziale Rangunterschiede von Bedeutung sein, wenn der Herr selbst sich zum Bruder, ja zum Diener aller gemacht hat! Der Evangelist Matthäus hat für die Kirche aller Zeiten die nie zurückgenommenen – aber auch so rasch vergessenen und in einer unwürdigen Rabulistik umgedeuteten – Worte Jesu überliefert: «Ihr aber sollt euch nicht als Meister anreden lassen; denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch als Vater sollt ihr niemand von euch anreden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel. Laßt euch auch nicht als Lehrer anreden; denn einer ist euer Lehrer – Christus» (Mt 23, 8–10).

▷ Noch *zwei andere Hinweise* der Exegeten wollen hier bedacht sein: *Einmal* die Tatsache, welche maßgebliche Rolle im Leben der Gemeinden *die mannigfachen Charismen* spielen, zu denen sicherlich auch die Charismen der Leitung und des Vorstehens gehören, die aber keineswegs nur den Amtsträgern vorbehalten sind. Und wenn es auch unbestreitbar ist, daß die, welche für die Ordnung im Gemeindeleben und im Gottesdienst zu sorgen haben, auch befugt sind, die Maßlosigkeiten der Geistträger – etwa der Glossolalen – einzudämmen, so gilt ihnen andererseits die eindringliche Mahnung des Apostels, «den Geist nicht auszulöschen». – Sodann ist auf die andere Tatsache zu verweisen, nämlich auf die gewichtige Rolle, welche von Anfang an die *Gemeinde* als solche bei den maßgeblichen Akten der Amtsträger bis zu den Aposteln hinauf spielt. Es ist die «ganze Versammlung» der Jerusalemer Gemeinde, welche auf Anregung des Petrus hin die sieben Diakone wählt (Apg 6, 1 ff.), und die «ganze Gemeinde» ist auf dem sogenannten Apostelkonzil an der Beschlußfassung beteiligt (Apg 15, 22). Ebenso legt Paulus bei der Behandlung des Falles des Blutschänders in Korinth Wert darauf, daß die Gemeinde mit ihm das Urteil über den Schuldigen spricht (1 Kor 5, 1–12). In die gleiche Richtung verweist die Beobachtung, daß Paulus seine Schreiben selbst dann, wenn er Gemeindeglieder nennt, welche besondere Dienste in der Gemeinde wahrnehmen, immer an die *Gesamtgemeinde* richtet.

Wenn freilich manche Exegeten aus diesen und ähnlichen Beobachtungen den Schluß ziehen, daß mindestens «die von Paulus in apostolischer Vollmacht gegründeten und dem Apostel verantwortlichen Gemeinden ... die für das Gemeindeleben notwendigen Dienste, Ordnungs- und Leitungsfunktionen selbst eingerichtet haben» (R. Pesch), dann müssen sie sich die Frage stellen lassen, ob sie dabei nicht den Beweiswert eines Argumentum e silentio überziehen und den Zeugniswert der frühesten nachapostolischen Zeugnisse (wie des Ersten Klemensbriefes und der Ignatiusbriefe) zu sehr abwerten. Doch wir können uns an dieser Stelle auf diese schwierigen Probleme nicht einlassen.

▷ Andere Impulse für die Neubedenkung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde, Klerus und Kirchenvolk gehen von der kritischen *Kirchen- und Theologiegeschichte* aus. Wenn ich richtig sehe, ist es vor allem der bekannte Dominikanertheologe *Yves Congar*, der in zahllosen Veröffentlichungen immer wieder darauf hingewiesen hat, in welchem Maß die konkrete Ausbildung der Autoritätsstrukturen und der Beziehung zwischen Hierarchie und den Gläubigen *von den konkreten kirchen- und staatspolitischen Prozessen beeinflusst* worden ist.

Es hat sich in mehr als einer Hinsicht tragisch ausgewirkt, daß die Ekklesiologie im Zeitalter der Gregorianischen Reform einseitig im Zeichen des Ringens um Befreiung von der Laiengewalt (im Investiturstreit) begonnen hat, daß sie gegen die häretische Bestreitung aller im *Ius divinum* gründenden Amtsauctorität (bei Wyclif, Hus, Luther) entfaltet worden ist, und daß sie im 19. Jahrhundert unter dem Vorzeichen eines verängstigten Antiliberalismus zu jener Gestalt geführt worden ist, wie sie sich in den Definitionen des Vatikanum I verfestigt hat. Was sich im Lauf der tausend Jahre Kirchengeschichte seit der Trennung von Ost und West an einseitiger Betonung der Hierarchie bis zur Klerokratie und an Zurückdrängung des Laienelementes herausgebildet hat und in die kirchenrechtlichen Vorschriften eingegangen ist, hat weithin keine andere Rechtfertigung und Erklärung, als daß es durch die geschichtlichen Verumstände nahegelegt oder erzwungen wurde.

Die eigentliche Problematik liegt auch gar nicht in solchen geschichtlichen Konkretisierungen der ursprünglichen Strukturen, sondern darin, daß allzu oft der Eindruck erweckt wurde, als hätten diese zusätzlichen und zeitbedingten Elemente Anteil an der Unantastbarkeit und Unveränderlichkeit der im «göttlichen Recht» verankerten Grundverfassung der Kirche. Mit gutem Recht wird daher von der heutigen Theologie immer wieder die Frage gestellt, ob diese oder jene vielleicht durch uralten Brauch geheiligte Regelung wirklich zur Substanz der kirchlichen Verfassung gehört – etwa die Teilnahme,

richtiger die Nichtteilnahme der Laien an der kirchlichen Gesetzgebung, an der Wahl der Hierarchen, an den Ökumenischen Konzilien. Wer die Entwicklung des päpstlichen Primats studiert, wird selbst hinsichtlich der im Vatikanum I definierten *konkreten* Amtsvollmachten des Papstes die Frage aufwerfen müssen, wieweit sich dort göttliches und menschliches Recht durchdringen.

Wie immer es mit solchen Einzelproblemen stehen mag – eines wird durch die Ergebnisse der kritischen Kirchengeschichte deutlich, nämlich, daß für die konkrete Ausgestaltung der Beziehung zwischen Amt und Gemeinde ein *viel größerer Spielraum* besteht als es früher den Anschein hatte, und daß es unserer Zeit nicht weniger als anderen Perioden der Kirchengeschichte offen stehen muß, eine dem heutigen Lebensgefühl gemäße Synthese zu finden.

▷ Hier ist der Ort, wo die kritische *Soziologie* ihren Dienst zu leisten hat. Denn im Grunde konzentriert sich alles, was zur Neugestaltung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde, von Hierarchie und Kirchenvolk vom Konzil ermöglicht, von der heutigen Theologie insinuiert und von weiten Schichten innerhalb des Kirchenvolkes und zumal auch der engagierten Gemeinden erwartet und gefordert wird, um die Frage einer *Demokratisierung der Kirche* bzw. in der Kirche.

Wer die postkonziliaren Diskussionen und Veröffentlichungen kennt, weiß um die Emotionen und maßlosen Erwartungen, mit denen dieses Schlagwort mehr und mehr aufgeladen worden ist. Solange mit Demokratisierung nichts anderes gemeint ist als der Abbau überzogener und inhumaner Ausdrucksformen der innerkirchlichen Autoritätsgebarung absolutistischer Provenienz, läßt sich verhältnismäßig rasch zu einer Verständigung kommen. Ebenso dürfte es heute kaum noch strittig sein, daß das Hierarchie-Denken, wie es von Pseudo-Dionysius her dem kirchlichen Mittelalter eingepflanzt worden ist, wonach alle Bereiche der kosmischen und sozialen Wirklichkeit eine grandiose *Seinspyramide* darstellen, in der jeweils die höheren Ränge die aktiven und determinierenden Kräfte darstellen, die unteren Ränge dagegen sich rein passiv und rezeptiv verhalten, endgültig abgetan ist.

Die eigentliche Problematik beginnt erst, wenn zu klären ist, inwieweit das demokratische Verfassungsmodell bei der Regelung innerkirchlicher Sozialbezüge sein Recht hat. Soweit die Klärung der hier anstehenden Frage von der Soziologie her zu suchen ist, scheinen mir die Thesen äußerst hilfreich zu sein, die der Münchener Soziologe *Hans Maier* unlängst in seinem Artikel «Demokratie in der Kirche. Friedliche Anmerkungen zu einem umstrittenen Thema» (in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* [1970], 656–670) vorlegt:

«These 4: Das Demokratiemodell, das den augenblicklichen Reformbestrebungen ... in der Kirche zugrunde liegt, ist ein überwiegend *abstrakt-theoretisches Modell*. Es berücksichtigt nicht, daß die moderne Demokratie ein kompliziertes und nur historisch-soziologisch erklärbares Kompositum vieler Formelemente ist ... These 5: Statt abstrakte Demokratie- und Demokratisierungsmodelle zu ersinnen, sollte man sich in Theologie und kirchlicher Praxis viel entschiedener als bisher um die Wirklichkeit der heutigen Demokratie kümmern und ihre Strukturprinzipien zu erforschen und zu verstehen suchen. Man wird dann entdecken, daß das Prinzip der Demokratie sich heute in einer Reihe von Formelementen konkretisiert hat (Verfassungsstaatlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Prinzip der Gewaltenteilung, Anerkennung von Grundrechten, parlamentarische Demokratie), die beim Problem einer Demokratisierung der Kirche ebenso mitbedacht werden müssen wie die das Demokratische konstituierenden politischen Momente der Volkssouveränität, der Gleichheit, der Machtkontrolle und der Mehrheitsentscheidung.»

Von der *theologischen* Sicht der Dinge her gesehen, scheint mir zu betonen zu sein, daß die durchaus berechtigten Forderungen, die heute unter dem Schlagwort «Demokratisierung der Kirche» vorgetragen werden – Recht auf volle *Information*, *Mitentscheidung*, *Mitverantwortung* usf. –, eine viel wesenhaftere

Verankerung in der Struktur der Kirche haben, als sie durch eine oberflächliche und immer prekäre Angleichung der Kirche an zeitläufige Verfassungsmodelle gewährleistet werden kann. Wie wir an verschiedenen Stellen unserer Darlegungen gezeigt haben, sind im Gefüge der Kirche von ihrer Stiftung her die verschiedenen konstitutiven Institutionen (Charisma und Amt, Kirchenvolk und Hierarchie, Bischofs- und Papstamt) in solcher Weise aufeinander bezogen und aneinander gebunden – und zwar von der Stiftungsidee her –, daß keines das andere entbehren, verdrängen oder absorbieren kann, aber auch so, daß keines das bloß aktive und produktive Element ist, während das andere dann das rein passiv-rezeptive Element wäre. Das ist am deutlichsten, wo es um die Zuordnung von Hierarchie und Kirchenvolk geht. Das bedeutet aber, daß die Kirche in ihrer Ganzheit dann heil ist und «richtig funktioniert», wenn beide Teile in ständigem Hören aufeinander und Dialog miteinander das Ihre beitragen.

Allgemeine Normen des Zusammenspiels

Das bislang Gesagte mag weithin sehr prinzipiell und abstrakt klingen – wiewohl dem Referenten zumeist sehr konkrete Verhältnisse und Vorgänge vor Augen standen. So sollen in einem kurzen Schlußteil noch einige Hinweise auf die fälligen Konsequenzen geboten werden.

Nach allem, was im Vorhergehenden gesagt wurde, müssen *bestimmte Modelle im Zusammenspiel* von Amt und Gemeinde ein für allemal *abgetan* sein. Weder der Staat mit seiner Unter-

scheidung von Herrschern und Untertanen, noch die Familie mit derjenigen von Vater und Kindern, noch die Schule, in der es Lehrende und Lernende gibt, können gültige Vorbilder abgeben. Denn sie alle unterstellen eine radikale Unmündigkeit und Passivität, die in der Kirche keinen Platz hat ...

Positiv gilt es, sich wieder einmal – wie schon so oft im Lauf der Kirchengeschichte – auf die normative Kraft der vom ganzen Neuen Testament verkündeten *Brüderlichkeit* zu besinnen. Der oben zitierte Text aus Mt 23 läßt ahnen, daß schon in der Gemeinde, aus der das Matthäusevangelium stammt, diese Brüderlichkeit in eine Krise geraten war. Auf jeden Fall ist die 2000jährige Geschichte der Kirche eine einzige Kette von Zeugnissen, die deutlich machen, *wie rasch und gründlich das Gebot der Brüderlichkeit ausgehöhlt* und ins Phraseologische und Deklamatorische verfremdet wurde – bis dann in der Französischen Revolution die *«Brüderlichkeit» zum Kampfruf gegen das Christentum* wurde, und dies wahrhaftig nicht ohne die Mitschuld der Christen. Heute ist uns aufgegeben, wieder einmal den Versuch zu wagen, die Kraft der von Christus verkündeten und beispielhaft vorgelebten Brüderlichkeit zur Bewältigung der innerkirchlichen Spannungen zu aktivieren. Ob man dabei auch manche Impulse des demokratischen Lebensgefühls unserer Zeit mitaktiviert, ist im Grunde unerheblich. Entscheidend ist, daß die fundamentale Gleichheit aller Getauften und die ihnen durch den Heiligen Geist geschenkte Mündigkeit ungebrochen zum Tragen kommen.

Prof. Dr. Heinrich Bacht, Frankfurt a. M.

PETER HANDKE: DER REINE TOR

Am 6. Dezember 1970 wird *Peter Handke* erst 28 Jahre alt. Kein zeitgenössischer deutscher Schriftsteller hat in so knapper Zeit – sein erster Roman erschien 1966 – einen so spektakulären Erfolg für sich zu buchen vermocht. Er erzielte beispielsweise mit der «Publikumsbeschimpfung» eine höhere Druckauflage als sein arrivierter Kollege *Günter Grass* mit dem Bestseller «Örtlich betäubt». Handkes Bühnenstück «Kaspar» war in der vorletzten Saison der meistgespielte Theatertext eines deutschsprachigen Autors gewesen. Für seinen jüngsten Roman «Die Angst des Tormanns beim Elfmeter» druckte der Verlag im Januar 1970 eine Startauflage von 25 000 Exemplaren. Und die Handke-Bibliographie weist schon über 1500 Titel auf! Der Erfolg ist allerdings nicht nur ein literarisches, sondern wohl ebenso ein psychologisches Phänomen. Kaum ein anderer «Star» ist je von sich selbst und von seinen Managern so geschickt aufgebaut worden wie er.

Die Öffentlichkeit des Schriftstellers

Handke stammt aus einer kleinbürgerlichen Beamtenfamilie in der Kärntner Dreitausend-Seelen-Gemeinde Griffen. Seit 1954 besuchte er das für spätere Priesterberufe vorgesehene Gymnasium in Tanzenberg. Nach fünf Jahren lehnte sich der Zögling gegen die Vaterautorität der geistlichen Internatsleiter auf, wurde entlassen und maturierte in Klagenfurt. Das Jusstudium in Graz betrieb er eher aus Verlegenheit, das heißt eigentlich als Sprungbrett für eine künftige Schriftstellerei. Man habe ihm versichert, erinnert er sich, daß er dann leicht ein großer Dichter werden könne wie etwa *Paul Claudel*. Er gehörte zum literarischen «Forum Stadtpark», zu dessen Mitgliedern auch der junge *Wolfgang Bauer* zählte, der unterdessen mit den Theaterstücken «Magic Afternoon» und «Change» von sich reden machte. Handke publizierte in der Forums-Zeitschrift «Manuskripte» kleinere Prosatexte sowie einige Proben aus dem Roman «Die Hornissen», den er 1965 fertigstellte. Zunächst fand sich kein Verleger dafür, auch Luchterhand winkte ab. Schließlich brachte ihn *Walter Boehlich*, Cheflektor bei Suhrkamp, Anfang 1966 heraus.

Geschickt aufgebaut

Inzwischen war es aber höchste Zeit geworden, irgendeine Propagandaaktion zu starten, wozu sich alsbald eine willkom-

mene Gelegenheit bot. Im April desselben Jahres reiste Handke nach Princeton zur Tagung der Gruppe 47, die seit über zwei Jahrzehnten den deutschen Literaturmarkt kontrollierte. Schläfrig plätscherten die Sitzungen dahin. Da holte Handke am dritten Tag zu einem Angriff gegen die moderne Literatur aus. Mit leiser, stockender Stimme denunzierte er sie als Bilderbuch-Duden und warf ihr Beschreibungsimpotenz vor, deren Sprache völlig öd sei. Der Präsident der Tagung war über diesen Sturm im Wasserglas alles andere als ungehalten, weil er dem Unternehmen doch noch den ersehnten Eklat bescherte. *Erich Kuby* beschrieb im «Spiegel» den Auftritt des Dreißigjährigen: «Dieser Mädchenjunge ... mit seinen zierlich über die Ohren gekämmten Haaren, mit seinem blauen Schirmmützchen ..., seinen engen Höschen, seinem sanften Osterei-Gesicht» (19/1966). Damit war Handkes Image als dasjenige eines milden Jungrevoluzzers im Beatle-Kostüm für die Zukunft festgelegt. Seither war und ist mit dem Namen Peter Handke eine ganz bestimmte optische Vorstellung assoziativ verknüpft. Vier Jahre darnach schildern ihn die «Frankfurter Hefte»: «im Cordanzug, mit blauer Brille und wohlfrisierten Beatle-Haaren, «Twen» oder «Bravo» unter dem Arm ..., zart und dünn ..., scheu und distanziert ..., gleicht einem koketten Mädchen» (4/1970).

Diese Image-fixierte Publicity infolge jenes Zwischenfalls in Princeton war indes kein Zufall gewesen, wie man vielfach anzunehmen geneigt war. Handke hatte sich damals beim «Spiegel» brieflich dafür bedankt. Es ist nicht uninteressant, sich den Wortlaut des Schreibens zu vergegenwärtigen. «Es schien mir eines der erstrebenswertesten Ziele für einen Schriftsteller, im «Spiegel» erwähnt zu werden. Von diesem Wunsch getrieben, habe ich mich auch bei der Tagung der Gruppe 47 zu Wort gemeldet und konnte, noch während ich sprach, zu meiner Freude bemerken, daß Herr Erich Kuby, der Vertreter Ihres Magazins, von meinen Worten Notiz nahm. Jetzt war alles gewonnen. Ich machte noch einige starke Bemerkungen, um ganz sicher zu gehen. Aus dem Bericht des Herrn Kuby über die Tagung entnehme ich nun, daß meine List gewirkt hat. Ich danke Ihnen sehr herzlich und hoffe, daß sich bald wieder Gelegenheit geben wird, über mich in Ihrem Organ zu berichten» (zit. Frankfurter Hefte, 4/1970, Seite 282).

Der Termin für jenen zwar sehr artigen, aber bloß formalen Protest war tatsächlich günstig gewählt. Bereits ein Jahr später, als die Studentenrevolutionen einsetzten, hätte er seinen Reklameeffekt verpaßt. Man riß sich jetzt förmlich um den Erstling des unbekanntenen Autors und war erstaunt, festzustellen, «daß Handke mit exakt den gleichen Waffen kämpft, wie diejenigen Erzähler, bei deren Prosa ihm zu Recht der Kragen platzte» (*Hellmut Karasek*, SZ 25. 6. 1966). Und *Jakov Lind* fragte: «Was ist von einer Literatur ohne Themen und was von einer Sprache zu halten, die es fertigbringt, gleichzeitig wortreich und nichtssagend zu sein?» (*Der Spiegel*, 29/1966). Angesichts solcher und ähnlicher Reaktionen war es dem Cheflektor Boehlich bei der ganzen Sache nicht mehr geheuer und er riet Handke, der mittlerweile sein Jusstudium an den Nagel gehängt hatte, ein Theaterstück zu schreiben, womit, wie er ihm zu bedenken gab, häufig auch mehr Geld zu verdienen sei. Also verfaßte Handke die «Publikumsbeschimpfung». Monatelang zeigte sich keine Bühne bereit, das Risiko einer Aufführung einzugehen. Da entschloß sich *Karlheinz Braun*, der damalige Leiter von Suhrkamps Theaterabteilung, das Stück auf eigene Rechnung herauszubringen. Die Premiere in Frankfurt am 8. Juni 1966 war eine Publikumssensation ersten Ranges, die sich auf anderen Bühnen rasch wiederholte. Doch nicht genug damit: nach insgesamt über 600 Aufführungen hat der Autor am 1. August 1969 das Stück für die Bühne gesperrt und damit alle bösen Zungen Lügen gestraft, die ihn kommerzieller Hintergedanken beschuldigten.

Im Sog der Kulturindustrie

Trotzdem ist Handke nach kurzer Zeit in den fast zwanghaften Sog der Kulturindustrie geraten. Seine produktive Leistung auf allen Gebieten – Romane, Lyrik, kritische Aufsätze, Sprechstücke, Hörspiele, TV-Sendungen usw., sogar eine Art von Gesamtausgabe in der illustren Reihe der «Bücher der Neunzehn» liegt bereits vor – hat beängstigende Ausmaße angenommen. Der Erfolg hat seine eigenen unerbittlichen Gesetzmäßigkeiten. Handke und seine Manager haben sofort bemerkt, daß der äußeren Pose und der künstlerischen Praxis der Beatles, Hippies und Popartisten eine eigentümlich suggestive Kraft, besonders auf die Jugend, innewohnt. Schon vor dreieinhalb Jahren verkündete Handke: «Ich wollte die Wirkung des Beat ... anderen mitteilen, indem ich mit Wörtern und Sätzen eine strukturell ähnliche Wirkung erzeugte» (*Theater heute*, 2/1967). In Seminaren und Happenings, vor Mikrofonen und auf Fernsehschirmen wird Handke nicht müde, seine Werke durch Diskussionen, Lesungen, Interviews mit dem Nimbus seiner solcherart profilierten Persönlichkeit zu durchsetzen. Kein Zweifel, daß die öffentlichen Auftritte den Marktwert seiner Bücher erheblich gesteigert haben. Denn in der Epoche der Massenmedien ist die Publikation der Person des Autors mindestens ebenso wichtig wie diejenige seiner Werke. Sogar die Comic-strips haben sich ihrer bemächtigt (*Der Spiegel*, 22/1970).

Wie sollte Suhrkamp nicht auf dieselbe Karte setzen? Der Waschzettel des Verlags stellt den Autor in Popmanier vor. Da werden 23 aus dem Zusammenhang herausgelöste Zitate, abwechselnd blau und grün gedruckt, wiedergegeben. Das sieht dann so aus: «Jemand schreit das Telefon an – Wie das Schild GÖSSER BIER im Horrorfilm – Das Wurstblatt hängt aus der Semmel – Eine Prozession von Betrunknen erstickt im Waschtrog – Und der ganze Rücksitz voll Milch usw.»

Immerhin verbittet sich Handke bescheiden derlei Fixierungen und beteuert: «Das Image des Peter Handke ist in der Tat ein fragwürdiges, das ist richtig. Der Autor selber, wenn er es ab und zu noch immer reproduziert sieht, findet es lächerlich» (*Konkret*, 13/1969). Es wäre freilich voreilig, wenn man diese Haltung des «Noli me tangere» mit Schlagwörtern wie Frivolität, Narzißmus, Naivität oder Zynismus abtun möchte. Handke achtet sorgfältig darauf, sich auf keine bestimmte

ästhetische oder gar moralische Position einzulassen. Der kämpferische Prophet bietet manche Angriffsflächen, der reine Tor entzieht sich der Kritik. Welche Antwort gibt Handkes schriftstellerisches Werk auf diese Alternative?

Wort ohne Wirklichkeit

Bis jetzt hat Peter Handke drei Romane geschrieben: «Die Hornissen» 1966, «Der Hausierer» 1967 und «Die Angst des Tormanns beim Elfmeter» 1970. «Die Hornissen» zeigen den Schriftsteller bereits mitten auf dem Weg dazu hin, den Protest von Princeton im voraus zu exemplifizieren. Ihm genügen die jeweils bekannten Möglichkeiten, die Welt darzustellen, nicht mehr, weil jede Möglichkeit nur einmal gilt und jede Wiederholung nichts Neues beibringt, sondern zur Schablone erstarrt. Vor allem beklagt er «eine solche Manier des Realismus» in der deutschen Gegenwartsliteratur (Prosa, Gedichte ..., 264), fordert daher die Zerstörung jeder künstlerischen Illusion und namentlich der epischen Fiktion, «Ich kann in der Literatur keine Geschichte mehr vertragen» (ebd. 267).

Die Hornissen

Die «Hornissen» handeln von zwei Brüdern, von denen später der eine, als er nach dem abgängigen anderen sucht, erblindet. Der Mann hatte vor Jahren ein Buch gelesen, oder vielleicht auch nicht, sondern es war ihm nur davon erzählt worden. Aus den nebelhaften Fragmenten, an die er sich zu erinnern glaubt – Bilder, Worte, Gedanken, Satzketten – imaginiert er sich eine Geschichte zusammen, derart, daß unklar bleibt, ob das Geschehen im «neuen» Roman den Helden des «alten» betrifft oder ihn selbst. «Jedoch hat seine Erinnerung keine Beweiskraft; was er ausgedacht hat, braucht nicht wahr zu sein in dem Sinn, daß es mit den Vorgängen im Buch glaubwürdig übereinstimmt; es braucht nur möglich und vorstellbar zu sein, dadurch, daß es an sich glaubwürdig ist; eine falsche unnatürliche Aussage würde von der Erfahrung ab- und zurückgewiesen» (*Die Hornissen*, 150).

Handke interessiert sich nicht darum, die Wirklichkeit zu zeigen oder gar zu bewältigen. «Das Erforschen und Bewältigen der Wirklichkeit (ich weiß gar nicht, was das ist) überlasse ich den Wissenschaften» (Prosa, Gedichte ..., 269). Es geht somit keineswegs um die Genauigkeit der Daten, welche die Dinge stumpf beim Namen nennt, sondern um die Genauigkeit der subjektiven Reflexe und Reflexionen auf diese Daten, um die Reaktion auf die Realität, um sprachliche Sensibilität. Deshalb ist es in diesem Roman und gleicherweise in den folgenden fast unmöglich, eine Inhaltsangabe oder Näherzählung zu liefern. Die Methode des Geschichtenerzählens ist für Handke nur anwendbar als bewußte Verneinung ihrer selbst. Daher Handkes Polemik gegen *Marcel Reich-Ranicki*, der die Qualität von Literatur an deren Wirklichkeitsgehalt mißt. Daher auch seine Ablehnung der *littérature engagée*, wie sie *Jean Paul Sartre* postuliert hatte. Denn «das Engagement ist materiell bestimmt, die Literatur hingegen formal» (ebd. 281). Der Inhalt, das Was der Kunst, ist unwichtig, auf die Form, auf das Wie allein kommt alles an, so sehr, daß ein x-beliebiger Inhalt zum Anlaß für «Form» werden kann.

Nun ist das Thema der «Hornissen», soweit man hier von einem solchen reden darf, so gestellt, daß die Entstehung des Romans, der Vorgang des Schreibens, die Methode des erinnernden Erzählens selbst thematisch wird, also die Entstehung einer reinen Form. Handke kommt in theoretischen Erörterungen am Ende des Buches ausdrücklich darauf zu sprechen.

In der Praxis sieht das zum Beispiel folgendermaßen aus: Er erwähnt Geräusche, aber ohne zu sagen, welche: «Geräusche unter dem Dach, deren ich gewahr wurde, die nahm ich wahr. Ich nahm Geräusche und Laute in der Küche wahr. Geräusche und Laute im Hof und im Stall, deren ich gewahr wurde, die nahm ich wahr. Etwas in der Küche, das sprach: das nahm ich wahr; ein anderes unter dem Dach in der Kammer, das ging, das nahm ich wahr ... Etwas hatte etwas anderes wahrgenommen» (*Die Hornissen*, 55f.). An einer anderen Stelle hingegen macht er eine schier

endlose Wortschatzübung über die Namen von Geräuschen, ohne jedoch diesmal zu sagen, was es damit auf sich hätte (ebd. 28f.). Als ob sich die Sprache selbständig gemacht hätte und, von der Realität abgehoben, ihr Eigenleben zu führen begänne. – Oder anders: Handke versucht die Bestimmtheit der realistischen Erzählweise dadurch zu verunsichern, daß er auf zweieinhalb Seiten 31mal die Formeln «hab ich gesagt» und «hast du gesagt» unvermittelt einschleibt (ebd. 76–78). Der Leser kann nicht entscheiden, ob der Erzähler hier Wirkliches meint oder vom bloßen Hörensagen berichtet.

Für Handke hat die Literatur nichts mehr mit der objektiven Realität zu tun, sondern mit der Sprache selbst. Solipsismus des Wortes. «Es ist etwas in der Beschreibung vergessen worden. Nein. Es ist mit Absicht nicht erwähnt worden. Nein, es ist vergessen worden. Nein. Ich weiß nicht, wovon» (ebd. 53).

Ist Handkes Sprache in bezug auf die Außenwelt gleichsam blind, dann sind die auftretenden Personen seltsam stumm. So hat er es darauf abgesehen, den Inhalt von Gesprächen möglichst auszuspären.

«Ein Radfahrer überholte uns schwirrend und grüßte; wir hemmten die Schritte und grüßten zurück. Mein Vater rief ihm nach, was ihm entsprach. Ja, das sei wahr, rief der Radfahrer, indes er sich entfernte, über die Schulter, das gleiche sei ihm auf der Hinfahrt schon eingefallen. Wir beschleunigten wieder die Schritte; ich fragte, wer der Fahrer gewesen, und, wie es üblich war, nannte mein Vater seinen Beruf. Wir schritten in heillosen Eile dahin. Vor dem Eingang des Ortes schlossen sich andere an; nachdem sie begrüßt hatten, und nachdem auch wir sie begrüßt hatten, stimmten sie überein und sagten, was ihren Gedanken entsprach. Ja, das sei wahr, bestärkte ihre Ansicht mein Vater, er könne, was sie gesagt, nur bestätigen» (ebd. 57f.).

Solche und ähnliche nichts-sagende Dialoge bilden bei Handke die Regel. Sie verhindern, daß man hinter der Rede die Redenden erkennt. Letztere verharren in schemenhafter Gestaltlosigkeit wie die Seelen der Abgeschiedenen in Homers und Vergils Unterwelt. Die Selbständigkeit der Sprache gegenüber der Wirklichkeit bringt es mit sich, daß der Zusammenhang der Dinge, der Sinn der Ereignisse vom Leser kaum mehr überblickt werden können.

Genauso ergeht es den zwischenmenschlichen Beziehungen infolge der frustrierten Gespräche. Man bemerkt nirgends menschliche Regungen oder Leidenschaften, wie Eifersucht oder Haß, Treue oder Mut. Zumal jede Form von Liebe, von Erotik und Sexualität ganz zu schweigen, ist in allen Schriften Handkes abwesend. Die zwei, drei Ausnahmen sind perverse, obszöne Anspielungen und wirken wie schnell wieder verdrängte Fehlritte. Michael Springer findet die psychologischen Wurzeln von Handkes beinahe feindseligem Puritanismus in dessen Neigung zu Scham, Ekel und Sadismus, welche er auf die Glaubens- und Autoritätskrise des pubertären Internatschülers zurückführt (Neues Forum, Mitte April 1970).

Dennoch verfügt Handke über eine sprachliche Ausdruckskraft von außerordentlichem Rang, die in ihrer dinghaften Plastizität an Kleist, Kafka, Robbe-Grillet, ja sogar zuweilen an Stifter gemahnt, welche Handke als seine Lehrmeister ver-

ehrt. Just der Kontrast zwischen Wortgewalt und Welt-Fremdheit macht den eigenartigen Reiz dieser Prosa aus. Sie zeichnet sich durch eine unbewegliche, statuarische, eingefrorene Distanziertheit aus. Aber merkwürdig: Wer Handkes Heimat Griffen kennt, vermag aus der Wortwahl und aus der Sprachmelodie der «Hornissen» den bäuerlichen Lebensraum und den schwermütigen Charakter der Bewohner in einer Weise wahrzunehmen, wie ein Blinder den Ort wiedererkennt, wo er einmal gewesen ist.

Der Hausierer

Nun gilt das Gesagte auf weite Strecken auch von Handkes zweitem Roman «Der Hausierer». Nach den klassischen Spielregeln des Kriminalromans zeigt der Autor die scheinbare Ordnung vor dem Mord, die durch den Mord ausgelöste Unordnung, ferner die Befragung, die Verfolgung, die Entlarvung und endlich die Wiederkehr der Ordnung, welche mit dem einzigen Satz des Schlußkapitels umschrieben wird: «Die Kinder spielen schon den Mord.» Die Entstehung des Erzählvorgangs wird diesmal so demonstriert, daß jedem Kapitel eine Abhandlung vorausgeht, worin die jeweiligen Kompositionsprinzipien des Genres erörtert werden. Die Vermeidung der epischen Fiktion, das heißt der Vorstellbarkeit der erzählten Ereignisse, mutet in diesem Fall um so pikanter an, als eine Kriminalgeschichte ja besonders darauf angewiesen wäre, in welcher der unbefangene Leser über die Zusammenhänge des Verbrechens aufgeklärt zu werden erwartet. Gleich eingangs betont der Autor, die Mordgeschichte sei die Fortsetzung einer nichtvorhandenen Geschichte und bestehe in einem solchen «Versteckspiel der Sätze», daß selbst dem erfahrensten Amateurdetektiv das Verhältnis der Dinge und Menschen zueinander «unbekannt und rätselhaft bleiben muß» (Der Hausierer, 8).

Im Vergleich zum ersten Roman bevorzugt Handke hier eine schlichtere Syntax, vornehmlich die Parataxe, nämlich knappe Sätze, die meist unverbunden nebeneinander stehen. «Die Straße ist vor kurzem gespritzt worden. Zu seiner Überraschung sieht er die eigenen Knie vor sich. Die Fenster blinken. Ungläubig schüttelt er den Kopf. Nur ein Schuh glänzt, der andere ist noch staubig. Die Gedanken fallen über ihn her. Ein Nagel hat sich beim Einschlagen verbogen!» usw. (Der Hausierer, 13). Man sieht sogleich, daß die Satzmontage auf dem Waschlappen des Suhrkamp-Verlags diesen kaleidoskopartigen Stil überspitzt wiedergibt: Sprachelemente, kurze Hauptsätze werden einfach addiert wie die zahllosen Einstellungen von Filmaufnahmen, die dann später zu einer «richtigen Filmgeschichte» zusammengeschnitten werden.

Doch Handke will ja eben die Illusion einer Geschichte umgehen und die einzelnen Elemente um der größeren Wahrhaftigkeit willen so belassen wie sie sind. Auf diese Weise wird die Künstlichkeit des Kunstwerks deutlich herausgehoben, welche die Identifikation des Lesers mit dem Dargestellten immer wieder erschwert. Handke ist ein enorm fleißiger Kinobesucher und hat auch mehrere Aufsätze über das Thema Film geschrieben. Der Einfluß dieses Hobbys auf seine Erzählweise ist offenkundig, obgleich in einer ganz anderen Art, als es beispielsweise bei Alfred Döblins «Berlin Alexanderplatz» der Fall gewesen war. So weist «Flesh», der erste Film des New Yorker Undergrounds, eine Produktion des amerikanischen Pop-Idols Andy Warhol, eine Bild- und Schnitttechnik auf, welche der Sprachtechnik Handkes nahe verwandt ist. Das kommt sicher nicht von ungefähr. Scheinbar kunstlose, längere und kürzere Aufnahmen aus dem Tagesablauf eines Strichjungen folgen einander so, daß die Zäsuren zwischen ihnen durch Schwarzkader und Knackgeräusche herausspringen. Der Zuschauer ist zunächst irritiert und empfindet das Bedürfnis, die Stakkato-Passagen mit Schere und Kleister zu einer nahtlosen Kontinuität zusammenzuflicken. Bei Handke

Bibliographische Hinweise

- Peter Handke, Begrüßung des Aufsichtsrats. Prosatexte, Residenz-Verlag, Salzburg 1967.
Ders., Die Hornissen, rororo-Taschenbuchausgabe, Hamburg 1968.
Ders., Der Hausierer, 1968, wie alle folgenden im Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/Main.
Ders., Publikumsbeschimpfung und andere Sprechstücke, 1969.
Ders., Kaspar, 1969.
Ders., Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt, 1969.
Ders., Die Angst des Tormanns beim Elfmeter, 1970.
Ders., Prosa Gedichte Theaterstücke Hörspiele Aufsätze, 1970.

ergeht es dem Leser oft nicht anders. Handke zwingt ihn, die Machart, das artifizielle Gemacht-sein von Literatur zur Kenntnis zu nehmen, so daß es ihm unmöglich wird, sich ihrer als eines bloßen Vehikels zur Illusion zu bedienen. *Paul Morrissey*, der Regisseur von «Flesh», sagte: «Erfindung (fiction) ist tot.» Und Warhol: «Ich hab' keine Ahnung, wo das Künst-

liche anfängt oder aufhört. Das Künstliche fasziniert mich, das Leuchtende und Glänzende ... Aber am Ende ist ja alles irgendwie künstlich» (zit. Die Weltwoche, 34/1970). Dem würde Handke ohne Abstriche beipflichten.

(Schluß folgt)

Dr. Georg Bürke, Wien

Laien als Theologen — ein anonymes Potential?

In den vergangenen zwanzig Jahren haben sich Laien als Theologen vor allem in Deutschland, aber auch in Holland, in den USA und Österreich in größerer Zahl durchgesetzt. — Die ersten Anfänge dieser Entwicklung bahnten sich kurz nach dem Ersten Weltkrieg im westfälischen Münster an, als neben den Priestertheologen plötzlich auch einige wenige Damen in den theologischen Vorlesungen erschienen. — Der eigentliche Trend setzte jedoch erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Heutzutage studieren an den bundesdeutschen Universitäten über 3000 Studentinnen und Studenten Theologie als Haupt- oder Nebenfach ohne Absicht, Priester zu werden. Die Zahl der schon im Beruf Stehenden (die meisten als Religionslehrer an Realschulen und Gymnasien) dürfte ziemlich höher sein; in Österreich sind es nach den Erhebungen von Kathpress ca. 550 studierende Laientheologen. In der Schweiz beginnt eine analoge Entwicklung dadurch, daß ehemalige Priesteramtskandidaten bereit sind, als Laien in kirchliche Aufgabenbereiche einzusteigen. Seit kurzer Zeit studieren an der Theologischen Fakultät in Luzern auch Theologinnen.

Der Laie als Theologe ist somit als Faktum schon etabliert, vor allem in Deutschland. Das bedeutet nun keinesfalls, daß damit auch schon seine Situation in der Gesellschaft, seine Stellung in der Kirche und sein eigenes Verständnis von seiner Rolle und seinen Möglichkeiten geklärt wären. Im Gegenteil, zwischen der faktischen Existenz von Laientheologen und deren Anonymität in der Struktur und Pastoral der Kirche und im Bewußtsein des «Kirchenvolkes» liegt eine tiefe Spannung, die noch manche Klärung und Differenzierung abverlangt wird, vor allem aber einen Mentalitätswandel und dementsprechend auch neue Konzeptionen und Formen der kirchlichen Gesamtpastoral.

Ringens um ein Berufsbild

Die Frage ist allerdings die, aus welchen Gründen und wohin genauer der Exodus der Laientheologen aus dieser bewußtseinsmäßigen und strukturellen Anonymität zu erfolgen hat.

▷ Die bisherige Geschichte zeigt in eindeutiger Weise, daß er eine Art «Lückenbüßer-Funktion» übernehmen mußte. In dem Maße, als sich der Priesterangel im Religionsunterricht an den höheren Schulen der BRD bemerkbar machte, wurden Laien als Religionslehrer zugelassen, zuerst nur in den unteren Klassen, später auf allen Stufen. Bis heute ist der Status des Lehrers an höheren Schulen (Kombination von Religion mit einem anderen Fach) die fast einzige und wirtschaftlich sicherste Berufsmöglichkeit für Laientheologen geblieben.

▷ Inzwischen ist der Priesterangel auch in anderen Bereichen der Seelsorge im engeren und weiteren Sinn des Wortes bedrückend und alarmierend geworden. Unter diesem Sachzwang öffnen sich für die Laientheologen die Chancen zu außerschulischen Aufgaben und Berufen.

▷ Zudem erfordern die Spezialisierung in allen Bereichen, die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften und das erwachende Bewußtsein für die Fragen und Probleme der eigenen und der fremden Umwelt (vor allem durch die Kommunikationsmedien bewirkt) eine viel differenziertere Berücksichtigung der Interessen, Bedürfnisse und der Voraussetzungen bei jenen Menschen, die die Kirche in ihrer Verkündigung und pastoralen Arbeit zu erreichen versucht. Das bedingt eine spezifischere Personalauswahl und eine vielseitigere Ausbildung auch für kirchliche Aufgaben und Dienstleistungen, denen die Rolle des «all-round»-Geistlichen in keiner

Weise mehr genügen kann. Hinzu kommen die Glaubens- und Strukturkrisen, die auf eine Interpretation der Offenbarung im Verständnishorizont der heutigen Zeit hindrängen und dementsprechend auch auf dynamischere, dialogische und demokratische Formen des kirchlichen Lebens hinzielen.

Unter dem Druck dieser Neuorientierung und der Besinnung auf die tragenden Grundlagen christlicher Existenzweise und der «politischen» Valenz christlichen Engagements hat sich unter den Laientheologen selbst das Bewußtsein über Sendung und Auftrag der Kirche in der heutigen Welt und im Gefolge davon auch das eigene Selbstverständnis gewandelt. Dieser Wandel hängt innerlich zusammen mit der allgemeinen Neu-besinnung der Rolle und Funktion der Laien in der Kirche.

▷ Die Laientheologen empfinden sich mitverantwortlich für die derzeitige Gestalt der Kirche und ihre Dienste an den Menschen, aber letztlich nicht aufgrund einer sendenden Bevollmächtigung durch die amtliche Kirche, sondern primär aufgrund ihrer Entscheidung zum Christsein und aufgrund sachlicher Kompetenz.

▷ Gerade die Laientheologen sind durch ihre theologische Ausbildung und Information über das Geschehen innerhalb der Kirche, aber auch durch die Verpolitisierung der Öffentlichkeit, durch das Vorherrschen von soziologischen und psychologischen Denkmodellen usw. geeignet, kritisch zu beobachten, eigene Vorstellungen zu entwickeln und diese zu begründen und zu formulieren und auch entsprechend beweglich zu taktieren.

Aus diesen äußeren und «inneren» Gründen setzt in der Geschichte der Laientheologen eine zweite Phase ein, die nach außen dadurch gekennzeichnet ist, daß sie in zunehmendem Maße auch in außerschulische theologische (an den Universitäten, Akademien, Bildungsstätten usw.) und kirchliche Berufsgenres einsteigen, so z.B. als Pastoralassistenten in großen Pfarreien mit Schwerpunkten auf Gemeindekatechese, Religionsunterricht an Schulen, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und in der Bildungsarbeit auf Dekanats- bzw. Bezirksebene (als Bezirksreferenten); aber auch auf dem diakonalen bzw. sozial-karitativen Sektor werden Kräfte mit zusätzlicher theologischer Qualifikation notwendig. — Im «profanen» Bereich, z. B. im Pressewesen und bei Rundfunk und Fernsehen, war man nicht so zögernd in der Anstellung von Laientheologen, auch wenn die konkreten Berufschancen dort verständlicherweise gering sind.

Aber noch bestehen große Hemmnisse und Schwierigkeiten für die weitere Entwicklung. Man sieht eine größere Verwendungsmöglichkeit für Laientheologen in der Zukunft, man ist aber weder bewußtseinsmäßig (theologisch, mentalitätsbedingt) noch organisatorisch bzw. strukturell auf das Novum vorbereitet. — Es fehlt eine klare Sicht bezüglich des Wesens des kirchlichen Amtes; man sucht nach neuen Seelsorgs-Methoden und neuen Organisations-Konzepten, die sowohl die amtliche als auch die charismatische Dimension in der Kirche zueinander hin dynamisieren; es fehlen noch brauchbare Namen für neue und zeitgemäße Funktionen und Dienste der Kirche, die allerdings eine Entflechtung der bis dahin im Priester bzw. Bischof kumulierten Ämter bedingen. Der Mangel an eindeutig umrissenen Berufsbildern mit klar abgegrenzten Kompetenzen und Arbeitsbereichen sowie an einer zuverlässigen Regelung von Angebot und Nachfrage auf dem «Arbeitsmarkt» der Kirche erschweren eine Berufsentscheidung und Motivation in dieser Richtung. — Man muß auch nüchtern zugeben: die

langwierige Zurückhaltung und der Argwohn der amtlichen Kirche haben den Laientheologen gegenüber der Institution Kirche nicht unerheblich verfremdet! Von daher sind bei ihm auch manche erlebnisreaktiven «Abneigungen» gegen die Amtskirche zu erklären. Er empfindet sich z. T. immer noch an den Rand der kirchlichen Öffentlichkeit und Entscheidungsgremien gespielt und definiert sich auch entsprechend von der einseitigen – jedoch zusehends selbstbewußter werdenden – Defensive her.

In dieser Situation ist um der Aufgabe und Sendung der Kirche willen ein partnerschaftliches Einvernehmen zwischen den amtlichen Stellen der Kirche und den Laientheologen unbedingt notwendig. *Seine faktische Existenz muß zu einer bewußtseinsmäßigen und kirchenstrukturellen Existenz werden.* Dies setzt allerdings einen längeren Prozeß des Abbaues hinderlicher und einseitiger Frontstellungen und Vorurteile voraus, ebenso den Mut zum Experiment und auf «beiden Seiten» bei allen kritischen Vorbehalten in Sachfragen eine solidarische Haltung in der Sache des Evangeliums selbst. Man müßte sich beiderseits mehr aufeinander einlassen.

Mut zum pastoralen Experiment

Daß diese Entwicklung in ihrer zweiten Phase eine stetige und ruhige Progression sein wird, kann wohl kaum jemand erwarten. Sie wird nicht ohne Krisen voranschreiten und nicht ohne Auseinandersetzungen auch in harter Währung und vermutlich auch in der ganzen Spannungsbreite zwischen theologischem «Proletariat» und theologiewissenschaftlicher Elite.

▷ Durch die heutige Herausforderung, die der Theologie durch die moderne Entwicklung von Technik und den Ergebnissen der Wissenschaften widerfährt, und durch den geistigen Umbruch, durch den Glauben und Kirche hindurchgehen müssen, ist die Theologie selbst als in relationaler Distanz zu Glauben und Kirche reflektierte Theorie hart beanspruchende Arbeit geworden, die vor allem auch von ihren existentiellen und verpflichtenden Voraussetzungen her persönliche «Belastung» implizieren kann. Es ist kaum möglich, in einem Studium von 3 oder 4 Jahren (wie es z. B. bei den zukünftigen Realschullehrern der Fall ist), wobei zudem ein zweites Fach verkraftet werden muß, die Problematik von Theologie und Kirche umfassend und im Zusammenhang mit anderen Problemkreisen und Fragehorizonten zu «studieren». Die diesbezüglichen Studiengänge sind ja auch verkürzte Ausgaben des ursprünglich für den Priester vorgesehenen Theologiestudiums.

▷ Von daher bleibt es ohne Zweifel eine nüchtern zu registrierende Gefahr, daß manche Laientheologen den Problemen und Fragestellungen

nicht gewachsen sind, vor allem, wenn sie von anderen Fächern her (Naturwissenschaften, Soziologie, Psychologie usw.) für solche Fragen sensibilisiert worden sind. Die Reaktion kann die sein, daß man vorzeitig in starrem Dogmatismus resigniert oder die Flucht nach vorne unternimmt. Man akzeptiert dann leicht unkritisch jene Ergebnisse, die auf den ersten Blick mehr Rationalität für sich beanspruchen können. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit neuen Fragen und Problemen fehlen dann die formale Beweglichkeit und der kritisch fundierte Standpunkt (auf beides müßten Studienreformen das Augenmerk richten). Durch diese Situation wird die Fort- und Weiterbildung erst recht ein unumgängliches Postulat.

▷ Überdies ist auch festzustellen, daß zurzeit das Interesse an jenen Disziplinen und Wissenschaftszweigen größer ist, die mehr die formalen Fähigkeiten der Vermittlung (z. B. Pädagogik, Pastoraltheologie) berücksichtigen als jene, die eine inhaltliche Auseinandersetzung herausfordern, wie z. B. Systematische Theologie, Moraltheologie usw. Um es etwas schlagworthaft auszudrücken: das *Wie* wird vordergründig mehr betont als das *Was*.

▷ Eine eigene «soziologische» Gruppe innerhalb der Laientheologen bilden die ehemaligen Priesteramtskandidaten. Im Wintersemester 1969/70 waren in Münster 40,91% der männlichen Laientheologen ehemalige Priesteramtskandidaten (73,18% gaben an, ursprünglich daran gedacht zu haben, Priester zu werden). – Die Mehrzahl von ihnen bleibt aus echtem Interesse an der Sache beim Theologiestudium. Manche jedoch geraten bezüglich ihrer früheren ausgeprägten und durch die Erziehung vielleicht forcierten «Kirchlichkeit» in die Krise und können den Schritt aus dem Seminar oft nur auf Umwegen verkraften, indem sie diesen Schritt durch eine Anti-Reaktion (z. B. eine eigene Version des «Anti-Klerikalismus») rationalisieren. Bei wenigen bleibt es jedoch bei einer Dauer-Protesthaltung. Die erste Frage ist gerade auch im Hinblick auf diese Gruppe, ob nicht relativ viele von ihnen für eine pastorale Aufgabe zu gewinnen wären, wenn sich die Möglichkeiten böten.

Aus all diesen Überlegungen, die die Vielschichtigkeit der ganzen Laientheologen-Frage nur oberflächlich berühren können,¹ ergeben sich sowohl für die amtliche Kirche wie auch für die Laientheologen entscheidende Konsequenzen.

Es müßten die Seelsorgsstrukturen und die Verwaltung einer Pfarrei und dergl. auch den neuen Einsichten und dem gewandelten Selbstverständnis von Kirche und Laie (bzw. Laientheologen) entsprechend angepaßt werden. Erst über diesen konkreten Weg des Experiments und der Praxis kann es den Laientheologen gelingen, ihren Ort in der Gesamtpastoral der Kirche zu finden und ihn auch theologisch zu bestimmen.

Aus diesen sporadischen Ausführungen wird klar, daß es unter den Laientheologen viele gibt, bei denen engagierte Bereitschaft zu einem kirchlichen Beruf im engeren Sinn vorhanden ist, daß sich aber auch viele abwartend und zum Teil skeptisch verhalten. *Dieser realen Bereitschaft müßten auf seiten der amtlichen Kirche wohlgedachte, prospektive und zuversichtliche Schritte und Mut zum pastoralen Experiment korrespondieren.* Die diesbezügliche Initiative liegt primär bei den Verantwortlichen in der Kirche. Sie dürfen sich den bisherigen Argwohn und die ermüdende Verzögerung im Aufgreifen dieser Impulse und in der Entwicklung adäquater Formen für den Dienst der Kirche an den Menschen und an der Gesellschaft von heute nicht mehr leisten. Das Phänomen Laientheologe, in sich ambivalent wie alle anderen, kann für die Kirche zum Charisma und damit zu einem vitalisierenden Faktor werden, wenn sowohl Amtskirche wie Laientheologen den Weg zueinander finden und auf sauberen Analysen aufbauend mutige und vorwärtsweisende Modelle und Konzeptionen planen und in die Tat umsetzen. – Zwar müssen die Laientheologen letztlich selber definieren und durch die Tat erweisen, wer sie sind. Aber es hängt zu einem erheblichen Teil entscheidend von den Bischöfen und den in der Kirche offiziell Verantwortlichen ab, daß diese Chance für die Kirche keine verpaßte Chance wird. – Es muß bald und mutig etwas geschehen.

Dr. L. Karrer, Münster/W.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raimund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290
(Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk (Orientierung) 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 (Orientierung) C. E. Suisse No 020/081.736 – Italien: Da Libreria Editrice della Pont. Università Gregoriana den Abonnentenzahlungsdienst aufgegeben hat; Zahlungen direkt auf unser Postscheckkonto Zürich 80-27842 erbeten.

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bFr. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US \$ 5.—
Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.— / DM 11.— / öS 70.—
Gönnerabonnement: sFr. 25.—
Einzelsexemplar: sFr./DM 1,50 / öS 9.—

¹ Eine differenzierte und umfassende Darstellung der ganzen Frage durch den Autor erscheint im Herbst unter dem Titel: *Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer.* Verlag Herder (Wien).