



Wir kommentieren

die Wahl von Patriarch Pimen: Obwohl der Kandidat feststand, langwierige Vorbereitung der Wahl – Einheitskandidat nach bewährtem Muster – Staatsstreu wie unter den Zaren – War aber Pimen nicht in einem Straflager? – Blitzkarriere unter Chruschtschow – Werkzeug der Kommunisten für eine fragwürdige Änderung – Überlistet? – Administrator, aber kein Diplomat – Einzigartige Stellung des russischen Patriarchen.

Reaktionen auf das Grundgesetz: Theologen und Kirchenrechtler äußern ihre Bedenken – Das Grundgesetz ein Hindernis für die Ökumene – Das Gegenteil von Aggiornamento – Weiterer Rückschritt gegenüber dem heutigen Rechtsbewußtsein – Appell an alle Instanzen der Kirche – Überlegungen der Priestergruppen – Die Sprache des elfenbeinernen Turms – Priesteramt ohne eigene Verantwortung – Aufruf

der theologischen Gesellschaft Italiens – Die Lex ist nicht opportun und nicht verbesserungsfähig.

Dritte Welt

Der Appell von Nyerere an die Kirche (2): Einwirkung der Kirche auf die soziale Gerechtigkeit – Menschen werden durch ihre Lebensverhältnisse geformt – Das richtige Milieu schaffen – Mit dem Volk und nicht nur für das Volk – Weiterhin kirchliche Schulen und Spitäler? – Wo geben die katholischen Länder ein Vorbild? – Eine gute Sache von einem Kommunisten vertreten wird dadurch nicht schlecht – Das Neue wagen und Verfolgung riskieren.

Wir stellen vor

Marcel Légants Glaubensweg: Ein Mathematiker und Bauer als Theologe – Wahrheit, Frucht der Wahrhaftigkeit – Durch Selbstfindung zur Entdeckung des andern – Der einmalige Erfahrungsweg der Jünger Jesu – Würde der neue Wein in alte Schläuche gegossen? – Tradition als vielfältiger Lebensprozeß – Ehe und Vaterschaft

als Glaubensweg – Religion zwischen Gehorsam und Anruf – Konformismus oder radikale persönliche Echtheit – Das Christentum am Scheideweg.

Dokument

Römischer Entwurf zum «tieferen Verständnis» des Seelsorgerates: Das Konzil sagt: Die Laien haben bisweilen die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären – Der Entwurf: Die Laien haben nicht das Recht und auch nicht die Pflicht, der Hierarchie beratend zur Seite zu stehen – Das Konzil: Die Hirten sollen die Wünsche der Laien aufmerksam in Erwägung ziehen – Der Entwurf: Die Wünsche des Seelsorgerates sind nicht einmal eine moralische Verpflichtung für den Bischof – Wenn der Bischof stirbt, sollen auch die Seelsorgeräte «sterben» – Der Seelsorgerat hat also weniger Eigenstand und Eigenverantwortung als nach dem Konzil der Laie – Der Bischof allein begründet und repräsentiert jegliche Einheit der Diözese.

Patriarch von Moskau und ganz Rußland

Seit dem 2. Juni 1971 hat die Russische Orthodoxe Kirche nach einer Sedisvakanz von beinahe 14 Monaten wieder einen Patriarchen. Wie ein Sprecher des Moskauer Patriarchats bekanntgab, wurde der 61jährige *Metropolit Pimen* (Iswekow) von Krutizy und Kolomna von dem in Sagorsk versammelten Landeskonzil einstimmig zum neuen Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche erkoren. Für Kenner der kirchlichen Szene in der Sowjetunion stellte diese Tatsache allerdings keine Überraschung dar. Nachdem der Vorsteher des kirchlichen Außenamtes, Metropolit Nikodim – an sich ein aussichtsreicher Anwärter auf den Patriarchenstuhl von Moskau –, seine Absicht kundgetan hatte, daß er für das Patriarchenamt nicht kandidieren würde, stand spätestens seit Oktober 1970 sowohl die Person des neuen Patriarchen als auch die Einstimmigkeit seiner Erwählung fest.*

Einstimmigkeit

Gerade dieses Faktum wirft allerdings einige Fragen auf. Die entscheidendste dürfte wohl sein, weshalb unter diesen Umständen die Patriarchenwahl so lange hinausgezögert wurde. (Nach dem 25. Kanon des IV. Oekumenischen Konzils muß die Wahl innerhalb von drei Monaten nach Ableben des Vorgängers stattfinden. Patriarch Alexi aber starb bekanntlich am 17. April 1970.)

Es waren zweifellos umfangreiche Vorbereitungen erforderlich.

* So konnte am 1. November 1970 R. Hotz in Radio Vaticana bereits ankündigen: Moskauer Patriarchenwahl, nur noch eine Formfrage.

Zuerst mußte ein Kandidat gefunden werden, der der Hierarchie und den staatlichen Stellen genehm war. Dann mußte die – nach Möglichkeit einstimmige – Wahl dieses Kandidaten gewährleistet werden, was entsprechende Bestimmungen über die Zusammensetzung des Wahlkollegiums (des Lokalkonzils) und den Wahlmodus voraussetzte. Außerdem sollte das Ereignis in einem spektakulären Rahmen stattfinden und in der Weltöffentlichkeit ein entsprechendes Echo erzeugen. Daran war sowohl die Kirchenleitung als auch der kommunistische Staat interessiert, denn man konnte innerhalb der Orthodoxie die Bedeutung des Moskauer Patriarchates demonstrieren, was staats- und kirchenpolitischen Bestrebungen gleicherweise diente. Zudem bot sich für die Kommunisten eine ideale Gelegenheit, die angebliche Religionsfreiheit in der UdSSR augenfällig unter Beweis zu stellen. (Allerdings durften die kirchlichen Feierlichkeiten natürlich nicht ins Lenin-Jubiläumjahr fallen, denn es galt schließlich auch das ideologische Gesicht zu wahren.)

Die vom Hl. Synod eingesetzte *Kommission zur Vorbereitung des Landeskonzils* konnte sich an einem bereits erprobten und bewährten Vorbild orientieren. Nicht zufällig empfahl die Kommission ihren vier Arbeitsgruppen, «sich bei ihrer Tätigkeit von der Praxis und den Erfahrungen des Landeskonzils 1945 leiten zu lassen».¹ Dieses *Landeskonzil von 1945* hatte sich in ei-

¹ Stimme der Orthodoxie 1971/1/6.

nem prunkvollen Rahmen abgespielt. Die meisten orthodoxen Kirchen waren durch ihre ranghöchsten Hierarchen vertreten – und diese wurden dank tatkräftiger Mithilfe der staatlichen Organe mit aller erdenklichen Aufmerksamkeit behandelt. Die Patriarchenwahl wurde den 171 offiziellen Mitgliedern leicht gemacht. Erstens gab es nur einen, bereits vorher bestimmten Kandidaten (nämlich den damaligen Patriarchatsverweser Alexi), zweitens wurde in offener Wahl abgestimmt, was bei den gegebenen Verhältnissen der gewünschten Einstimmigkeit nur förderlich sein konnte. Letztlich war die ganze «Wahl» nichts anderes als eine Akklamation durch die versammelten Konzilsteilnehmer.

Sobald feststand, daß sich das Landeskonzil von 1971 in den äußeren Modalitäten kaum von seinem Vorgänger unterscheiden würde, mußte niemand mehr Überraschungen erwarten. Und in der Tat, das Schauspiel ging bestens inszeniert über die Bühne! Die ausländischen Hierarchen kamen angereist und bewiesen damit die internationale Bedeutung des Anlasses. Die meisten orthodoxen Patriarchen kamen persönlich, nur Patriarch Athenagoras von Konstantinopel, wegen der russischen Autokephaliegewährung an die amerikanische Metropolia verschonpft, streikte und ließ sich durch einen Metropoliten vertreten. Dafür entsandte die katholische Kirche Kardinal Willebrands nach Moskau. Und was den Erzbischof Makarios von Cypern anbelangt, so ließ sich seine Anwesenheit gleich mit einem offiziellen Staatsbesuch kombinieren. Auch das sowjetische Fernsehen stand bereit, um für die (ausländische) Propaganda zu sorgen. Für Sfr. 200.— pro Minute verkaufte es seine Streifen an die ausländischen Interessenten.

In der Person des Patriarchatsverwesers Pimen wurde den Anwesenden nach bewährtem Muster ein Einheitskandidat präsentiert, der dann auch prompt in offener Wahl einstimmig gewählt oder, genauer gesagt, bestätigt wurde. Durch die westlichen Presse- und Rundfunkagenturen ging aber daraufhin die Nachricht, in Moskau sei ein «staatstreuer» Patriarch erkoren worden. War überhaupt etwas anderes möglich? Selbst in westlichen Ländern dürfte es schwer fallen, ein «staatsfeindliches» Oberhaupt für eine Landeskirche zu wählen!

Staatstreu, wie die Väter waren

Ganz abgesehen davon, daß die Lage der Kirche in der Sowjetunion in westlichen Beurteilungen nicht immer genügend beachtet wird, übersehen die ausländischen Kommentatoren meist auch die traditionellen Voraussetzungen, die im östlichen Bewußtsein tief verankert sind. Bei einer Patriarchenwahl war es ursprünglich so, daß die vom Kaiser einberufene Bischofssynode drei Kandidaten erwählte, aus denen der Kaiser als der «Gesalbte Gottes» den ihm genehmsten zum Patriarchen bestimmte. (Diesen Brauch übernahm die russische Kirche von Byzanz.) Das Landeskonzil von 1917/18, das zum erstenmal seit 1721, als Zar Peter der Große das Patriarchat kurzerhand abgeschafft hatte, wieder einen Patriarchen wählen konnte, befand sich mit diesem Brauch allerdings in etwelcher Verlegenheit, denn es gab ja keinen Kaiser mehr, an den es sich mit seinen drei Vorschlägen hätte wenden können. So entschloß man sich, das Los zwischen den drei Kandidaten entscheiden zu lassen. Dieses Procedere wurde in der Folge fallengelassen. Sei es, daß geeignete Kandidaten in ausreichender Zahl fehlten, sei es, daß man nicht die Gefahr eines Widerspruchs zwischen göttlicher und staatlicher Vorhersehung heraufbeschwören wollte. Was nun die Staatstreue anbelangt, so ist daran zu erinnern, daß die russischen Bischöfe im Zarenreich, deren Wahl der Zustimmung durch den Kaiser unterlag, vor ihrer Weihe den allgemeinen Untertaneneid mündlich und schriftlich zu wiederholen hatten, in welchem es unter anderem hieß:

«Auch gelobe ich noch und schwöre, daß ich muß und will nach Pflicht Seiner Kaiserlichen Majestät ... und Seiner Kaiserlichen Majestät Nachfolger auf dem Thron von ganz Rußland ... ein treuer, guter und gehorsamer

Untertan sein, und nötigenfalls mein Leben nicht schonen und bis zur äußersten Möglichkeit mich bemühen, mitzuwirken, alles, was zu Seiner Kaiserlichen Majestät treuem Dienst und dem Nutzen des Staates in allen Fällen dienen kann; von allem aber, was zuwider wäre den Rechten Seiner Majestät und dem Nutzen und der Sicherheit des Staates, sobald ich es erfahre, nicht nur rechtzeitig Anzeige zu machen, sondern es auch auf alle Art zu hindern und nicht zuzulassen ...»²

Wie das Beispiel wohl zur Genüge beweist, waren kirchliches Amt und Staatstreue in der traditionellen Vorstellung des Ostens immer stark miteinander verkoppelt. (Eine ähnliche Erscheinung ließe sich übrigens auch in gewissen westlichen Ländern bis heute nachweisen!) Waren schon die sogenannten «Christlichen Herrscher» sehr darum besorgt, nur ihnen ergebene Kirchenmänner an der Spitze der Kirche zu sehen, so versteht sich dies für einen kommunistischen und an sich der Kirche gegenüber feindlich eingestellten Staat um so mehr. Es bleibt allerdings dahingestellt, wie weit ein kirchliches Oberhaupt, das das Vertrauen der staatlichen Stellen genießt, auch seiner Kirche dienlich sein kann.

Daß der neuerwählte Patriarch Pimen auch bei der kommunistischen Führung in Gnaden steht, legt seine Biographie in mehr als nur einer Hinsicht nahe. «Er ist eigentlich noch gar nicht lange Bischof», sagte mir ein russischer Priester bedeutungsvoll. Und ein russischer Bischof, der über die Kandidatur Pimens bestimmt nicht im unklaren war, forderte seine Freunde noch 14 Tage vor der Wahl auf, tüchtig darum zu beten, «daß wir einen guten Patriarchen haben werden».

Seine Heiligkeit Patriarch Pimen

Der offizielle Lebenslauf des neuen Patriarchen weist zwei Punkte auf, die zum Nachdenken zwingen, um so mehr, als sie nicht so recht miteinander harmonieren wollen. Da besteht einmal eine Lücke von 1936–1945, andererseits offenbart sich eine ganz erstaunliche Blitzkarriere in den Jahren 1960–1963.

Sergi Michailowitsch Iswekow wurde am 23. Juli 1910 in Bogorodsk, Gouvernement Moskau, als Sohn eines Beamten geboren. Bis 1926 besuchte er die Schule. Am 4. Oktober 1927 wurde er in einer Einsiedelei von Sagorsk unter dem Namen Pimen zum Mönch geweiht. Kaum drei Jahre später war Pimen bereits Diakon und 1931, erst 21jährig, sogar schon Priester. Die erste Zeit, das heißt bis 1935, wirkte er in Moskauer Kirchen als Chordirektor. Was dann geschah, ist in den Biographien nicht zu finden. Erst 1945 erscheint sein Name wieder als Priester an der Verkündigungskathedrale von Murom. Diese biographische Lücke deckt sich recht deutlich mit der Zeit der größten Stalinschen Kirchenverfolgung. Metropolit Alexi von Tallin und Estland füllte dieses biographische Manko mit dem enigmatischen Satz, Pimen habe während des Großen Vaterländischen Krieges (gemeint ist der Zweite Weltkrieg) der Kirche und dem Vaterland gedient.³ Ob Pimen diesen «Dienst» in einem Straflager oder in der Verbannung ableistete, bleibt der Interpretation überlassen.

Nach dem Krieg war offenbar Pimens musikalisches Talent nicht mehr gefragt. Um so mehr Verwendung fand sich für seine *administrative Begabung*: 1947–1949 als Mitglied des Eparchialrates und Bischofssekretär in Rostow, sowie von 1949 bis 1957 als Abt, zuerst in Pskow, dann in Sagorsk. Erst 1957 wurde Pimen zum Bischof geweiht und zweieinhalb Jahre als Vikarbischof von Moskau eingesetzt. Seine große Stunde schlug, als man ihn 1960 zum Leiter der Verwaltung des Moskauer Patriarchates ernannte, womit er gleichzeitig zum ständigen Mitglied des Hl. Synods aufrückte. Nun hagelte es Ehrungen: 1960 Erzbischof, 1961 Metropolit von Leningrad, 1963 Metropolit von Krutizy und Kolomna. In nur drei Jahren

² Zit. nach Alexios v. Maltzew, Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898, S. 409f.

³ ZMP 1971/III/7.

war damit Pimen zum ranghöchsten russischen Hierarchen nach dem Patriarchen geworden. Die 1970 erfolgte Ernennung zum Patriarchatsverweser entsprach durchaus diesem Rang.

Der steile Aufstieg zur Spitze der kirchlichen Hierarchie forderte von Pimen jedoch auch einen entsprechenden Tribut an den Staat. An der Bischofsversammlung vom 18. Juli 1961 in Sagorsk befürwortete Pimen eifrig die von den staatlichen Organen aufgezwungene Änderung des Statuts der Pfarreiräte, die darauf hinauslief, daß die Priester innerhalb dieser Räte jeden Einfluß verloren. Der damalige Erzbischof Pimen begründete diese Maßnahme wie folgt:

«Gegenwärtig erfolgen in unserem Lande fortwährend weitreichende demokratische Umwälzungen, so daß schließlich die Bedeutung der Werk-tätigen im gesellschaftlichen Leben des Landes immer mehr zunimmt. Unter diesen Bedingungen darf man es nicht für normal halten, daß, wie bisher in den Pfarrgemeinden, eine solche Lage besteht, in der die Priester alle Macht in ihren Händen konzentrieren.»⁴

Das Resultat der Ausschaltung der Priester aus den Pfarreiräten war für die Kirche allerdings alles andere als positiv. Sie lieferte den staatlichen Stellen ein mehr oder weniger legales Instrument, um durch Manipulation der Pfarreiräte Kirchenschließungen zu erzwingen. In der Folge wurden auf eben diese Weise unter Chruschtschow über 10 000 Kirchen ihren Gläubigen weggenommen.

Man wird Pimen den Vorwurf nicht ersparen können, daß er sich als Promotor dieser fragwürdigen Änderung (zusammen mit den Metropoliten Pitirim und Boris sowie den Erzbischöfen Palladi und Nektari) von den Kommunisten als Werkzeug mißbrauchen ließ. Wie weit dies gezwungen geschah, oder ob der Erzbischof einfach überlistet wurde, bleibe dahingestellt.

Seit 1963 betätigte sich Pimen auch als *Mitglied des Weltfriedensrates* und des *Sowjetischen Komitees zur Verteidigung des Friedens*. In seiner Zugehörigkeit zum *Sowjetischen Komitee für kulturelle Beziehungen zu den Landsleuten im Ausland* entwickelte jedoch Pimen vor allem eine Aktivität, die ihm das Wohlwollen des Regimes eintragen mußte, weil dieses praktisch nur auf dem Umweg über die Kirche auf die russische Emigration Einfluß nehmen kann. Offenbar löste Metropolit Pimen die ihm übertragenen Aufgaben nicht nur zur Zufriedenheit seiner Kirche, sondern auch seines Staates, anders wäre seine Nomination zum Patriarchen kaum denkbar gewesen.

Das Konzil erkor in der Gestalt des hochgewachsenen Metropoliten mit seinem gewaltigen Körperbau und dem von einem prächtigen weißen Bart umrahmten markanten Gesicht sicherlich einen der imposantesten Hierarchen der Russischen Orthodoxen Kirche – schwerlich aber den überragendsten! Man kann zwar hoffen, daß die administrative Begabung Pimens seiner Kirche durchaus zum Nutzen gereichen könnte. Aber vieles wird davon abhängen, welche Standfestigkeit Pimen als Patriarch gegenüber unberechtigten Forderungen des Regimes aufbringt. Hierbei wird auch ein gerütteltes Maß an Diplomatie verlangt, doch als Diplomat ist Pimen bisher nie übermäßig in Erscheinung getreten. Auf diesem Gebiet war Metropolit Nikodim bisher der absolute Meister seines Faches. Nikodim überragt den neuen Patriarchen auch bei weitem durch seine theologische Bildung und seine Welt- und Sprachkenntnisse. Damit aber könnte sich im Moskauer Patriarchat bald einmal wieder die sattsam bekannte Frage stellen, wer dort regiere und wer herrsche.

Regieren und herrschen

Die Bedeutung des Moskauer Patriarchen kann kaum annähernd mit der der übrigen östlichen Patriarchen verglichen

⁴ ZMP 1961/VIII/11, vgl. auch «Religion und Atheismus in der UdSSR», Nr. 3-4, München 1971, S. 5.

werden, selbst wenn man vom zahlenmäßigen Gewicht und der Ausdehnung der Russischen Orthodoxen Kirche absieht. Auch innerhalb der eigenen Kirche verfügt der russische Patriarch über eine Stellung, die seinen Amtsbrüdern in den übrigen orthodoxen Kirchen fehlt. Im Gegensatz zu den Statuten des Landeskonzils von 1917/18, die sich noch an traditionellen Leitbildern orientierten, nahm das Landeskonzil von 1945 ein Kirchenstatut an, das die Verwaltung zentralisierte und dem Patriarchen eine wesentlich größere Machtfülle zubilligte. Die Regierungsgewalt wurde in den Händen des Patriarchen konzentriert. Er ist also weit mehr als nur «primus inter pares» seines Bischofskollegiums. Diese Machtfülle geht so weit, daß er in seiner Tätigkeit auch dem Konzil gegenüber keine Rechenschaft abzulegen hat, wie dies die Statuten von 1917/18 noch bestimmten.

Der Patriarch ernennt die Bischöfe und kann diese auch versetzen, was übrigens sehr oft geschieht (meist unter dem Druck des staatlichen Rates für kirchliche Angelegenheiten). Wer in Ungnade fällt, muß mit einem weniger bedeutenden Bischofs-sitz vorlieb nehmen oder wird in den Ruhestand geschickt. Die Bischöfe haben dem Patriarchen jährlich über ihre Amtsführung Rechenschaft zu geben. Sogar der Hl. Synod, die oberste Kirchenleitung, ist vom Patriarchen abhängig, denn sie besitzt keinerlei unabhängige Vollmachten.⁵

Diese Zentralisation aller Macht in einer Hand bedeutet allerdings ein recht zweischneidiges Schwert, ist doch der Patriarch letztlich in der Ausübung seiner Machtbefugnisse vom Wohlwollen des Regimes abhängig. Mit dem Patriarchen hat das kommunistische Regime praktisch die ganze Kirche in der Hand. Wie das in der Praxis aussieht, beleuchtet eine kleine Episode, die sich vor einigen Monaten am Moskauer Patriarchat abspielte. Eine Gruppe von Gläubigen wandte sich an den Patriarchatsverweser Pimen, um die Wiedereröffnung ihrer seit vierzig Jahren geschlossenen Kirche in Narofominsk zu erbitten. Doch der Sekretär ließ die Bittsteller nicht vor. «Wenn die staatliche Obrigkeit nicht einverstanden ist, die Kirche zu öffnen, dann bedeutet das, daß dies auch Gott nicht wohlgefällig ist», lautete sein Kommentar.⁶ Pimens Sekretär hatte im Grunde genommen in höchst treffender Weise die Grenzen der kirchlichen Macht seines Vorgesetzten umschrieben: In der Sowjetunion darf die offizielle Kirche offenbar nur das als gottgefällig erklären, wozu die staatliche Obrigkeit ebenfalls ihren Segen gegeben hat. Erst die Zukunft wird lehren, ob Patriarch Pimen jener überragende Mann sein wird, dessen das Moskauer Patriarchat bedarf, um es bei den gegebenen prekären Verhältnissen sicher durch alle Fährnisse zu steuern. Dabei wird allerdings auch die Wahl seiner engsten Mitarbeiter eine nicht unwesentliche Rolle spielen.

Wer wird Metropolit von Krutizy und Kolomna?

Metropolit Nikodim von Leningrad und Metropolit Alexi von Tallin, die auch bei der Vorbereitung des Konzils und der Patriarchenwahl von 1971 eine entscheidende Rolle spielten, dürften die profiliertesten und zugleich befähigtesten Männer in der Russischen Orthodoxen Kirche sein, mit denen der neue Patriarch auf jeden Fall zu rechnen haben wird. Die zwei Metropoliten, Nikodim Rotow und Alexi Ridiger, sind beide gleich alt (1929 geboren), wobei die Karriere des Metropoliten von Tallin und Estland jedoch einige Jahre später begann. Inzwischen hat er sich aber zu einem ernsthaften Rivalen Nikodims entwickelt. Er war es auch, der im Moskauer Patriarchatsjournal einen höchst lobenden Artikel über den Patriarchatsverweser Pimen publizierte,⁷ was zumindest die Annahme er-

⁵ Vgl. Johannes Chrysostomus OSB, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. III, München-Salzburg 1968, S. 110 ff.

⁶ Vgl. «Posev», Nr. 5, Frankfurt/M. 1971, S. 8.

⁷ ZMP 1971/II/6 ff.

laubt, daß er sich mit dem neuen Oberhaupt des Patriarchates sehr gut versteht.

Im Falle Nikodims liegen die Dinge etwas komplizierter. Wie weit er sich der Gunst Pimens erfreut, ist schwerer durchschaubar, was nicht bedeutet, daß der neue Patriarch auf die Dienste seines gewiegtsten Kirchendiplomaten verzichten könnte. Aber Pimens eigentlicher Rückhalt bilden die älteren Hierarchen, und gerade unter diesen finden sich Nikodims hauptsächlichste Gegner. Diese vermochten sich bisher weder mit der neuen ökumenischen Linie Nikodims zu befreunden noch gefällt ihnen die autoritäre und zentralistisch orientierte Regierungsform des Leiters des kirchlichen Außenamtes. In ihren Augen ist Nikodim «Autokrat» und «Modernist» in einem.

Metropolit Nikodims «Hausmacht» sind heute vor allem die jüngeren Mitglieder des Klerus. Das ist nicht ohne Bedeutung, denn rund zwei Drittel des Klerus zählen weniger als vierzig Jahre. Sie sind unzweifelhaft weltoffener und moderner eingestellt als die noch sehr traditionsgebundene ältere Generation. Bisher galt Nikodim als Vertreter der Jungen und somit als Patriarchenkandidat der nächsten Generation. Ob er jedoch seinen großen Einfluß und seine Chancen für die Zukunft bewahren kann, hängt nicht unwesentlich davon ab, wen Patri-

arch Pimen zum Metropoliten von Krutizy und Kolomna ernennen wird, denn der zweithöchste Hierarch der russischen Kirche führt seit alters diesen Titel. Eigentlich wäre zu erwarten, daß Nikodim auf diesen Ehrenplatz aufrückt, aber Überraschungen sind nicht ausgeschlossen. Jedenfalls wird sich aus dieser Entscheidung des Patriarchen bereits einiges über seine kommende Regierung ablesen lassen.

Konzilsbeschlüsse als große Unbekannte

War die Patriarchenwahl auch das wichtigste Geschäft des Landeskonzils, das vom 30. Mai bis 3. Juni 1971 in Sagorsk tagte, so sind daneben zweifellos noch weitere wichtige Geschäfte erledigt worden. Es ist derzeit noch müßig, darüber rätseln zu wollen. Wir werden nicht versäumen, im gegebenen Moment darauf zurückzukommen.

Sicher ist hingegen, daß mit dem Tod des Patriarchen Alexi eine Zäsur in der neueren russischen Kirchengeschichte gesetzt wurde, und daß das Landeskonzil von 1971 mit der Wahl Pimens zum Patriarchen einen neuen Abschnitt dieser Geschichte einleitete. Ein Urteil über diese neue Epoche wird allerdings späteren Zeiten vorbehalten bleiben. *Robert Hotz*

Es läßt sich nicht verbessern

Reaktionen auf das Grundgesetz

Die bis zum 1. September befristete briefliche Abstimmung der Bischöfe über den Entwurf zu einem Grundgesetz der katholischen Kirche (*Lex fundamentalis*) ist derzeit noch im Gang. Doch der beabsichtigte Geheimcharakter dieser Art von diskussionsloser Vernehmlassung ist nicht ungestört geblieben.

Bereits am 15. März hat die im Centro Dehoniano in Bologna erscheinende Zeitschrift *Il Regno* in ihrer Dokumentationsausgabe den lateinischen «*Textus emendatus*» samt italienischer Übersetzung und einem Artikel des Relators *W. Onclin* veröffentlicht.¹

Ab Ende März ging dann das vom Istituto per le scienze religiose – ebenfalls in Bologna – erarbeitete «Dossier» für eine «kritische Analyse des Entwurfs» zuerst in italienischer, dann sukzessive in französischer, englischer und deutscher Übersetzung an interessierte Bischöfe und Experten.²

Im April sandte der evangelische Kirchenrechtler Dr. *Hans Dombois* als Präsident einer in Heidelberg domizilierten ökumenischen kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft an die Mitglieder der Plenarkonferenz der Bischöfe der Diözesen Deutschlands sowie an die Vorsitzenden der Diözesanräte der deutschen Diözesen einen vollständigen (vom römischen Entwurf ausgehenden) Gegenentwurf in lateinischer Sprache samt ausführlicher und deutsch abgefaßter Begründung.³

Ebenfalls noch im April veröffentlichte der Kirchengeschichtler an der Staatlichen Universität von Bologna, Professor *G. Alberigo*, den auf dem oben erwähnten «Dossier» seines Instituts basierenden Alarmruf, den wir in unserer Ausgabe vom 30. April in deutscher Übersetzung gebracht haben.⁴

Am 7. Mai erhob einer der Altmeister der Ökumenischen Bewegung in Frankreich, *P. Maurice Villain S.M.*, im «*Figaro*» seine warnende Stimme gegen die Bedrohung des Ökumenismus durch die Konzeption und den konkreten Entwurf der «*Lex*».⁵

Am 24. Mai sandten die beiden Tübinger Theologen, Prof. *W. Kasper* und Prof. *J. Neumann*, je ein theologisches und ein kanonistisches (gesetzmäßiges) Gutachten an alle deutschsprachigen Bischöfe und – mit der Bitte um Zustimmung – an alle Theologischen Fakultäten.

Erste Einwände von Theologen

Ebenfalls von Tübingen aus wurde dann eine «Erklärung» zur Unterzeichnung in Umlauf gesetzt, von der wir nachfolgend die 13 ersten Unterzeichner aus vier Ländern festhalten, in denen die verschiedenen Disziplinen vertreten sind.

Es sind dies aus Deutschland: *Alfons Auer*, *Norbert Greinacher*, *Herbert Haag*, *Walter Kasper*, *Hans Küng*, *Johannes Neumann*, *Tübingen*; *Franz Böckle*, *Bonn*; *Peter Lengersfeld*, *Joh. Baptist Metz*, *Karl Rahner*, *Münster*.
Aus Italien: *Giuseppe Alberigo*, *Bologna*.
Aus den Niederlanden: *Franz Haarsma*, *Nijmegen*.
Aus Österreich: *Ferdinand Klostermann*, *Wien*.

Die Erklärung informiert zunächst über die Bedeutung, die dem «Grundgesetz» gemäß römischer Erklärung als «theologisches und juridisches Fundament für die verschiedenen Gesetze der katholischen Kirche» zukäme: «Alle diese Gesetze müssen auf der Grundlage dieses «Grundgesetzes» interpretiert bzw. neu gefaßt, sämtliche Gesetze, Vorschriften und Traditionen, die damit nicht übereinstimmen, als nichtig betrachtet werden. Dieses in unserer Übergangszeit eilig zu verabschiedende «Grundgesetz» soll jedoch nicht etwa provisorischen, sondern endgültigen Charakter haben.»

Sodann wendet sich die Erklärung gegen die von einer kleinen Gruppe geheim betriebene Vorbereitung unter der exklusiven Kontrolle der römischen Kurie, die sich auch die Verarbeitung der allfälligen Eingaben und Reaktionen und die Endredaktion vorbehält. Vor allem werden die Eile und der Zeitdruck, unter dem jetzt die Bischöfe stehen, beklagt: «Es fehlt die Zeit für die notwendige Konsultation unter den Episkopaten der verschiedenen Länder und Kontinente. Ein bis zwei Tage Diskussion auf einer Bischofskonferenz und die von Rom vorgenommene postalische Abstimmung können auf keinen Fall als Grundlage für die Promulgation eines solchen «Grundgesetzes» dienen, das jeden Katholiken, insbesondere jeden Bischof und Pfarrer, im Gewissen verpflichtet und alle künftigen Entscheidungen in der katholischen Kirche rechtlich präjudizieren soll.»

Angesichts dieser Befürchtungen machen die Theologen auf die mangelnde biblische Fundierung aufmerksam: «In einem deduktiven theologischen Verfahren, das auf exegetische Begründung verzichtet und in seinen Voraussetzungen ungeklärt bleibt, wird das Evangelium Jesu Christi letztlich von diesem Gesetz der Kirche abhängig gemacht, und nicht umgekehrt. Das Recht hat in der Kirche seinen Platz. Aber hier wird das Recht dogmatisiert und das Dogma juridisiert: das ist eine anmaßende Vergesetzlichung des Evangeliums von bisher noch nicht dagewesenem Ausmaß.»

Im weiteren fassen die Theologen die Verstöße «gegen Buchstaben und Sinn des Vatikanum II» zusammen, wie sie im Artikel Alberigos schon ausführlich dargelegt wurden: Will-

kürlicher Gebrauch der Quellen («um den seit dem Mittelalter üblich gewordenen, aber vom Vatikanum II in Frage gestellten Juridismus, Absolutismus und Triumphalismus grundgesetzlich zu verankern»); nur vage, bedingt und ineffektiv bestimmte Rechte der einzelnen Christen, der Bischöfe usw., sowie der lokalen, regionalen und nationalen Kirchen; Restauration des vorkonziliären Kirchenverständnisses (Privilegien, Kirche als Macht unter den Mächten); Sanktionierung des Status quo; Abwehr der bereits begonnenen Reformen am kirchlichen System.

Die Schlußfolgerung vom Standpunkt des Rechts aus lautet: «Mit diesem Grundgesetz würde die Kirche gegenüber dem Rechtsbewußtsein unserer Welt, das sich durchaus auch christlichen Wurzeln verdankt, noch weiter zurückfallen. Im kirchlichen Leben wird dieses Grundgesetz nicht zu mehr, sondern zu weniger Recht und Rechtssicherheit führen.»

Für eine ökumenische Verständigung und für die Erfüllung der Aufgaben der Kirche in der heutigen Gesellschaft stellt ein solches «Grundgesetz» ein «in seinen Auswirkungen noch völlig unabsehbares, neues großes Hindernis» dar.

Die Erklärung mündet deshalb in die folgenden *Forderungen*, die einem *Appell* an alle Instanzen, offiziellen Gremien und freien Gruppierungen in der Kirche gleichkommen:

Wir fordern deshalb: 1. Die kollegialen Organe der Kirche, insbesondere die Diözesan- und Priesterräte der verschiedenen Diözesen und Länder mögen dieses «Grundgesetz» einer wachsamem Kritik unterziehen und deutlichen Widerspruch anmelden gegen den Inhalt wie die Art und Weise der geplanten Verabschiedung dieses Gesetzes.

2. Insbesondere mögen die Bischofskonferenzen eine Verabschiedung durch ein eindeutiges negatives Votum zurückweisen. Sie mögen zugleich einen mehrjährigen Aufschub für die Diskussion der Frage verlangen, ob und inwiefern ein solches «Grundgesetz» heute sinnvoll und vom Evangelium her überhaupt zu verantworten ist.

3. Auch die freien Gruppierungen in der Kirche, im Klerus sowohl wie in der Laienschaft, mögen ihren ganzen Einfluß geltend machen, um die Annahme eines solchen «Grundgesetzes» zu verhindern.

Es geht um eine schwerwiegende Sache:

Denn es ist kein Zweifel, daß eine große Zahl von Katholiken in einen Gewissenskonflikt gerieten und sich durch ein solches «Grundgesetz» nicht im Gewissen verpflichtet fühlen könnten. Um der Einheit der Kirche und ihrer Treue zum Evangelium willen sehen wir uns verpflichtet, diesen Aufruf der Öffentlichkeit bekanntzugeben. (Es folgen die oben genannten Unterschriften, die inzwischen laufend auch aus andern Ländern wie Belgien, Frankreich und Spanien Zuzug erhalten haben.)

Von den im obigen Appell angesprochenen freien Gruppierungen haben sich die *Priester- und Solidaritätsgruppen* des deutschen Sprachraums bereits zum Wort gemeldet. Am Treffen der Delegierten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, das vom 31. Mai bis 1. Juni tagte, machten sie zusätzlich zu den grundsätzlichen Überlegungen zur Idee eines Grundgesetzes auf das Vokabular des Entwurfs aufmerksam: «Das Dokument verrät bereits durch seine mittelalterliche Feudalsprache seinen Abstand von der Welt und dem Glauben, den die Gemeinde heute lebt ... Hier wird kein Kontakt zu den Adressaten gesucht. Die Schreiber leben in einem elfenbeinernen Turm.» Die Solidaritätsgruppen betrachten den Entwurf der «Lex» als ein Dokument, das an der heute gelebten Wirklichkeit vorbeigeht: «Wir sehen an keiner Stelle die Fragen angesprochen, die der Wirklichkeit christlichen Glaubens in der Welt des 20. Jahrhunderts dienen. Das Dokument macht nirgends den Versuch,

auf das Bild von Kirche und Gemeinde als Vorbilder des Glaubens einzugehen, die uns das Neue Testament vorstellt.»

An dem Treffen hat man sich dann noch besonders damit befaßt, was die «Lex» für Vorstellungen über das *Priesteramt* enthält: Es wird nicht von der Heiligen Schrift her begründet und hat keine eigene Verantwortung, weder in der kirchlichen Struktur noch in der Ausübung. Dementsprechend findet man kein Wort von Priesterräten oder vom Presbyterium als eigener Größe. Der Priester wird einseitig nur als Kultdiener und als Repräsentant des Bischofs gesehen – dieser allein ist eigentlicher Priester im Vollsinn –, ein anderer Bezug des Priesters zum Volk ist nicht gegeben. Es gibt nur die vertikale Linie Bischof-Priester, und so lebt gesamthaft die alte Vorstellung von der Pyramide wieder auf, die man durch das Zweite Vatikanum relativiert glaubte: Papst-Bischöfe-Priester-Laien. Würde daher die «Lex» angenommen, so hülfle ein allenfalls noch so gut verbesserter Text über das priesterliche Dienstamt auf der kommenden Bischofssynode nichts mehr, zumal ja eine Diskussion über konkrete Inhalte der «Lex» auf der Bischofssynode nicht vorgesehen ist.

Die Stimme Italiens

Von großer Bedeutung dürfte das Echo in Italien sein. Nachdem in der Presse bereits verlautetete, daß sich auch unter den konservativen Kanonisten in Rom der Widerstand rege, daß das Sekretariat der Einheit und dessen Präsident Kardinal *Willebrands* zu den Gegnern gehörten und daß auch Kardinalstaatssekretär *Villot* der «Lex» nicht hold sei, mag es allerdings verwundern, daß man unter den bereits 64 namentlichen Unterschriften aus ganz Italien von Venedig bis Neapel, die auf den ersten Anheb für das nachstehend erwähnte Dokument zusammenkamen, noch keinen einzigen Namen aus den päpstlichen römischen Universitäten und Akademien findet. Dabei stimmten dem Dokument insgesamt hundert Mitglieder der beiden Vereinigungen *Associazione Teologica Italiana* (Theologische Gesellschaft) und *Associazione per lo Sviluppo delle Scienze Religiose* (Gesellschaft zur Förderung der religiösen Forschung) bei: das Gegenmehr der Nein-Stimmen und die Enthaltungen machten zusammen bei keiner der Einzelabstimmungen mehr als drei aus. Die Verabschiedung des Dokuments erfolgte im Rahmen einer gemeinsamen Studientagung der beiden Gesellschaften am 2. Juni in Bologna.

Unter den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen die «Lex» beleuchtet wurde, verdient besonders derjenige der ökumenischen Beziehungen zu den *orientalischen Kirchen* Beachtung. Prof. *Boris Ulianich* (Neapel) machte auf die Hindernisse aufmerksam, die die «Lex» aufwürfen würde, sei es ob des Juridismus, sei es ob der mangelnden biblischen Grundlage, sei es aus der Sicht der fundamentalen Heilslehren wie Inkarnation, Kreuz und Eschatologie.

Das Ergebnis der Studientagung war die folgende Erklärung, für die laufend noch weitere Unterschriften eingehen:

1. Auf die Frage, ob es *opportum* sei, ein Grundgesetz mit Gültigkeit für die gesamte katholische Kirche zu erstellen, das die Funktion eines theologischen und juristischen Fundaments für alle künftigen kirchlichen Gesetze hätte, antworten wir mit *Nein*.

Begründung:

– Die Kirche hat überhaupt nicht die Vollmacht, sich selber eine «Verfassung» zu geben.

– Das Mysterium in einer vorherrschend juristischen Sprache auszudrücken, bedeutet eine äußerste (nicht zu bewältigende) Schwierigkeit.

– Im gegenwärtigen Augenblick findet ein tiefgreifendes Umdenken in der Kirche, zumal in der Reflexion über die Kirche selbst statt.

– Schwerwiegende Bedenken im Hinblick auf das ökumenische Gespräch lassen davon abraten.

2. Den gegenwärtigen Entwurf einer «Lex fundamentalis» halten wir für unheilbar, also für *nicht verbesserungsfähig*:

Begründung:

– Er entspricht nicht der dogmatischen und ekklesiologischen Entwicklung, die seit dem Zweiten Vatikanum bereits rezipiert ist.

– Er ist weder von eindeutig theologischen noch von streng juristischen Kriterien inspiriert.

3. Falls das Projekt eines Grundgesetzes aufrechterhalten wird, fordern wir seine gehörige Diskussion auf allen verschiedenen Ebenen der Kirche.

Ist die Schlacht bereits verloren?

Im «Figaro» vom 1. Juni stellt *René Laurentin*, der bekannte Konzilsperitus und Interpret der Bischofssynoden, die Frage, was nun wohl das *Resultat* der brieflichen Abstimmung unter den Bischöfen sein werde. Er gibt einem andern Theologen das Wort, der daran zweifelte, ob auch nur hundert Bischöfe mit Nein stimmen werden: «Und wären es auch zweihundert, so machte das nur zehn Prozent aus: das massive Ja der übrigen droht für die Synode (in Rom) ein *fait accompli* zu werden, das sich nicht mehr rückgängig machen läßt. Die Schlacht gegen das Grundgesetz ist eine zum vornherein verlorene Schlacht.»

Ob man so pessimistisch sein muß? Es gibt Stimmen, die erklären, auch der Papst sei über den Entwurf nicht glücklich, und Kardinal *Felici* habe für seinen Versand an die Bischöfe nur

mit Mühe die Billigung erhalten. Es ist nun an allen, mitzuhelfen, daß die Gefahr, die den Gewissen und der Einheit der Kirche droht, abgewendet wird. Und bräuchte es dazu «Gebet und Fasten», modern ausgedrückt einen Hungerstreik vor jedem Bischofspalais der Welt!

L. Kaufmann

Anmerkungen

¹ Den «textus prior» («dritte Fassung») hatte «Il Regno» am 15. Juli 1970 veröffentlicht. Die «Herder-Korrespondenz» brachte davon letztes Jahr (24. Jhg., S. 272–281) eine Übersetzung, ebenso jetzt von der «vierten Fassung» in Nr. 5, Mai 1971, S. 239 ff.

² Eine beschränkte Anzahl des «Dossier» ist erhältlich bei: Centro di Documentazione, Via San Vitale, 114, Bologna.

³ Der Gegenentwurf von Dombois befaßt sich besonders mit den Rechten der Laien und der «verfassungsrechtlichen Qualität», die die seit dem Konzil geschaffenen Räte bereits gewöhnen hätten.

⁴ Orientierung Nr. 8: diese Ausgabe kann noch nachgeliefert werden.

⁵ Villain spricht ironisch von einem «Taschenevangelium», das man mit dem Grundgesetz fabrizieren wolle. Angesichts der Friedenszeremonien mit den Orthodoxen empfindet er die «Lex» als «Katastrophe»; auf der Seite der Protestanten erhielten jene recht, die meinten: «Wir haben es ja immer gesagt, es wird sich nie etwas ändern!»

⁶ Die beiden Aufsätze mit einem weiteren von Prof. Gerhartz werden als Publik-Bändchen im Grünewald-Verlag erscheinen.

DIE KIRCHE SOLLTE DIE AUFLEHNUNG DER VÖLKER ANERKENNEN

Es ist sicher schwierig zu beweisen, daß die Völker und Gesellschaften, in denen die katholische Kirche wirkt und größten Einfluß hat, auf soziale Gerechtigkeit ausgerichtet sind;* es ist unmöglich zu zeigen, daß diese für soziale Gerechtigkeit einstehen. Das kapitalistische System hat größte Fortschritte der Technik und Wirtschaft gebracht. Aber der Entscheid darüber, was für Güter produziert und wie sie produziert werden sollen, liegt bei einer kleinen Gruppe von Leuten, welche die Hand auf das Land und das Kapital gelegt haben. Und der entscheidende Faktor in all ihrer Planerei ist die Frage, ob darin finanzieller Profit, Macht oder Ansehen für den Eigentümer von Land und Kapital zu erwarten sind. Die Bedürfnisse der Menschheit sind zweitrangig, wenn ihnen überhaupt Beachtung geschenkt wird. Wenn der Bau billiger Wohnungen keinen Profit abwirft, so werden sie eben nicht gebaut; «wir haben kein Geld» für Schulen und Spitäler. Aber luxuriöse Villen und sechsspürige Autobahnen können gebaut werden; dafür kann man Geld aufreiben. Und das Ergebnis davon: Wenige leben in großem Überfluß; sie gebrauchen den Reichtum, welcher von Menschen erarbeitet wurde, für ihre eigene Größe und zur Sicherung ihrer eigenen Macht. Gleichzeitig sind große Massen von Männern, Frauen und Kindern zum Betteln degradiert, sie leben in der Schmach jener Krankheit und jener seelenverderbenden Unsicherheit, die durch die aufgezwungene Armut erzeugt wird.

Wir müssen uns darüber ganz klar sein: Wenn die Kirche am einzelnen Menschen interessiert ist, dann muß sie das durch ihr Interesse an der Gesellschaft ausdrücken, deren Glieder diese Einzelnen sind. Denn die Menschen werden durch ihre Lebensverhältnisse geformt. Wenn sie wie Tiere behandelt werden, so werden sie sich tierisch benehmen. Wenn ihnen Würde vorerhalten wird, so werden sie nicht menschenwürdig handeln. Wenn man sie nur als Produktionsautomaten behandelt, so werden sie seelenlose «Hände» werden, deren Lebensauffassung sich darin erschöpft, möglichst wenig zu arbeiten, um sich dann durch ein lasterhaftes Leben in den Traum von Glück und Stolz zu flüchten.

Wenn darum die Kirche ihren eigentlichen Zweck, Menschen zu Gott zu führen, erfüllen will, dann muß sie bestrebt sein,

daß menschenwürdige Lebens- und Arbeitsbedingungen gesichert werden. Sie muß selber eine Macht sozialer Gerechtigkeit werden und mit andern Mächten für soziale Gerechtigkeit zusammenarbeiten, wo immer diese Mächte zu finden sind und wie sie auch heißen mögen. Die Kirche muß anerkennen, daß Menschen nur dann Fortschritte erzielen und in Würde sich entwickeln, wenn sie für sich selbst arbeiten und für das allgemeine Wohl zusammenarbeiten. Die Kirche kann keinen Menschen besser machen; sie kann für den Menschen nur das richtige Milieu schaffen und ihm Gelegenheit bieten, mit seinen Mitmenschen zusammenzuarbeiten, um sich schließlich selber besser zu machen.

Hilfe der Kirche für die Selbsthilfe der Völker

Was folgt daraus für jene, die ihr Leben in den Dienst der Kirche stellen?

Erstens bedeutet es, daß Gefälligkeit nicht genügt; Frömmigkeit genügt auch nicht, ebenso genügt wohlthätige Liebe nicht. Menschen, welche jetzt in Armut darben – ob sie nun in der Dritten Welt oder in fortgeschrittenen Ländern leben –, bedürfen der Hilfe, um sich selber nach der Decke strecken zu können. Ihr Vertrauen auf die eigene Fähigkeit, die eigenen Lebensprobleme zu bewältigen, muß gestärkt werden. Und sie brauchen Hilfe, um das Steuer in die Hand zu nehmen und ihre eigenen Ziele zu verfolgen. Sie brauchen Freiheit, und zwar eine Freiheit, die ihnen etwas bedeutet. Das ist wichtig für die Kirche und die ganze Menschheit. Denn bis die Menschen in der Lage sind, wirklich selber eine freie Wahl zu treffen, werden nur wenige das Christentum annehmen, es sei denn, sie würden nur dem Namen nach Christen. Ihre Zugehörigkeit zur Kirche wird bloß eine andere Methode der Flucht aus dem Bewußtsein ihres Elendes; anders gesagt: Religion wird zu einer Art Opium für das Volk.

Die Kirche und jene, die für die Kirche arbeiten, müssen daher alles bekämpfen, was den Menschen an einem menschenwürdigen Dasein und an Sittsamkeit hindert. Denn tatsächlich gibt es nichts Heiliges in aufgezwungener Armut; und obwohl Heilige in Elendsvierteln anzutreffen sind, können wir nicht Elendsviertel erhalten, um einen Nährboden für Heilige zu haben. Ein Mensch, der durch aufgezwungene Lebensbedingungen moralisch verdorben wurde, ist für sich, seine Familie

* Erster Teil in Orientierung Nr. 10, S. 117 ff.

und seine Nation unbrauchbar. Es ist nicht meine Sache, zu beurteilen, ob Gott mit einem solchen Menschen noch etwas anfangen kann.

Die Kirche muß den Menschen helfen, sich gegen ihre Elendsviertel aufzulehnen; sie muß ihnen auf wirkungsvollste Art helfen, dies zu tun. Vor allem aber muß die Kirche all diesen Institutionen und Machtgruppen, welche zum Vorhandensein und zur Erhaltung dieser physischen und geistigen Slums beitragen, klar und offen den Kampf ansagen – ungeachtet der Folgen für sie selbst und ihre Kirchenglieder. Und die Kirche muß mit dem Volk in dieser positiven Aufgabe des Aufbaus einer auf sozialer Gerechtigkeit gegründeten Zukunft zusammenarbeiten, allüberall wo und wie die Umstände dies ermöglichen. Sie muß sich aktiv, initiativ und zuversichtlich an der Gestaltung des Umbruchs beteiligen, welcher notwendig ist und unvermeidbar kommen muß.

Nur so kann die Kirche den Haß abbauen und ihre Lehre von der Liebe unter allen Menschen verbreiten. Ihre Liebe muß sich in der Bekämpfung des Bösen und in der Förderung des Guten ausdrücken. Denn wenn sich die Kirche einfach mit den vorhandenen Mißständen zufrieden gibt, so macht sie sich und die christliche Religion identisch mit den Ungerechtigkeiten, die ständig andauern.

Im weiteren müssen die Glieder der Kirche mit dem Volk arbeiten. Es scheint überflüssig zu sein, dies vor den Mary-Knoll-Schwestern darzulegen; aber es ist wichtig, daß wir das Arbeiten *mit* dem Volk und nicht so sehr das Arbeiten *für* das Volk betonen. Denn es ist nicht Aufgabe kirchlicher Führer, zu versuchen, den Leuten beizubringen, was sie tun sollten. Zusammenarbeit auf der Basis von Gleichheit und gleicher Menschlichkeit ist notwendig. Nur wenn wir Arbeit, Schwierigkeiten, Wissen, Verfolgung und Fortschritt gemeinsam erleben, kann die Kirche etwas zu unserem Wachstum beitragen. Und das bedeutet zusammengehen in jeder Beziehung «ein Glied mit dem andern». Denn wenn die Kirche an unserer Armut und an unserem Kampf gegen die Armut und die Ungerechtigkeit nicht Anteil hat, existiert sie nicht in uns.

Ich denke, im Zusammenhang mit den sozialen Hilfeleistungen ist eine andere, dem Wandel unterworfenen Aufgabe der Ordensmitglieder zu sehen. In manchen Gebieten der Welt – und besonders in Afrika – hat die Kirche ihre eigenen Schulen und Spitäler gebaut. Diese waren unschätzbar; sie brachten Bildung und ärztliche Hilfe, während ohne sie nichts getan worden wäre. Doch glaube ich, daß solche Anstalten ein Zwischenstadium sein sollten, und daß die Glieder der Kirche, wo immer es möglich ist, *mit* und *durch* jene Organisationen arbeiten sollten, welche dem Volk selbst gehören und vom Volk gesteuert werden. Ordensschwester und Ordensmänner sollten in staatlichen Schulen und Spitälern arbeiten: sie sollten Bezirkskrankenpflege leisten in nationalen, kantonalen oder städtischen Gefügen. Wenn die Kirche wo immer möglich diese Richtung einschlägt, so wird sie zeigen, daß sie beabsichtigt, dem Volk zu dienen, und nicht, es zu regieren. Wenn die Kirche den sozialen Dienst von der evangelischen Wirksamkeit trennt, so wird sie klar zeigen, daß sie bestrebt ist, die Menschen zu wahren Christen zu bekehren und nicht zu einem Christentum der Dankbarkeit und des hilflosen Zwanges.

Schließlich ist es meine Überzeugung, daß Glieder eines religiösen Ordens das Volk ermutigen und ihm helfen müssen, in jeder für seine Entwicklung notwendigen Handlung zusammenzuarbeiten. Praktisch wirkt sich das von Land zu Land und in verschiedenen Teilen eines bestimmten Landes verschieden aus. Oft bedeutet es Hilfe an das Volk zur Bildung und Verwaltung eigener Genossenschaftsdörfer (cooperative villages). Es kann auch bedeuten: Hilfe zur Bildung eigener Gewerkschaften – und nicht katholischer Gewerkschaften, sondern Gewerkschaften von Arbeitern, ungeachtet ihrer Religion. Dann bedeutet es: Kirchenführer sollen sich der nationalen

Freiheitsbewegungen annehmen und Anteil haben an diesen Bewegungen. Es bedeutet auch: Zusammenarbeit mit lokalen Regierungsbehörden und andern Persönlichkeiten. Und es kann auch bedeuten: Opposition ergreifen gegen feste Mächte und Gewalten. Schließlich bedeutet es immer, daß die Kirche auf seiten der sozialen Gerechtigkeit stehen und den Menschen helfen soll, zusammenzuleben und für ihr gemeinsames Wohl zusammenzuarbeiten.

Wie steht es um die katholischen Länder?

Wir wollen ruhig zugeben, daß die Kirche in diesen Angelegenheiten nicht immer gut dastand. Die Länder, die wir automatisch als katholische Länder bezeichnen, sind nicht jene, worin das Volk Menschenwürde genießt und soziale Gerechtigkeit vorherrscht. Auch sind es nicht Länder mit großem wirtschaftlichem Fortschritt. Die Kirche ist in Lateinamerika nicht einflußlos, und man hat mir gesagt, daß ein Drittel aller Katholiken der Welt in diesem Erdteil leben. Dennoch bringen wir diesen Teil der Welt nicht mit Fortschritt und sozialer Gerechtigkeit in Verbindung. Im Gegenteil! Armut, Ausbeutung und Elend in Lateinamerika sind allzu bekannt, als daß ich mehr darüber sagen müßte! Spanien, ein stark katholisches Land, ist kein Vorbild für Freiheit und Gerechtigkeit. Es mag nicht ganz belanglos sein, auch noch zu erwähnen, daß Italien und Frankreich die stärksten kommunistischen Parteien der westlichen Welt besitzen. All das ist eine Überlegung über das Versagen der katholischen Kirche, ihrer Führer und ihrer Glieder.

Es gibt Priester (oft auch Bischöfe) in vielen lateinamerikanischen Ländern, Jesuiten und Laienpriester in Spanien, Priester und Bischöfe in Rhodesien und Südafrika und einige in andern Ländern der Welt, welche mit dem Volk arbeiten und für das Volk eintreten. Einige dieser Priester wurden niedergemetzelt, andere sind im Gefängnis, wieder andere wurden gefoltert; einige wurden von der kirchlichen Hierarchie unglücklicherweise entlassen oder auf andere Posten versetzt. Aber all diese retten das Ansehen des Katholizismus und des organisierten Christentums und sie zeigen, was getan werden kann und getan werden muß, auch mit dem Aufwand größter Opfer. Ihr Einsatz ist unschätzbar; aber wir müssen zugeben, daß ihrer zu wenige sind, und daß wir viel Versäumtes nachholen müssen.

Bis vor kurzem schwieg die Kirche zu den großen Erlassen des Menschen in der Gesellschaft. Oder sie hielt es mit jenen, welche nur eigene Macht und Anhäufung von Reichtum anstrebten. Trotz der Lehren von Papst Johannes und Papst Paul und trotz der Überlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht sogar heute die gewöhnliche Haltung der Kirche in der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung – ungeachtet der Auswirkungen. Diese Haltung müssen wir jetzt ändern. Denn diese einzelnen Kirchenglieder – Männer und Frauen –, welche für soziale Gerechtigkeit arbeiten, benötigen in ihrem Leiden für die Lehre Christi den Trost und die Unterstützung der ganzen Kirche. Sie handeln gemäß der Stimme ihres Gewissens, und auf diese Weise zeigen sie uns den Weg vorwärts. Aber allzu oft spüren sie, daß sie isoliert von ihren katholischen Glaubensbrüdern arbeiten müssen. Sie erfahren, daß sich die Kirche als Gesamtheit noch nicht für Gerechtigkeit hier auf Erden einsetzt.

In den portugiesischen Kolonien Afrikas sehen wir dasselbe. Jahrhundertlang hat die Kirche Sklavenarbeit, Torturen, Ausbeutung und Fremdherrschaft protestlos akzeptiert. Und eben jetzt weigert sich die Kirche, gegen Kolonialismus und Unterdrückung in Mosambik, Angola und Guinea Bissau frei herauszureden. Es stimmt, daß seine Heiligkeit in den letzten Monaten drei Führer der Nationalbewegung in Audienz empfangen hat, aber das ist nur ein Anfang. Solange in diesen Dingen keine offene Sprache geredet wird und keine Taten folgen, wird die katholische Kirche mit portugiesischer Tyrannei gleichgesetzt bleiben.

Ich verlange nicht, daß die katholische Kirche ihre spezifischen Funktionen aufgeben oder zulasse, daß sie mit bestimmten politischen Parteien oder politischen Doktrinen identifiziert wird. Im Gegenteil! Was ich sage, erstreckt sich auf das Begehren, daß sie aufhören sollte, sich mit ungerechten politischen und wirtschaftlichen Machtgruppen zu identifizieren. Denn die Kirche sollte gewillt sein, mit dem Streben nach sozialer Gerechtigkeit gleichgesetzt zu werden. Und ich bitte Sie, gerade dieses Ziel anzustreben. Die Armen und Unterdrückten sollten nicht zu Ihnen kommen, um Almosen zu erbetteln, sondern um gegen Ungerechtigkeit unterstützt zu werden.

Nichtchristen und Atheisten als Weggefährten

Wir müssen zudem anerkennen, daß andere – Nichtkatholiken und Nichtchristen – ebenfalls am Werke sind, soziale Gerechtigkeit zu schaffen; wir haben kein Tugendmonopol! Wir haben da nichts zu fürchten, im Gegenteil! Wir sollten andere Kämpfer für soziale Gerechtigkeit willkommen heißen. Man muß nicht alles, was ein Mensch sagt oder glaubt, selber annehmen, wenn man mit ihm an einem bestimmten Projekt oder auf einem bestimmten Wirkungsfeld zusammenarbeiten will. Die Kirche muß für das eintreten, was sie als richtig ansieht; darin liegt ihre Rechtfertigung und ihr Zweck. Aber sie sollte alle willkommen heißen und aufnehmen, welche auf der gleichen Seite stehen und auf dieser Linie weitergehen, ganz gleich, welchen Individuen oder Gruppen sie damit den Kampf ansagen muß.

Eine gute Sache wird nicht dadurch schlecht, daß sie von einem Kommunisten vertreten wird; und eine schlechte Sache wird nicht gut, wenn sie ein Faschist unterstützt. Arme ausbeuten wird nicht gerechtfertigt, weil Kommunisten dies verurteilen; eine Produktion, die nur Gewinne erzielen statt menschliche Bedürfnisse decken will, wird nicht gerecht, weil die Kommunisten sagen, sie führe zu Ungerechtigkeit. Die Führung der Gesellschaft zum Zusammenleben und Zusammenarbeiten für das Gemeinwohl ist nicht ein Übel, bloß weil wir das Sozialismus nennen. Ein auf Habgier und Selbstsucht fundiertes System wird nicht dadurch gut, daß man ihm den Stempel «Freies Unternehmen» aufdrückt. Lassen wir die Kirche für sich selber wählen, was recht oder falsch ist gemäß christlicher Prinzipien, und sie soll nicht beeinträchtigt werden durch das, was andere Gruppen oder Individuen sagen oder tun. Aber sie soll all jene zur Mitarbeit einladen, welche mit ihrem Urteil einiggehen.

«Dann wird der König denen zu seiner Rechten sagen: Kommet ihr Gesegneten meines Vaters und besitzet das Reich, das für Euch seit Anbeginn der Welt bereitet ist. Denn ich war hungrig, und ihr gabt mir Speise; ich war durstig, und ihr gabt mir Trank; ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen; nackt, und ihr gabt mir Kleidung; ich war krank, und ihr besuchtet mich; ich war gefangen, und ihr kamt zu mir. Dann werden die Gerechten zu ihm sagen: Herr, wann sahen wir dich hungrig und gaben dir Speise; durstig und gaben dir Trank? Und wann sahen wir dich als Fremdling und nahmen dich auf? Oder nackt und gaben dir Kleidung? Oder wann sahen wir dich krank oder gefangen und besuchten dich? Und der König wird antworten und zu ihnen sagen: Wahrlich ich sage euch: Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan.»

Wir wissen wohl, daß wir fehlbare Menschen sind und daß es unsere Aufgabe ist zu dienen, nicht zu urteilen. Und doch nehmen wir jene, welche das gegenwärtige politische und wirtschaftliche System schaffen und aufrechterhalten, in die Kirche auf (nur unter der Voraussetzung, daß sie jeden Sonntag den Gottesdienst besuchen und ihre Kirchensteuer zahlen oder die Mission unterstützen). Und dieses System hat Millionen zu Hunger, Durst und Nacktheit geführt; dieses System macht Menschen zu Fremdlingen im eigenen Land, weil sie arm sind, machtlos und unterdrückt; dieses System verdammt Millionen von Menschen zu Krankheit, welche verhütet werden könnte, und es macht solche zu Gefangenen, welche den Mut haben, zu protestieren. Mit welchem Recht sollen wir dann jene, welche der Menschheit dienen, verwerfen, bloß weil sie die Führung

der katholischen Kirche ablehnen, oder die Göttlichkeit Christi oder die Existenz Gottes nicht anerkennen? Mit welchem Recht setzen wir einfach voraus, daß der Allmächtige Gott sich nicht um jene kümmert, welche sich den Millionen seiner Kinder, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, hingebend annehmen, nur weil sie das nicht in seinem Namen tun? Wenn Gott die Elenden der Welt fragen würde, wer ihre Freunde seien; sind wir so sicher, was sie antworten würden? Und ist diese Antwort so belanglos für jene, welche Gott dienen möchten?

«Nicht jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen; aber wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der wird ins Himmelreich eingehen. An jenem Tag werden viele zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen prophezeit, in deinem Namen Teufel ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunder gewirkt? Und dann werde ich vor ihnen bekennen: Ich kenne euch nicht; weicht von mir ihr Übeltäter.»

Noch ist das nicht alles. Wie wir uns nicht fürchten sollen, mit Menschen verschiedener religiöser Überzeugung oder mit Religionslosen zusammenzuarbeiten, so müssen wir uns auch nicht erschrecken lassen durch neue Ideen, neue Pläne oder neue Projekte. Die Welt braucht neue Ideen, neue Organisationen, genau so wie die Wahrheit des Christentums. Wir brauchen wirklich neue Wege, um diesen Wahrheiten in der technologischen Welt des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch zu verhelfen. Es ist die Aufgabe der Kirche, diese neuen Wege zu finden oder sie anzuerkennen, wenn sie von andern entdeckt werden. Die Furcht vor der Zukunft und den Bedürfnissen der Zukunft hat keinen Platz im Christentum. Unser Glaube ist etwas Lebendiges: sagen wir, es ist ein revolutionärer Glaube; denn Glaube ohne Tat ist fruchtlos und Tat ohne Glaube ist bedeutungslos. «Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und daß sie es in Fülle haben.»

Die Rolle der Kirche in der sozialen Revolution

All das läuft auf einen Aufruf an die Kirche hinaus, die Notwendigkeit einer sozialen Revolution anzuerkennen und darin eine führende Rolle zu spielen. Denn es ist eine geschichtliche Tatsache, daß fast alle erfolgreichen sozialen Revolutionen, welche die Welt kennt, von Menschen angeführt wurden, welche selber in jenem System, welches sie zu ersetzen suchten, die Nutznießer waren. Immer und immer wieder haben sich Glieder der privilegierten Klasse in der Auflehnung gegen Ungerechtigkeit zu den Armen oder Unterdrückten gesellt und sie geführt. Dasselbe muß auch jetzt geschehen. Die Nutznießer von Bildung, Gesundheit und Sicherheit innerhalb der reichen Länder der Welt müssen vorbereitet werden, sich aufzulehnen und für jene Gerechtigkeit zu verlangen, denen sie bis zur Stunde vorenthalten wurde. Dort wo die Armen bereits angefangen haben, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu verlangen, müssen ihnen wenigstens einige Vertreter der privilegierten Klassen helfen und sie ermutigen. Dort wo noch nicht begonnen wurde, ist es Pflicht jener, welche größere Gelegenheiten zur Erreichung des Fortschrittes genossen, die Armen aus ihrer von der Armut verursachten Apathie herauszuheben. Und ich sage, daß in erster Linie Christen dies tun sollten; und daß die Kirche versuchen mußte, die Zahl jener, die sich weigern, in den gegenwärtigen Ungerechtigkeiten dahinzuschlummern, zu vermehren und ihnen die richtigen Mittel in die Hand zu legen.

Dasselbe gilt für die internationale Bühne. Die armen und rückständigen Länder beginnen deutlich zu reden und gegen ihre Lage zu protestieren. Sie finden Kraft und Mut dank der Ereignisse in Ländern wie Skandinavien und Kanada, wo man langsam die Unsicherheit und die Ungerechtigkeit des Wohlstandes in einer Welt voll Armut verspürt; und diese Länder nehmen im drängenden Umbruch nach und nach eine führende Rolle ein.

Ich meine, die Kirche sollte sich diesen Nationen anschließen und womöglich andere mitreißen. Ich bin der Ansicht, sie sollte eine jener Gruppen der Nationen und Institutionen sein, welche die Herrschaft der Reichen zum Vorteil der Reichen ablehnen. In wohlhabenden Ländern sollte es Aufgabe der Kirchenglieder sein, die Gruppe zu verstärken, welche sich internationaler Ausbeutung der Armen und Unterdrückung der Schwachen entgegensetzt.

Nur durch solches Wirken kann die Kirche ihre Bedeutung in der modernen Welt rechtfertigen. Denn das Ziel der Kirche ist der Mensch – seine Menschenwürde und sein Recht, sich in Freiheit zu entwickeln. Viele oder alle Institutionen jedwelcher bestimmten Gesellschaft müssen im Dienst der Entwicklung des Menschen geopfert werden, falls dies notwendig sein sollte. Denn alle menschlichen Institutionen – die Kirche nicht ausgeschlossen – wurden errichtet, um dem Menschen zu dienen. Und gerade die Kirche sollte durch ihre Glieder führend sein im Angriff auf jedwelche Organisation oder wirtschaftliche, soziale und politische Struktur, welche Menschen unterdrückt und ihnen das Recht und die Mittel abspricht, als Söhne eines liebenden Gottes zu leben.

In den armen Ländern muß die Kirche dieselbe Rolle spielen. Sie muß ständig und aktiv auf seiten der Armen und Nichtprivilegierten stehen. Sie muß Menschen zur Göttlichkeit führen, indem sie mit ihnen Schulter an Schulter kämpft im Angriff auf Ungerechtigkeit und Entbehrung, an der sie leiden. Sie muß mit all jenen zusammenarbeiten, die an diesem Werk beteiligt sind; sie darf mit den Vertretern des Mammons keine Gemeinschaft pflegen und muß mit all jenen zusammenarbeiten, welche sich für den Menschen einsetzen. Ihre Glieder müssen als Diener in die Welt ziehen, als Männer und Frauen, welche ihr Wissen und ihre Fähigkeiten mit jenen zu teilen bereit sind, welche sie als ihre Brüder und Schwestern in Christus anerkennen.

SCHICKSALSWEGE DES GLAUBENS

Marcel Légauts Einführung in das Verständnis der Vergangenheit und der Zukunft des Christentums

Die Pariser Zeitung «Le Monde» hat am 18. Dezember 1970 Marcel Légaut durch folgende Bemerkungen vorgestellt:

Ehemaliger Schüler der Ecole Normale Supérieure, Studienrat, Doktor in Mathematik, von 1925–1940 Professor an den Universitäten von Rennes und Lyon. Nach 1940 Landbesitzer, Bauer und Schafzüchter in der Haute-Provence; verheiratet, 6 Kinder, 70 Jahre alt.

Dieser kurze Lebenslauf hilft kaum, M. Légaut unter Fachtheologen zu empfehlen. Ein Mathematiker und Bauer gehört doch – so möchte man meinen – in eine andere Welt. Solche Ansichten stören M. Légaut aber kaum. Mit seinem Werk INTRODUCTION A L'INTELLIGENCE DU PASSÉ ET DE L'AVENIR DU CHRISTIANISME (Einführung in das Verständnis der Vergangenheit und der Zukunft des Christentums),¹ der Frucht eines jahrzehntelangen Schweigens, Denkens und Meditierens, tritt er in die Reihe derer, die sich ganz von innen her mit dem Christentum auseinandersetzen. Ihn beschäftigen dabei nicht in erster Linie interessante Einzelfragen. Er versucht vielmehr, ein neues Verständnis für die ganze christliche Tradition zu bieten. Er geht einen riskanten Weg und weiß auch darum. Er macht deshalb seine Leser gleich von Anfang an auf mögliche Gefahren aufmerksam:

¹ Marcel Légaut, Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme. Aubier Montaigne, Paris 1970. Die Erfahrung, die dieser Interpretation des Christentums zugrunde liegt, entfaltet M. Légaut in: L'homme à la recherche de son humanité. Aubier Montaigne 1971.

Verfolgungen riskieren

Freunde, es gab einmal eine Zeit, in welcher die christliche Kirche verfolgt war und ihre Glieder in Schmach und Spott in Kerkern lagen. Sind die Gesellschaften, in welchen die katholische Kirche heute wirkt, so gerecht oder so für den Dienst Gottes und des Menschen gestaltet, daß es nicht notwendig ist, im Streben nach sozialer Gerechtigkeit ähnliche Verfolgung zu riskieren? Ich glaube kaum! Ich glaube mit Teilhard de Chardin an Folgendes: «Ein Christ kann freudig Verfolgung leiden, damit die Welt besser werde. Er kann nicht mehr länger einverstanden sein mit der Belastung, daß er der Menschheit den Weg blockiert, zu sterben.»

Es gehört sich, daß ich mit zwei Stellen aus der Enzyklika Pauls VI. über die Entwicklung der Völker abschließe:

«Wenn jemand die Reichtümer dieser Erde besitzt und seinen Bruder in Not sieht und ihm sein Herz verschließt, wie kann der in der Liebe Gottes bleiben? ...» «St. Ambros: «Du machst dem Armen kein Geschenk von deinem Besitztum, du überreichst ihm, was ihm bereits gehört. Denn du hast dir selber angemacht, was allgemein für den Gebrauch aller gegeben wurde.» Das heißt, Privatbesitz gibt niemandem ein absolutes und bedingungsloses Recht. Niemand ist gerechtfertigt, was er nicht benötigt ausschließlich für sich zu behalten, wenn andere Notwendiges entbehren ...»

«Gegen Elend Krieg führen und gegen Ungerechtigkeit vorgehen heißt, zusammen mit verbesserten Bedingungen den menschlichen und geistigen Fortschritt aller Menschen fördern, und somit auch das Gemeinwohl der Menschheit. Friede kann nicht bloß auf kriegslosen Zustand eingeschränkt werden, das Resultat eines dauernd gefährlichen Kräftevergleichs. Nein, Friede ist etwas, das Tag für Tag aufgebaut wird, durch Streben nach einer gottgewollten Ordnung, welche eine vollkommene Form von Gerechtigkeit unter den Menschen in sich schließt.»

J. Nyerere, Präsident von Tansania

«Dieses Buch ist vielleicht tief falsch. Wer kann sich auf seine Wahrhaftigkeit berufen, um sich zu versichern, daß er in der Wahrheit steht? Wie kann man aber andererseits die Wahrheit erreichen, wenn man nicht den kompromißlosen Weg der Echtheit (authenticité) geht?» (S. 7)

Nach diesem warnenden Hinweis überwindet M. Légaut jedoch sein Zögern, und er legt überzeugend dar, was ihn zutiefst bewegt. Er zeigt sich als Mensch, den keine religiöse Ideologie befriedigen kann. Ihn tragen keine isolierten biblischen Sätze. Er hat vielmehr eine tiefe Erfahrung gemacht und im Lichte dieser Erfahrung füllen sich für ihn die überlieferten Texte mit einem ganz neuen Leben.

Der Glaube an Jesus

Der Glaube setzt die Entdeckung des «anderen» voraus. Eine solche Entdeckung ist jedoch nur möglich durch einen langen Weg der eigenen Selbstfindung. Dabei ist diese Selbstfindung um so schwieriger, je größer der andere ist, den es zu entdecken gilt. Die Jünger Jesu hatten in ihrem Meister ein abgrundtiefes Geheimnis zu entdecken. Ihr eigener Erfahrungsweg mußte folglich von einer äußersten Dichte und Tiefe gewesen sein. Wegen dieser Voraussetzungen gibt es für M. Légaut keinen besseren Weg, ins Geheimnis Jesu einzudringen, als den Weg, den die ersten Jünger gegangen waren, innerlich möglichst tief nachzuvollziehen.

«Deshalb ist es wichtiger, die innere Entwicklung dieser Menschen zu kennen, welche die harte und schwere Entscheidung auf sich nahmen, mit ihrem Volk zu brechen, als um die Gründe zu wissen, durch die – gewöhn-

lich auf eine mehr kollektive und ideologische Weise – die Juden und Heiden der späteren Generationen zum Christentum bekehrt wurden» (S. 34).

Der Weg der Jünger war deshalb besonders schwierig, weil sie im Wirkungsfeld entgegengesetzter Kräfte sich zu entscheiden hatten. Einerseits wurden sie von der Gestalt ihres Meisters angezogen. Sie entdeckten in ihm, was sie noch in keinem Menschen gefunden hatten. Andererseits gehörten sie zu ihrem Volk, einem Volk, das äußerst stark in sich geschlossen war. Sie standen unter dem Einfluß der Masse und der religiösen und politischen Führer. Da Jesus in Widerspruch zu diesem Volk geriet, wurden sie innerlich zerrissen. Wem gehörten sie mehr an, dem Volk, das sie geboren und genährt hatte, oder dem Mann von Nazareth, der sie in ein ganz neues Leben rief? Auf welche Weise sprach Gott zu ihnen, durch Jesus oder durch die religiösen Führer?

Als fromme Juden waren die Jünger Jesu in einem radikalen Monotheismus erzogen worden. Sie glaubten, den Willen des einen Gottes im überlieferten Gesetz zu finden. In Jesus trat ihnen aber einer entgegen, der dem Buchstaben des Gesetzes widerstand und der seinerseits mit einer letzten Autorität sprach. Der Glaube an ihn mußte sie deshalb zu einem Bruch mit dem Tiefsten in ihrem bisherigen religiösen Leben führen.

«Nichts kennzeichnet das Ursprüngliche dieser Bekehrungen mehr, als die Eigenart dieses geistigen Kampfes, bei dem beide Seiten sich auf die Autorität Gottes berufen» (S. 43).

Die Jünger Jesu waren vor eine Wahl gestellt, bei der eine letzte Autorität gegen eine andere letzte Autorität stand. Durch diese Auseinandersetzung vollzog sich in ihnen ein unvergleichlicher Reifungsprozeß. Sie wurden in ihrem Innersten aufgerissen. Sie erfuhren sich selbst auf eine vorher nie gekannte Weise und wurden dadurch fähig, auch in Jesus jenes Geheimnis zu erspüren, das ihren Zeitgenossen völlig unzugänglich blieb. Trotz des ganz klaren Gespürs hatten aber auch sie große Schwierigkeiten, das Erahnte in die richtigen Worte zu fassen. Sie brauchten lange Jahre, bis sie einigermaßen sagen konnten, weshalb Jesus sie so getroffen hatte. Sie hielten das Erfahrene schließlich in der Aussage fest: Jesus ist der Sohn Gottes.

«Diese Aussage fügt dem, was der Jünger in Jesus errät, nichts hinzu. Sie ist nur die gestammelte Konsequenz davon. Überfordert durch das, was sie sagen möchte und nur andeuten kann, bringt diese Aussage dem Jünger nichts spezifisch Intellektuelles. Trotzdem findet er keine besseren Worte, um mit Kraft das Überwältigende in der intimen Beziehung zu Gott auszudrücken, die er in Jesus erahnt und die der spirituellen Vaterschaft, die er ihm zuerkennt, erst ihre Fülle gibt» (S. 98).

Das Christentum

Das entscheidend Neue, das Jesus gebracht hatte, wurde nicht ungetrübt weitergegeben. Die Apostel und die ersten Jünger nahmen auf, was sie von ihren Voraussetzungen her verstehen konnten. Sie waren dabei vor allem der ständigen Versuchung ausgesetzt, Jesus und seine Botschaft im vorgegebenen Rahmen des jüdischen Gesetzes und der heidnischen Religionen zu sehen.

Die ersten Gläubigen standen auch in der Gefahr, ihren eigenen Erfahrungsweg zu übersehen. Sie selbst waren erst nach einem langen Ringen und nach vielen schmerzlichen Erfahrungen zur erspürten Einsicht in die Person und den Auftrag Jesu gekommen. Sie mußten dabei selbst erst innerlich umgewandelt werden. Die Menschen aber, die sie ihrerseits für den Glauben an Jesus gewannen, führten sie nicht diesen langen Weg. Sie legten ihnen vielmehr gleich das ganze Resultat ihrer eigenen Erfahrung lehrmäßig verdichtet vor. Die innere Erfahrung, die den immer unzulänglich bleibenden Worten erst ihren Sinn gibt, trat notgedrungen zurück. Die vom Verhalten Jesu losgelösten Worte erhielten ein Eigenleben. Die Annahme der Lehre (croyance) erhielt unmerklich den Vorrang vor dem

Glauben (foi). Die Lehre selbst wurde gleichzeitig unter dem Einfluß von Kräften ausgestaltet, die nicht mehr direkt von Jesus her stammten.

Wenn im werdenden Christentum rasch eine Verschiebung eintrat, so war diese zwar folgenswer, aber doch unumgänglich. Damals war ja die Zeit noch nicht reif, daß eine größere Anzahl von Menschen das entscheidend Neue an der Botschaft Jesu in seiner ganzen Ursprünglichkeit hätte begreifen können. Es war unvermeidlich, daß der neue Wein in alte Schläuche gegossen und in dieser Form durch die Jahrhunderte weitergereicht wurde. Doch selbst dieser – so verfremdete – Glaube war noch stark genug, immer wieder Menschen derart zu treffen, daß sie den wahren Ursprung erahnten und ähnliche Wege einschlugen, wie die ersten Jünger gegangen waren. Um den Schicksalsweg des Glaubens voll zu verstehen, ist deshalb nicht nur ein Vertrautsein mit der Erfahrung der Apostel, sondern so weit wie möglich auch ein Verarbeiten der christlichen Tradition nötig.

Unter der Tradition des Glaubens darf allerdings nicht bloß der künstlich isolierte Faden einer orthodoxen Lehrüberlieferung verstanden werden. Zur echten Tradition gehört das christliche Leben der vergangenen Jahrhunderte in seiner ganzen Breite, mit seinen Spannungen, Spaltungen und Versöhnungen, mit seinem Verflachen und seiner inneren Erneuerung, mit seiner Vermischung in Politik, Macht und Aberglauben und seinen gegenläufigen Reinigungsprozessen, mit seinen Heiligen und Sündern, mit seinen orthodoxen Lehrern und seinen verstoßenen Ketzern. Bei der Meditation über diese reiche Vergangenheit ist vor allem zwischen dem, was zu bestimmten Zeiten – aus soziologischen, geistesgeschichtlichen oder psychologischen Gründen – unumgänglich (l'indispensable) war, und dem, was für den Glauben wesentlich ist (l'essentiel), zu unterscheiden. Erst durch dieses Scheiden kann der Glaube aus der ständig drohenden Verstrickung in ideologisierende Lehren gelöst werden. Dabei ist dieses Lösen nie ein endgültig erreichtes Ergebnis, sondern eine dauernde Aufgabe.

Der Glaube an Gott

Der christliche Glaube ist in seinem Glauben an Jesus ein Glaube an Gott. Der Gottesglaube weckt jedoch im Menschen viele dunkle, bis in die Ursprünge der Menschheit zurückreichende Bedürfnisse. Diese sind – soll der Glaube nicht ganz in Aberglauben verstrickt werden – ständig zu reinigen.

Der Mensch, der an Gott glaubt, möchte immer wieder wissen, wie dieser Gott auf die Welt und auf ihn selber einwirkt. Dieses Wissen ist aber unerreichbar. Der Mensch muß vielmehr lernen, im nackten Glauben, der nicht aus irgendwelchen Wünschen, sondern aus seinem «Sein» wächst, Gott zu bejahen. Da aber selbst der wahrhaft Glaubende nicht dauernd auf der Höhe des reinen Glaubens leben kann, sind Vorstellungen vom Wirken Gottes nützlich – allerdings nur unter der Voraussetzung, daß diese Bilder nicht in erster Linie zur Befriedigung der religiösen Phantasie, sondern zum Wecken entsprechender menschlicher Haltungen benützt werden.

Eine alte biblische Formulierung sagt zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch, daß «der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde». Diese Aussage ist in dem Maß sinnvoll, als der Gläubige lernt, in seinem eigenen Tätigsein zwischen einem bloßen Machen (faire) und dem schöpferischen Schaffen (créer) zu unterscheiden. Im Machen entsteht ein Produkt auf Grund irgendeiner menschlichen Fähigkeit. Dieses mag nützlich, ja sogar notwendig sein. Es wird aber nur fabriziert. Es trägt nicht den inneren Stempel seines Urhebers. Wo hingegen jemand schöpferisch tätig ist, dort sammeln sich alle seine Kräfte in einer innersten Einheit. Was daraus entsteht, ist nicht mehr beliebig. Alles ist mit allem verknüpft. Der Urheber lebt im Werk, das er geschaffen hat, weiter. Das schöpferische Werk ist nicht in erster Linie für irgendeinen Nutzen da, sondern

will in anderen Menschen neues Leben zeugen. Wer auf diese Weise schöpferisch tätig ist, gewinnt eine gewisse Ahnung vom Wirken Gottes in der Welt.

Die Stufen zum Glauben

Der Mensch erreicht nicht leicht jenen reinen Glauben, der aus seinem – im letzten einsamen – schöpferischen Sein herauswächst. Er braucht Zwischenstufen, die seiner Triebnatur und seiner sozialen Struktur entsprechen. Solche Stufen sind normalerweise der eheliche Glaube (foi conjugale) und der Vater-Sohn-Glaube (foi filiale).

Die menschliche Liebe kann in kürzester Zeit und fast zauberhaft Neues schaffen. Durch die Begegnung mit dem Du werden die Liebenden verwandelt. Ihre Liebe wird dabei aus zwei Quellen gespiesen. Sie ist – anfänglich fast nicht unterscheidbar – Hingabe und Verlangen nach Besitz. Das eheliche Leben führt aber notwendigerweise zur Erfahrung, daß der andere viel radikaler «anders» ist, als das Verlangen nach Besitz es wahrhaben möchte. Daraus entstehen Spannungen und Krisen, denen oft eine innere und auch äußere Entfremdung folgt. Wo jedoch die Liebe stark genug ist, lernt sie ihr Besitzverlangen zu läutern und den andern durch einen echten Glauben gerade in seinem Anderssein – mit seinem Unverständlichen, seinen Beschränkungen, Fehlern und Schwächen – rein zu bejahen. Die Liebe wird dadurch immer weniger vom Verlangen nach Besitz und immer mehr vom ehelichen Glauben, der erst die volle Freiheit des andern weckt, getragen.

Bejahung der Freiheit und Verlangen nach Besitz mischen sich auf ähnliche Weise in der Vater-Sohn-Beziehung. Über das Kleinkind können die Eltern fast ganz verfügen. Je mehr es aber heranwächst, desto stärker erwacht seine eigene Freiheit. Bereits nach wenigen Jahren will der junge Mensch seine eigenen Wege gehen. Er muß dies sogar, wenn er sich selbst finden will. Er muß das Recht haben, selber Erfahrungen zu machen und sogar Fehler zu begehen. Diese Selbständigkeit des reifenden Menschen kann leicht zu einer inneren Entfernung von den Eltern führen. Wo diese es jedoch verstehen, rechtzeitig zurückzutreten, und zwar nicht aus Gleichgültigkeit oder Resignation, sondern aus Achtung vor der Freiheit des Kindes, dort kann die elterliche Gegenwart indirekt und innerlich werden. Der heranwachsende Mensch ist dann in seinem Ringen um seine Selbständigkeit nicht allein, sondern er wird fast unbemerkt getragen vom Glauben seiner Eltern an ihn. Dieser Glaube ist oft mit großen Leiden verbunden. Hellsichtige Eltern sehen die Gefahren, in die junge Menschen oft unbeschwert und fast gedankenlos hineinlaufen. Sie können sie trotzdem nicht mehr durch die äußere Autorität zurückhalten. Solche Eingriffe würden nur zum völligen Bruch mit dem eigenen Sohn oder der eigenen Tochter führen oder sie würden diese innerlich vergewaltigen. Nur der unbedingte Glaube an das unzurückführbar Einmalige und an die Freiheit des eigenen Kindes kann dort noch eine tragende Verbindung schaffen, wo die äußeren Wege sich notwendigerweise trennen.

Die menschliche Erfahrung führt also, wenn man ihr ganz treu bleibt, aus eigener Dynamik und über verschiedene Wege dazu, die sentimentale Affektivität und den Trieb nach Besitz zu übersteigen. Die volle Bejahung des radikal andern und des gerade so geliebten Du und der reine Glaube an das eigene Kind, das «in die Fremde» geht, erschließen letzte Dimensionen im Menschen. Dadurch kann gleichzeitig der Glaube an Gott von seinen infantilen und sentimental Elementen gereinigt und aus der Umklammerung des Besitztriebes gelöst werden. Der nackte Glaube an «den Andern» wächst aus der Erfahrung, wie weit anders, als der Trieb und das Gefühl es haben wollen, bereits Menschen sind.

Die inspirierendsten und den Glauben stützenden Vorstellungen vom Wirken Gottes ergeben sich folglich aus der Vereini-

gung solcher menschlicher Erfahrungsbilder. Der Glaube in der ehelichen Liebe und in der Vaterschaft und das schöpferische Tun im Gestalten solcher Beziehungen weisen ahnend auf Gottes Sein und Tun hin. Dabei müssen allerdings die menschlichen Erfahrungsbilder dauernd gegenseitig ergänzt, kritisiert und gereinigt werden. Selbst so gereinigte Bilder holen aber den reinen Glauben nie ein. Was die menschliche Erfahrung als Hilfe für den Glauben bieten kann, bleibt brüchig. Auch geläuterte Vorstellungen sind in ihrer Anwendung auf Gott mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen:

«Diese Vorstellung ist ohne Zweifel nur ein einfaches Schema. Sie vermag dem Gläubigen von der Wirksamkeit Gottes unter keinen Umständen einen Begriff zu geben, der den Namen Wahrheit im gleichen Maße verdienen würde wie seine anderen Kenntnisse. Dazu ist dem Menschen, der nur denken kann, indem er sich vom Objekt seines Denkens distanziert, das Wirken Gottes zu innerlich. ... Um nicht kindischen Bildern oder dem Illuminismus zu verfallen, muß der Gläubige die Brüchigkeit dieser intellektuellen Konstruktionen erkennen, und zwar trotz seiner natürlichen Tendenz zu glauben, die Wirklichkeit in seinem Griff zu haben, sobald er von ihr ein kohärentes Bild gefunden hat» (S. 160).

Religionen des Gehorsams und die Religion des Anrufs

Wegen der Brüchigkeit aller Gottesvorstellungen bleibt das kollektive religiöse Verhalten stets doppeldeutig. Zwei wesentlich verschiedene Arten von Religionen sind möglich, solche des Gehorsams und solche des Anrufs.

Die Religionen des Gehorsams sind durchwirkt von einem gewissen Sinn für das Heilige. Sie sind aber gleichzeitig geprägt von den halbpolitischen und halbreligiösen Strukturen der einzelnen Völker. Sie verlangen, daß man ihnen auf kollektive Weise anhängt. Sie fordern eine möglichst kritiklose Zustimmung zu ihren Vorstellungen vom Übersinnlichen, und sie bemühen sich um eine gewisse Konformität im äußeren Verhalten ihrer Anhänger.

Diese Religionen sind notwendigerweise konservativ. Alle gesellschaftlichen Veränderungen bedrohen ja ihr Selbstverständnis. Sie verbinden sich deshalb gern mit der politischen oder ökonomischen Macht. Sie suchen auf diese Weise ihren Einfluß aufrechtzuerhalten. Ihre tieferen Wirkungen bleiben deshalb immer sehr zwielichtig.

«Diese Religionen schließen die Menschen, die durch sie auf nützliche Weise geweckt wurden, endgültig in halbelebte Überzeugungen und Praktiken ein, und zwar selbst dann, wenn die Lehre mit Hingabe geglaubt und das Gesetz mit Strenge beobachtet wird. Sie öffnen ihren Anhängern nicht den Weg zu einer Vertiefung ihres persönlichen Lebens und helfen ihnen nicht einmal indirekt, den ihnen je eigenen Weg zu finden» (S. 212).

Die Zweideutigkeit in den Religionen des Gehorsams ist nicht zufällig. Sie ist bedingt durch den Drang zur Gleichschaltung. Allgemeingültige und autoritativ vertretene Lehren, Riten und Verhaltensnormen sind nur solange von einem echten Wert, als es gilt, die Menschen erstmals für jene Güter zu öffnen, die den Sinnen nicht unmittelbar zugänglich sind. Sie werden aber wertlos, ja sogar hinderlich, wenn der je einzelne Mensch zu seiner vollen Wahrheit geweckt werden soll. Durch den starren Anspruch auf Allgemeingültigkeit versperren nämlich die Religionen des Gehorsams dem je Neuen und Einmaligen, das sich in jedem Menschen ankündigt, den Weg. Sie verschütten sehr leicht die innerste Feinstruktur des Menschen.

«Eine solche Religion führt ihre Anhänger von Gott weg, indem sie ihnen die Überzeugung gibt, sie würden ihn erreichen» (S. 219).

Die menschliche Echtheit und volle Wahrhaftigkeit, und damit der wahre Weg zu Gott, werden deshalb nur durch die Religion des Anrufs erschlossen. Diese gebietet nicht, sondern lockt und ruft. Sie befiehlt nicht, sondern kündigt sich immer wieder an. Sie versucht, den Menschen aus der Verfallenheit an den Herdeninstinkt zu wecken. Sie bemüht sich, ihn über jene unmittelbare Gewißheit hinauszuführen, die durch die Sinne gegeben wird. Die Religion des Anrufs will den Menschen aus

dem Konformismus mit religiösen, philosophischen und sozialpolitischen Lehren befreien und ihm das erschließen, was sich in jedem – eine große Wachheit und ein echter Mut für das Unbekannte vorausgesetzt – schrittweise ankündigt. Sie ist die Religion des Glaubens (foi), und zwar eines Glaubens, der sich ganz vom instinktiven Anhängen an Glaubenslehren (croyance) unterscheidet. Durch die Erschließung der letzten eigenen Intimität führt sie den Menschen zu einem reinen und nackten Glauben an Gott und an sich selbst.

Da diese Religion des Anrufs bei den Menschen bereits einen gewissen Grad an innerer Vertiefung und geistiger Wachheit voraussetzt, kommt sie nicht ohne die Religionen des Gehorsams aus. Sie setzt diese vielmehr voraus und möchte sie vollenden. Die Autoritätsreligionen gehen jedoch nicht aus eigener Kraft in die Religion des Anrufs über. Eine neue Saat ist vielmehr nötig. Dabei werden oft gerade die Autoritätsreligionen zum entscheidenden Hindernis für diese Saat.

«Es gibt keinen größeren Widerstand gegen die Ankunft der Religion des Anrufs als den Absolutismus der Autoritätsreligionen, die sich in ihrer Existenz bedroht fühlen und die sich deshalb noch mehr mit einer durch feierliche Glaubenserklärungen verhüllten politischen Weisheit bewaffnen» (S. 225).

Das Christentum entstand in einer Zeit, die für die volle Ankunft der Religion des Anrufs noch nicht reif war. Es war deshalb unumgänglich, daß es zu einer Autoritätsreligion wurde. Es ging aber darin nie auf. In allen vergangenen Jahrhunderten gab es Menschen, die den inneren Anruf lebendig spürten. Manchen gelang es trotz vieler äußerer Schwierigkeiten und trotz reichlicher Mißverständnisse in bezug auf die Glaubenslehre, dem Anruf treu zu sein und zu einer vollen persönlichen Wahrheit vorzustoßen. Dies war um so eher möglich, als das Christentum – trotz seiner Inkarnation in eine Autoritätsreligion – von seinem Ursprung her die Religion des Anrufs ist. Dieser Ursprung wurde in den Schriften des Neuen Testaments aufgefangen. In späteren Zeiten konnten deshalb kraftvolle Menschen durch die Meditation des biblischen Buchstabens und durch die Begegnung mit sich selbst und anderen Menschen den ursprünglichen Anruf wieder hören.

Heute sind Autoritätsreligionen wegen der großen geistigen,

sozialen, wirtschaftlichen und technischen Umwälzungen aufs äußerste bedroht. Für das Christentum wird es deshalb zu einem Gebot der Stunde, daß nicht bloß einzelne, sondern möglichst viele Gläubige aus der Autoritätsreligion in den Ursprung zurückkehren. Die Christen müssen lernen, das «Unumgängliche» in der Tradition vom «Wesentlichen» zu unterscheiden. Dies bedeutet keineswegs, daß die sichtbare Autorität, die äußere Norm und die allgemeine Lehre zu verschwinden haben. Die Religion des Anrufs kann sich ja nie von der Religion des Gehorsams völlig lösen. Durch das Erspüren des Anrufs soll aber die Autorität als eine zwar unumgängliche, aber doch beschränkte Funktion erfahren werden. Ebenso soll klar werden, daß viele gebieterisch geforderte äußere Erneuerungen wohl zum «Unumgänglichen» gehören mögen, aber nie das «Wesentliche» sein können.

Einsichten auf Grund persönlicher Erfahrungen

Die bisherigen Ausführungen wollten einige Grundthemen im Werk von Marcel Légaut kurz umreißen. Vieles wurde nur angedeutet, anderes ganz übergangen. Eine kurze Zusammenfassung kann ja hier noch viel weniger als in andern Fällen einen direkten Kontakt mit dem Werk ersetzen. Die Ausführungen von M. Légaut erhalten ihren Wert nicht durch die Schärfe der vorgetragenen Deduktionen, sondern durch die reiche Erfahrung, die sich in ihnen ausdrückt. Diese Erfahrung wird aber nur im direkten Umgang mit dem von innen geprägten Wort erspürt. Selbst bei einem solchen Umgang ist der Zugang ins Innere nicht leicht. M. Légaut sagt vom Kunstwerk, es werde nur dann in seinem Reichtum verstanden, wenn es mit einer – der schöpferischen Inspiration ähnlichen – inneren Bewegung aufgenommen werde. Sein eigenes Werk trägt auch die Züge eines echten Kunstwerkes an sich und erschließt sich darum nicht dem ersten Zugriff, sondern nur einem schweigenden und meditierenden inneren Verarbeiten.

In einer Zeit der Kritik spricht auch M. Légaut ein äußerst kritisches Wort. Seine Kritik trägt aber keinen Hauch von Resignation, Enttäuschung, Bitterkeit oder jugendlicher Ungeduld in sich. Sie wächst aus der Fülle einer – das Kritisierte sprengenden – Erfahrung.

R. Schwager

«Die Laien haben weder das Recht noch die Pflicht ...»

Bei der Arbeit für die kommende Synode kann man immer wieder die Frage hören, ob sich denn der gewünschte Einsatz überhaupt lohne. Man sei nicht bereit, längere Zeit zu arbeiten, wenn danach das Resultat doch nicht ernstgenommen werde. Daß solche Befürchtungen nicht unbegründet sind, zeigt einmal mehr der nachfolgende Entwurf zu einem römischen Dokument über die Seelsorgeräte. Er wurde von Kardinal Wright, dem Präfekten der Kleruskongregation, den Präsidenten der Bischofskonferenzen zugesandt. Die Bischöfe hatten bis zum 15. Juni zu antworten. Gemäß diesem Entwurf werden die Bischöfe sozusagen aufgefordert, die Seelsorgeräte nicht ernst zu nehmen. Es wird betont, die Errichtung solcher Räte sei nur fakultativ, in keiner Frage sei der Bischof gehalten, diese anzuhören, selbst dann, wenn es nur um Werke katechetischer, karitativer und sozialer Art gehe. Der Rat habe nur über Themen zu beraten, die ihm vorgelegt werden. Seine Einberufung hänge ausschließlich vom Willen des Bischofs ab und seine Mitglieder könnten nicht über die Einberufung einer Sondersitzung bestimmen. Der Rat vertrete in keiner Weise die Gläubigen der Diözese, sondern jedes Mitglied könne nur seine persönliche Meinung äußern. Die bischöfliche Gewalt sei darum durch dieses Organ nicht einmal moralisch eingeschränkt.

Durch solche Bestimmungen würde der Seelsorgerat praktisch zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Es lassen sich ja auf die

Dauer gewiß nicht genügend Laien finden, die intensiv mitarbeiten, wenn ihre Mühen nicht mehr gewertet werden. Die Frage erstreckt sich aber noch weiter. Im römischen Entwurf werden nämlich die entsprechenden Bestimmungen vor allem damit begründet, daß im Seelsorgerat auch Laien seien, die keinen Anteil am Amtspriestertum hätten. In der Kirche aber komme die hl. Gewalt nicht dem gesamten Volk zu, sondern werde den Hirten sakramental zugeteilt. Wenn man konsequent sein wollte, müßten diese Überlegungen auch auf die verschiedenen diözesanen und nationalen Synoden, in denen ebenfalls Laien vertreten sind, angewandt werden. Auch die Ergebnisse solcher Synoden hätten dann für die Bischöfe nicht einmal einen moralisch verpflichtenden Charakter. Aus der imposanten Maschinerie der Synoden würde ein Sandkastenspiel.

Die nachfolgende nichtamtliche Übersetzung, die wir auf mehrfachen Wunsch zur Dokumentation publizieren, ist uns aus Deutschland zugestellt worden, wo dank der Initiative des Limburger Diözesanratspräsidenten alle Seelsorgeräte alarmiert wurden (vgl. Orientierung vom 15. Mai, Seite 100, Anmerkung 9). Die Lektüre zeigt deutlich zweierlei Bestrebungen: Einerseits eine gewisse Öffnung zu einer wirklichkeitsnäheren Seelsorge, wie sie auch Untersuchungen und Äußerungen der Kleruskongregation über Pfarrei- und Regionalseelsorge durchblicken lassen, andererseits eine unerbittlich niedergehende

Schranke, sobald es um irgendwelche «Rechte» der Laien geht. Die Überschrift des vom 25. November 1970 datierten Entwurfs und der die Vernehmlassung einleitende Begleitbrief des Kardinals an die Präsidenten der Bischofskonferenzen (in unserer Unterlage erst vom 12. März datiert) geben die Absicht kund, mit dem auszufertigenden Dokument den diözesanen Seelsorgerat vom bereits früher zum Obligatorium deklarierten Priesterrat abzuheben. Zugleich soll, wie der letzte Abschnitt empfiehlt, ein Ausweg aus dem verwirrenden Nebeneinander ähnlicher oder ähnlichlautender Gremien (z. B. Laienrat, Di-

özesanrat) und wohl auch ein einheitliches Vokabular gefunden werden. Solch nützliche Ziele und Hinweise (z. B. die Empfehlung, es sollten nicht nur die ohnehin «Organisierten» im Seelsorgerat sitzen) ändern leider nichts am Erstickungstod, welcher der neuen nachkonziliaren Institution von den juristischen Fesseln droht, die man ihr, kaum hat sie die ersten Gehversuche der Mitverantwortung gemacht, anlegen will. Nach dem entschiedenen Ausspruch eines von uns befragten Diözesanbeamten wären solche Fesseln, würden sie wirklich dekretiert, unannehmbar.

Die Redaktion

Der Seelsorgerat und seine Beziehungen zum Priesterrat

Außer dem Priesterrat, der den Bischof in der Leitung des ihm anvertrauten Teils des Gottesvolkes unterstützen soll, hat das II. Allgemeine Vatikanische Konzil über einen andern Rat des Bischofs, den sogenannten Seelsorgerat, folgendes bestimmt: «Es ist sehr zu wünschen, daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgerat eingesetzt wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht und dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören. Aufgabe dieses Rates wird es sein, alles, was die Seelsorgsarbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen zu ziehen.»¹

Wie es für den Priesterrat geschehen ist, so hat das Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» vom 6. August 1966 die erwähnte Bestimmung über den Seelsorgerat näher ausgeführt und Weisungen für die Durchführung gegeben,² wobei es jedoch nur gewisse wesentliche Dinge über die charakteristischen Eigenschaften und Aufgaben dieses neuen Organs festlegte, ohne dabei zu sehr auf Einzelheiten einzugehen. Hierauf hat es verzichtet wegen der experimentellen Eigenart einer solchen Einrichtung und weil es vielleicht besser ist, diese Einrichtung Schritt für Schritt den Verhältnissen der verschiedenen Gegenden anzupassen.

Im Hinblick auf die Weisungen des Dekrets «Christus Dominus» und auf die Ausführungsbestimmungen sowie angesichts gewisser Grundelemente, die hinsichtlich des Seelsorgerates in der Praxis und in der Theorie vorhanden sind, hat die Hl. Kongregation für den Klerus sich vorgenommen, sich dem Studium dieser Frage zuzuwenden, damit so eine tiefere Kenntnis dieses besonderen Rates des Bischofs erlangt werde und dessen spezifische Eigenschaften und seine Beziehungen zum Priesterrat deutlicher ins Licht gerückt werden. Deswegen haben auf Bitten der Hl. Kongregation für den Klerus selbst folgende Personen ein Gutachten (Votum) über die vorgenannte Frage gefertigt: Exzellenz Carli, Bischof von Segni; die Hochwürdigsten Herren D. A. del Portillo und P. W. Bertrams, Konsultoren dieser Hl. Kongregation; die hochwürdigsten Patres L. B. Gillon, O. P., A. Matanic, O. F. M., und P. Abellán, S. J.; die hochwürdigste M. Maria Benigna Platter, Generaloberin der Vereinigung der höheren Ordensoberinnen Italiens; und Frau Rosa Maria Goldie, Vize-sekretärin des Laienrates.

Damit die verschiedenen, in den Voten geäußerten Meinungen leichter in einer Synthese dargelegt werden können, müssen wohl folgende Aspekte dieser Frage im Auge behalten werden:

¹ Conc. Vat. II, Decr. «Christus Dominus», n. 27.

² Cfr. I, n. 16.

1. Begriff und Zweck des Seelsorgerates;
2. Rechtliche Natur dieser Einrichtung;
3. Zusammensetzung des Seelsorgerates;
4. Vorsitz und Beigeordnete des Rates;
5. Beziehungen zwischen Seelsorgerat und Priesterrat;
6. Beziehungen zwischen Seelsorgerat und anderen Einrichtungen dieser Art.

Alle diese Aspekte müssen aufmerksam beachtet werden, damit, falls dies vom Hl. Stuhl für notwendig erachtet wird, Weisungen erarbeitet werden, die die im Motu proprio «Ecclesiae Sanctae», I, nn. 16–17, enthaltenen Bestimmungen vervollständigen und erläutern.

I. Begriff und Zweck des Seelsorgerates

Der Seelsorgerat ist ein Organ mit beratender Funktion, dessen sich der Diözesanbischof als Hilfe beim Studium der die Seelsorgsarbeit der Diözese betreffenden Fragen bedienen kann.

In dieser Wesensbestimmung des Seelsorgerates, die durch die Ausführungsbestimmungen zum Dekret «Christus Dominus», n. 27, angeordnet wird, ragen folgende drei Merkmale hervor:

a) Der Seelsorgerat ist ein Organ, durch das öffentlich und institutionell die direkte Hilfe offenkundig wird, die die Gläubigen der pastoralen Sorge des Bischofs leisten. Er ist also eine besondere, wenn auch nicht die einzige Manifestation des Prinzips der bestehenden Gemeinschaft zwischen den Gläubigen eines bestimmten Teiles des Gottesvolkes und ihrem eigenen Hirten.³ Es ist jedoch zu beachten, daß es sich hier nicht um eine Teilnahme aller Gläubigen an der einzigartigen Sendung der Kirche handelt,⁴ denn schon durch die Taufe selbst wird allen Gläubigen eine solche aktive Teilnahme verliehen, die sich fortwährend in ihrer geordneten christlichen Lebensführung zeigt, nämlich in ihren täglichen persönlichen, familiären und sozialen Verhältnissen; in ihren apostolischen Unternehmungen, die sie persönlich oder in Gemeinschaft durchführen, usw. Denn «was in der priesterlichen Gemeinschaft des Gottesvolkes in organischem Aufbau heilig grundgelegt ist, wird sowohl durch die Sakramente wie durch das Tugendleben verwirklicht»;⁵ aber das gehört zu jedem christlichen Leben, weshalb es zur Auferbauung der Kirche Christi nicht notwendig ist, daß der Gläubige in Organe oder organisatorische Einrichtungen eingegliedert wird, mit deren Hilfe die Hierarchie ihr besonderes Amt ausübt.

Beim Seelsorgerat jedoch handelt es sich genau gesagt um eine institutionelle Teilnahme der Gläubigen zur Unterstützung der pastoralen

³ Cfr. Conc. Vat. II, Decr. «Apostolicam actuositatem», n. 3.

⁴ Cfr. Conc. Vat. II, Decr. «Apostolicam actuositatem», n. 3.

⁵ Conc. Vat. II, Const. dogm. «Lumen gentium», n. 11.

Sorge des eigenen Bischofs, d. h. der kirchlichen Hierarchie. Das schließt jedoch nicht in sich bzw. bedeutet nicht eine Teilnahme an der Ausübung des eigentlichen bischöflichen Amtes, denn das den Bischöfen anvertraute Hirtenamt ist, genau wie die zur Ausübung dieses Amtes verliehene Vollmacht, ein persönliches Amt,⁶ wie auch die moralische und rechtliche Verantwortung, die sich aus der Ausübung ihres Amtes selbst ergibt, eine persönliche ist.⁷ Durch den Seelsorgerat also nehmen die Gläubigen an der Sorge teil, mit der der Bischof dieses sein eigenes und persönliches Amt ausübt, und noch genauer an der Sorge, mit der der Bischof die Seelsorgsarbeit der Diözese fördert und auf verschiedene Weise fördert und leitet.

b) Der Seelsorgerat ist ein Organ mit beratendem Charakter.⁸ Er erwägt deshalb im Rahmen seiner Zuständigkeit – was die pastorale Tätigkeit in ihrem institutionalisierten Charakter betrifft, welche unter der Leitung des Diözesanbischofs geschieht⁹ – alle jene konkreten Fragen, bezüglich derer der Bischof die Meinung des Seelsorgerates zu erfahren wünscht.¹⁰ Er ist also ein beratendes Organ im doppelten Sinne, nämlich

1. weil es keine Frage gibt, in welcher der Bischof gehalten wäre, den Seelsorgerat anzuhören;
2. weil der Bischof in keiner Weise verpflichtet ist, zu handeln entsprechend den praktischen Folgerungen, zu denen der Seelsorgerat in seinen ihm vom Bischof aufgetragenen Überlegungen und Untersuchungen gelangt ist.

Es ist also Aufgabe des Seelsorgerates, Vorschläge zu machen, Wünsche zu äußern, Erfahrungen mitzuteilen, Initiativen zu überlegen usw. bezüglich pastoraler Fragen, welche ihm zu Studium und Überlegung vorgelegt wurden – z. B. Fragen um die katholischen Schulen oder Werke katechetischer, karitativer und sozialer Art usw., welche in der Diözese unternommen werden –, wobei dem Bischof immer die Freiheit der Entscheidung und seine persönliche Verantwortung gewahrt bleibt.

c) Der Seelsorgerat ist ein Organ, das zwar gewünscht wird, aber fakultativ ist. Denn obwohl er sehr «empfohlen»¹¹ wird, wird er doch durch kein allgemeines Gesetz den Bischöfen vorgeschrieben. Darin unterscheidet er sich auch vom Priesterrat, dessen Einrichtung verpflichtend ist nach dem Dekret Presbyterorum Ordinis Nr. 7 und dem Motu proprio Ecclesiae Sanctae I

⁶ Cfr. Conc. Vat. II, Const. dogm. «Lumen gentium», n. 27; Decr. «Christus Dominus», n. 11.

⁷ Cfr. ibid.

⁸ «Der Seelsorgerat hat nur beratende Stimme» (Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16 § 2).

⁹ Cfr. Conc. Vat. II, Decr. Christus Dominus, n. 27; Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16.

¹⁰ «Der Bischof kann ihn zusammenrufen, sooft es ihm angebracht erscheint» (Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16 § 2).

¹¹ Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16.

Nr. 15 § 1, deren Normen im Rundschreiben der Kongregation für den Klerus vom 11. April 1970 weiter ausgeführt werden. Dieser fakultative Charakter des Seelsorgerates ist in einem doppelten Sinne zu verstehen, nämlich:

1. Der Diözesanbischof entscheidet frei, ob er ihn errichtet oder nicht, ob er seine formale Errichtung auf eine spätere Zeit verschiebt oder ihn nur, sowohl was seine Mitglieder als auch seine Tätigkeit betrifft, für eine bestimmte Zeit errichtet, je nachdem es den seelsorgerlichen Erfordernissen seiner Diözese zu entsprechen scheint;¹³

2. Wenn er dauernd errichtet wird, bleibt der Diözesanbischof frei, ihn einzuberufen, wann er es für zweckmäßig hält.¹³

Unter Berücksichtigung dieser drei besonderen Merkmale, welche nach geltendem allgemeinem Recht Begriff, Zuständigkeit und Aufgabenbereich des Seelsorgerates umschreiben, wird klar, daß er vorgesehen ist als brauchbares Werkzeug, das sich empfiehlt, um das seelsorgerliche Gespräch zwischen Bischof und verschiedenen Gruppen der Gläubigen zu erleichtern, jenes Gespräch, das das amtliche seelsorgerliche Wirken unter der Leitung des Bischofs betrifft. Der Seelsorgerat kann also nicht verstanden werden (denn das würde Geist und Buchstaben des II. Vatikanischen Konzils widersprechen):

1. als notwendiges Organ zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am amtlichen Wirken der Kirche («Mitverantwortung», «Mitteilhabe»);¹⁴

2. als zusätzliches Organ des Bischofs für die jurisdiktionellen Handlungen in der Leitung seiner Diözese (wie dies durch den Priesterrat geschieht);

3. als stimmberechtigtes Organ, welches rechtlich oder auch nur moralisch die Gewalt des Bischofs einschränkt bezüglich jener drei Funktionen – nämlich des Lehrens, des Heiligens und des Leitens –, welche seine pastorale Aufgabe bilden.¹⁵

II. Die rechtliche Natur des Seelsorgerates

Neben dem oben Gesagten ist auch noch vor Augen zu halten, daß der Seelsorgerat, «obwohl er seiner Natur nach eine dauernde Einrichtung ist»¹⁶ – falls nämlich seine Errichtung vom Diözesanbischof für opportun erachtet wird –, er doch als solcher, d.h. was seine Mitglieder betrifft, nicht permanent sein kann. Die Mitglieder des Seelsorgerates sind nämlich nur auf Zeit zu ernennen. Der Zeitraum, für den sie aufzustellen sind, ist in den bisherigen rechtlichen Normen

¹³ «Der Seelsorgerat ... kann nach verschiedenen Gesichtspunkten konstituiert werden ... bezüglich Mitgliedschaft und Tätigkeit zeitlich begrenzt sein und nur bei Gelegenheit in Aktion treten» (Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16 § 2).

¹⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁵ Denn es darf die Sendung der Kirche nicht außer acht gelassen werden (cfr. Conc. Vat. II, Decr. Apostolicam actuositatem, n. 2). Sie darf nicht eingeschränkt werden auf die Sendung der Hierarchie oder auf das Amt der geweihten Hirten: «Die geweihten Hirten wissen sehr gut, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmisson der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen» (Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 30).

¹⁶ Wiederum ist zu berücksichtigen, daß der Seelsorgerat ein beratendes Organ ist: cfr. Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16 § 2.

¹⁷ *Ibid.*

nicht festgelegt, und es erscheint auch nicht zweckmäßig, daß dies im allgemeinen Kirchenrecht festgelegt werde. Es erscheint nämlich zweckmäßiger, daß der konkrete rechtliche Vollzug, was die Aufstellung des Seelsorgerates, seine Erneuerung zu bestimmten Zeiten, die Art der Ergänzung der Mitglieder, welche vor Ablauf ihrer Amtsperiode ausgeschieden sind usw., durch das Partikularrecht geregelt werde, d.h. also auf Grund von Vorschriften, die vom Bischof für den Seelsorgerat erlassen werden, unter Berücksichtigung allerdings der Normen des allgemeinen Rechts sowie auch der Normen, welche von der zuständigen Bischofskonferenz diesbezüglich gegeben wurden.¹⁷

Es dürfte sich jedoch empfehlen, allgemeinrechtlich zu bestimmen, daß der Seelsorgerat bei Sedisvakanz aufhört zu existieren oder jedenfalls seine Tätigkeit auszuüben. Darüber wird zwar im Motu proprio Ecclesiae Sanctae nichts bestimmt, aber das muß wohl so sein, da ein Rat, welcher von einer Person aufgestellt wird, normalerweise auch mit dieser Person aufhört zu existieren, vor allem, wenn es sich um einen Rat handelt, der keinerlei Anteil an der Leitung der Diözese besitzt. Unter Berücksichtigung überdies des fakultativen Charakters des Seelsorgerates ist es entsprechend, daß der neue Diözesanbischof frei entscheiden kann – nicht anders wie der Bischof, welcher die vakante Diözese verlassen hat –, ob er diesen Rat aufstellen will oder nicht und wie er in konkreter Weise diesen Rat gestalten will.

Was schließlich die Stellung des Seelsorgerates innerhalb der verschiedenen Organe und Einrichtungen betrifft, welche irgendwie mit dem Bischof in der Ausübung seines Amtes zusammenarbeiten, so ist vor Augen zu halten, daß dieser Rat nicht einen Teil der Diözesankurie bildet. Denn letztere besteht aus jenen Organen, deren sich der Bischof bedient in der Ausübung seiner Jurisdiktionsgewalt, wogegen – wie wir bereits gesehen haben – die Funktion des Seelsorgerates nicht legislative, rechtsprechende oder Verwaltungs-Akte betrifft, die vom Bischof in Zusammenarbeit mit seinem Presbyterium bei der Leitung der Diözese gesetzt werden.¹⁸

III. Zusammensetzung des Seelsorgerates

Bezüglich dieser Frage ist im Motu proprio Ecclesiae Sanctae folgendes bestimmt: «Mitglieder des Seelsorgerates sind vom Bischof besonders ausgewählte Geistliche, Ordensleute und Laien.»¹⁹ Die Mitglieder des Seelsorgerates sind also aus allen Kategorien der Gläubigen in der Diözese auszuwählen, so daß sich daraus ein möglichst umfassendes Bild jenes Teiles des Gottesvolkes ergibt, welches der Hirtensorge des Bischofs anvertraut ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß diese Gläubigen, welche den Seelsorgerat bilden, eine repräsentative Funktion für die gesamte Diözese ausüben. Rechtlich gibt es nämlich diese Repräsentation nicht, weil die Mitglieder des Seelsorgerates nicht Delegierte oder Deputierte der übrigen Gläubigen der Diözese sind. Die Mitglieder des Seelsorgerates werden nicht von den Gläubigen der Diözese gewählt, sondern sie werden «vom Bischof ausgewählt».²⁰

¹⁷ Cfr. Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, nn. 16 § 3 und 17 § 1.

¹⁸ Cfr. Conc. Vat. II, Decr. Christus Dominus, n. 11.

¹⁹ Motu pr. Ecclesiae Sanctae, I, n. 16 § 3.

²⁰ *Ibid.*

Die Meinungen, die also die Mitglieder des Seelsorgerates vorbringen, sind nicht so zu betrachten, als ob sie im Namen der anderen Gläubigen oder im Namen jenes Teiles des Gottesvolkes, welche die Diözese bilden, gegeben worden seien: Es sind vielmehr nur Meinungen, welche die einzelnen Mitglieder des Rates ganz persönlich und nur im eigenen Namen vorbringen, «nach Wissen, Zuständigkeit und Stellung, die sie besitzen»,²¹ obwohl sie bei ihrer Meinungsäußerung selbstverständlich auch die allgemeine Lage in der Diözese und deren Erfordernisse vor Augen haben müssen.

Der Priesterrat ist im Gesetz definiert als «Versammlung oder Senat von Priestern, welche die ganze Priesterschaft repräsentieren».²² Das II. Vatikanische Konzil wollte aber diesen Begriff der Repräsentation nicht auch für den Seelsorgerat festsetzen. Und zwar mit Recht, nicht nur wegen der bereits angeführten Gründe, sondern auch aus theologischen Erwägungen heraus. Denn alle Gläubigen haben das Recht und die Pflicht, sich aktiv zu beteiligen an der Aufgabe, welche Christus seiner Kirche anvertraut hat, und dies auf Grund der empfangenen Taufe und des daraus folgenden gemeinsamen Priestertums der Gläubigen. Damit haben sie aber nicht das Recht und auch nicht die Pflicht, der Hierarchie in der Ausübung ihres Hirtenamtes beratend zur Seite zu stehen: Denn das ist genau die Aufgabe, welche dem Seelsorgerat zukommt. Die Gläubigen haben allerdings die Möglichkeit entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer Stellung, die sie besitzen, die Oberhirten in ihren hierarchischen Funktionen zu beraten: Aber das ist nur eine rechtliche Möglichkeit, kein striktes Recht; da also das Recht fehlt, gibt es auch keine Ausübung des Rechtes, sei es persönlich, sei es über andere (Repräsentanten). Im zivilen Bereich gibt es die demokratisch geregelte Versammlung der Bürger («Parlament», «Abgeordnetenversammlung» usw.), welche als Repräsentanten der anderen Bürger der Gemeinschaft Anteil haben an der Gesetzgebung und an der Fürsorge und dem Schutz des öffentlichen Wohles. Diese demokratische Einrichtung basiert aber auf dem Prinzip, daß alle Macht vom Volk ausgeht, welches diese ausübt durch die Organe, die von seinen Repräsentanten aufgestellt wurden. In der von Gott gegebenen Verfassung der Kirche ist es jedoch anders, da im Gottesvolk die hl. Gewalt nicht dem gesamten Volk zukommt, sondern sakramental den Hirten zugeteilt wird.²³

Obwohl also, um Verwirrung auf theologischem oder kirchenrechtlichem Gebiet zu vermeiden, nicht gesagt werden kann, daß der Seelsorgerat das Gottesvolk repräsentiere oder daß seine Mitglieder von den anderen Gläubigen gewählt und abgeordnet werden, so ist es doch entsprechend, daß der Seelsorgerat in seiner Zusammensetzung ein möglichst umfassendes Bild der Gemeinschaft der Diözese zeige, wie bereits oben erwähnt. Denn dieser Rat soll Ausdruck der Einheit und der Zusammenarbeit dieser Kommunität mit ihrem Oberhirten sein. Aus diesem Grunde sollten im Seelsorgerat alle Kategorien der Gläubigen vertreten sein: Kleriker – zu denen vor allem auch Diakone zu

²¹ Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 37.

²² Conc. Vat. II, Decr. Presbyterorum Ordinis, n. 7.

²³ Cfr. Conc. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, nn. 21 und 24; Decr. Christus Dominus, nn. 2 und 3.

rechnen sind, die ja als Nicht-Priester nicht Mitglieder des Priesterrates sein können -, Ordensmänner und Ordensfrauen aus verschiedenen Arten der Ordensgenossenschaften und Laien, seien sie nun Mitglieder kirchlicher Vereinigungen oder nicht. Aus dem gleichen Grund ist dafür zu sorgen, daß die Mitglieder des Seelsorgerates aus verschiedenen Gebieten und Gesellschaftsschichten der Diözese kommen, daß sie verschiedenen Altersstufen und Generationen angehören und eine gewisse Zuständigkeit besitzen auf den verschiedenen Gebieten des apostolischen Wirkens, sei es nun rein persönlich oder in einer Organisation: zum Beispiel im Hochschulbereich oder im Bereich der verschiedenen Berufe, unter den Handwerkern oder im ländlichen Gebiet usw.

Aus dem Gesagten folgt, daß der Seelsorgerat vor allem aus Laien bestehen soll, denn die meisten Glieder der Diözese sind ja tatsächlich einfache Gläubige. Es ist also wünschenswert, daß beispielsweise als allgemeine Regel aufgestellt wird, daß wenigstens zwei Drittel des Seelsorgerates aus Laien sind. Denn das entspricht Natur und Zweck des Seelsorgerates und gestattet überdies, daß im Seelsorgerat alle jene Räte enthalten sind, von welchen im Dekret über das Laienapostolat Nr. 26²⁴ die Rede ist. Auf diese Weise wird eine allzugroße unnötige Vielfalt kirchlicher Vereinigungen vermieden, die eine ähnliche Funktion haben. Auch die pastoral ungenügend geordnete und theologisch ungenügend begründete Bildung von Laiengremien auf allen Stufen der kirchlichen Organisation wird vermieden. Sie erweckt oft den Anschein oder kann ihn erwecken, als ob in der Kirche eine Art Laien-Hierarchie parallel zur Hierarchie auf Grund göttlicher Einsetzung bestehe.

Auf Grund gemachter Erfahrungen dürfte auch geraten sein, unbedingt zu vermeiden, daß im Seelsorgerat nur jene üblichen und schon sehr bekannten Laien vertreten sind, welche nicht selten bei fast allen Versammlungen, Kommissionen und Vereinigungen kirchlicher Art zugegen sind. Es ist vielmehr erforderlich, daß der Seelsorgerat ein wirklichkeitsgetreues Bild der gesamten katholischen Laienschaft bietet, und deshalb ist einzige Bedingung für die Mitgliedschaft im Seelsorgerat: Volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche sowie Eignung und Klugheit der betreffenden Person.

Es ist ferner zu beachten, daß niemand verpflichtet ist, seiner Erwählung als Mitglied des Rates zuzustimmen, falls nicht eine solche Verpflichtung auf Grund eines Amtes, das jemand in der Diözese ausübt, besteht. Es kann deshalb kein Gläubiger und keine Vereinigung rechtlich oder moralisch verpflichtet werden, der Einladung zu einer Mitgliedschaft im Seelsorgerat Folge zu leisten. Denn es handelt sich hier nicht um die Ausübung einer Verpflichtung oder eines Rechtes, das zugleich Verpflichtung bedeutet, sondern um eine einfache rechtliche Möglich-

²⁴ «In den Diözesen sollen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im karitativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern, Ordensleuten mit den Laien unterstützen. Unbeschadet des je eigenen Charakters und der Autonomie der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien werden diese Beratungskörper deren gegenseitiger Koordinierung dienen können» (Conc. Vat. II, Dekr. Über das Apostolat der Laien Nr. 26).

keit, nämlich um die Möglichkeit, seinen Rat zu geben. Es besteht volle Freiheit, diese Möglichkeit auszuüben oder auch nicht. Es wurde außerdem bereits gesagt, daß sich die vielfältigen Äußerungen kirchlichen Lebens und der Zusammenarbeit der Gläubigen mit ihrem Oberhirten und untereinander nicht im Seelsorgerat allein erschöpfen.

Diesen besonderen Erwägungen zur Zusammensetzung des Seelsorgerates können noch andere hinzugefügt werden, nämlich:

a) Wenn es der Bischof für zweckmäßig hält, steht nichts im Weg, daß zusammen mit Mitgliedern des Seelsorgerates auf Grund direkter Ernennung durch den Bischof oder auf Grund ihres Amtes ein weiterer Teil von Mitgliedern gewählt oder bestimmt werden kann von den Gläubigen selbst, welche eine bestimmte Personengruppe bilden, wie z.B. die Vereinigungen der Ordensoberen oder Gruppierungen auf pfarrlicher oder diözesaner Ebene usw.;

b) falls der Seelsorgerat aus einer großen Anzahl von Personen besteht, kann eine kleine ständige Gruppe gebildet werden («Komitee» oder «Ständiges Sekretariat» usw.), welche leichter die wünschenswerte Einheitlichkeit der Arbeit und Zusammenarbeit zwischen Seelsorgerat und den anderen diözesanen Einrichtungen gewährleisten kann;²⁵

c) wenn es sich um Ordensleute handelt, die als Kandidaten für den Seelsorgerat aufgestellt werden sollen, empfiehlt es sich, daß ihre Ernennung vom Bischof nicht ohne Zustimmung des zuständigen Provinzoberen geschieht;

d) wenn in einem Gebiet Gläubige verschiedener Riten wohnen, empfiehlt es sich, daß der Seelsorgerat «soweit als möglich interritualen Charakter trägt».²⁶ Es steht aber nichts im Weg, daß die einzelnen Teilkirchen, seien sie nun territorialer, personaler oder gemischter Art, ihren eigenen Seelsorgerat bilden, ebenso wie sie auch eine eigene Hierarchie, eigenes Presbyterium und eigenen Priesterrat besitzen.

IV. Vorsitz und Zusammenkünfte

In den Normen, welche für die Ausführung von Nr. 27 des Dekrets Christus Dominus gegeben werden, wird nichts gesagt davon, daß der Diözesanbischof im Seelsorgerat den Vorsitz führe. Aber diese Angabe findet sich bereits ausdrücklich im Text des erwähnten Dekretes.²⁷ Im übrigen ist diese Bestimmung auch in den Ausführungsbestimmungen zum Motu proprio Ecclesiae Sanctae mitenthalten, wenn nämlich dort gesagt wird: «Der Bischof kann ihn zusammenrufen, so oft es ihm angebracht erscheint.»²⁸ Der Bischof ist also Vorsitzender des Rates, da es Aufgabe des Vorsitzenden ist, den Rat einzuberufen. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Diözesanbischof selbst persönlich bei den Zusammenkünften zugegen sein muß, denn er kann dies auch tun durch einen Delegierten, der hierfür dauernd oder für einen Fall bestimmt ist, je nachdem wie der Bischof den Umständen entsprechend entscheidet, unter Berücksichtigung der Fragen, welche im Rat zu behandeln sind oder aus beliebigem andern Grund.

²⁵ Cfr. Motu proprio Ecclesiae Sanctae, I, n. 17 § 1.

²⁶ Cfr. ibid., I, n. 16 § 5.

²⁷ «Es ist sehr zu wünschen, daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgerat eingesetzt wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht» (Conc. Vat. II, Decr. Christus Dominus, n. 27).

²⁸ Motu proprio Ecclesiae Sanctae, I, n. 16 § 2.

Die Einberufung des Seelsorgerates hängt ausschließlich ab vom Willen des Bischofs, wie es dem fakultativen Charakter dieses Rates entspricht. Der Bischof kann jedoch nach Beratung mit den anderen Bischöfen derselben Bischofskonferenz in den Statuten vorschreiben, wenn er es für zweckmäßig hält, daß der Seelsorgerat zu bestimmten Zeiten seine ordentlichen Versammlungen abhält, z.B. einmal im Jahr. Bezüglich außerordentlicher Versammlungen, die auch in den Statuten des Rates zu berücksichtigen sind, steht es ausschließlich dem Bischof zu, zu bestimmen, ob und wann diese stattfinden sollen. Wenn man die Normen sowohl des Dekrets Christus Dominus wie auch die des Motu proprio Ecclesiae Sanctae berücksichtigt, so scheint es nicht der Absicht des Gesetzgebers zu entsprechen, daß die Mitglieder des Rates selbst – auf Grund von absoluter oder relativer Mehrheit der Stimmen – entscheiden können über eventuelle Einberufung einer außerordentlichen Versammlung.

V. Das Verhältnis zum Priesterrat

Manche Verfasser haben in ihren Veröffentlichungen in ganz ungewöhnlicher Weise Begriff und Funktion für zivile Verwaltungsstrukturen der demokratischen Gesellschaft auch auf kirchliche Strukturen angewandt. Aus diesem Grund tendieren sie dahin, den Priesterrat in der Leitung einer Teilkirche einfach zu identifizieren mit dem Senat oder dem Oberhaus in einer parlamentarischen Regierung, während sie dem Seelsorgerat die Funktion eines Abgeordnetenhauses oder einer Volkskammer zubilligen. Daraus folgern sie, daß das Verhältnis zwischen Priesterrat und Seelsorgerat (und, bei der Leitung der Gesamtkirche, das Verhältnis zwischen Kardinalskollegium und Bischofssynode) das gleiche sein müsse wie zwischen den beiden Kammern einer Republik oder einer parlamentarischen Monarchie. Diese Theorie entbehrt, wie bereits oben gesagt wurde,²⁹ jeder Grundlage, da sie auf dem gleichen Prinzip wie eine demokratische Regierung basiert: daß nämlich alle Macht vom Volk ausgehe, welches dieselbe durch seine Repräsentanten im Parlament ausübt. Da jedoch dieses Prinzip für die kirchliche Gemeinschaft nicht gilt, können auch die Strukturen einer parlamentarischen Regierung in der Kirche keine Anwendung finden.

Das Verhältnis zwischen Priesterrat und Seelsorgerat muß also bestimmt werden aus der wahren Natur einer jeder dieser Einrichtungen und indem man sich die Funktionen vor Augen hält, welche durch das Kirchenrecht diesen Einrichtungen zugewiesen werden. Es ist zu beachten, daß es sich hier um zwei bischöfliche Ratskörperschaften handelt, die sowohl im Hinblick auf die Personen, die ihnen angehören, sowie auch im Hinblick auf ihre Aufgaben vollständig verschieden sind. Denn die Mitglieder des Priesterrates haben alle das Amt des Amtspriestertums oder des hierarchischen Priestertums empfangen. Aus diesem Grunde besteht die eigentliche Funktion des Priesterrates darin, den Bischof in der Leitung der Diözese zu unterstützen, d. h. also in der Ausübung der Jurisdiktion, in welcher der Bischof sein pastorales Amt erfüllt, das aber nicht in jurisdiktionalen Akten allein besteht. Die Mitglieder des Seelsorgerates aber müssen nicht notwendigerweise das Amtspriestertum besitzen (tatsächlich wird es ein Großteil von ihnen nicht besitzen, da sie Laien, nicht ordinierte Ordensleute oder Dia-

²⁹ Cfr. n. III huius scripti.

kone sind), aber alle haben Anteil am gemeinsamen Priestertum der Gläubigen: und dies mit Recht, da es Aufgabe des Seelsorgerates ist, den Bischof in seiner pastoralen Tätigkeit und seinem apostolischen Wirken zu unterstützen. Diese Tätigkeit und dieses Wirken gehören zwar zur Hirtenaufgabe des Bischofs, sie verlangen aber an und für sich nicht und oft tatsächlich auch nicht, daß der Bischof dabei Akte der gesetzgebenden, der richterlichen oder der administrativen Tätigkeit setze. Und gerade aus dieser Unterscheidung zwischen den Begriffen der «Hirtenaufgabe» und der «Jurisdiktionellen Gewalt»³⁰ ergibt sich das geeignete Kriterium dafür, um den verschiedenen Charakter beider Ratskörperschaften, nämlich des Priesterrates und des Seelsorgerates, zu unterscheiden und die spezifische Hilfe zu bestimmen, welche jede von beiden dem Bischof zu geben hat, ohne miteinander in Kompetenzschwierigkeiten zu kommen.

Aus dem Gesagten ergibt sich das Verhältnis zwischen Priesterrat und Seelsorgerat, nach dem man sich richten kann unter Berücksichtigung dessen, was die Bischöfe der entsprechenden Bischofskonferenz³¹ bestimmen, und unter Beachtung der hier folgenden Gesichtspunkte:

a) Da die Funktion beider Ratskörperschaften konstitutiv und objektiv verschiedenartig ist,

³⁰ Cfr. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, Acta Conventus Internationalis Canonistarum, Romae 1970, Relatio III: Kl. Moersdorf, Munus regendi et potestas iurisdictionis, pp. 199-211; J.A. Souto, El «munus regendi» como funcion y como poder, pp. 239-247.

³¹ Cfr. Motu proprio Ecclesiae Sanctae, I, n. 17 § 1.

kann es auch keine Beziehung der Unterordnung des Seelsorgerates unter den Priesterrat geben, obwohl dieser im Bereich der Leitung der Diözese einen höheren Rang einnimmt.

b) Der Priesterrat kann in Ausübung seiner Funktion der Mitwirkung bei der Leitung der Diözese jene Fragen angeben oder vortragen, in denen es nützlich ist – wenn es dem Bischof zweckmäßig erscheint –, die Ansicht des Seelsorgerates einzuholen.

c) Da der Priesterrat den Bischof unterstützen soll in den Entscheidungen, welche die pastoralen Erfordernisse betreffen, scheint es auch entsprechend, daß der Priesterrat die vom Seelsorgerat geäußerte Meinung oder sein Urteil berücksichtigt.

d) Die Koordinierung beider Organe von der Wurzel her kommt dadurch zustande, daß der Bischof Vorsitzender beider Ratskörperschaften ist. Es ist also seine Sache, wann und auf welche Weise all das zu geschehen hat, was weiter oben dargelegt wurde.

e) Gemeinsame Zusammenkünfte von Mitgliedern des Priesterrates und des Seelsorgerates erscheinen also nicht opportun außer in dem Fall, wo beide einberufen werden zur Teilnahme an der Diözesansynode oder an anderen Partikularsynoden.

VI. Das Verhältnis zu anderen Einrichtungen dieser Art

Schließlich stellt sich die Frage über das Verhältnis, falls es solche gibt, zwischen Seelsorgerat und anderen Organen, die nach allgemeinem oder partikularem Recht bestehen. Auch bezüglich dieser Frage sind die grundsätzlichen Normen gegeben im Motu proprio Eccl. Sanctae:³²

a) Die Diözesanbischöfe haben, vor allem wenn sie bei der Konferenz versammelt sind, gemeinsam zu beraten und ähnliche Normen zu beschließen, um diese Beziehungen konkret zu regeln.

b) Unter Berücksichtigung der besonderen örtlichen und zeitlichen Umstände sollen diese Normen vor allem die Kompetenz eines jeden dieser Institute genau regeln, damit eine geordnete Zusammenarbeit gewährleistet werde.

Es scheint, daß im geltenden Allgemeinrecht nichts bestimmt wird über die Möglichkeit, Seelsorgeräte auf pfarrlicher oder überdiözesaner Ebene zu bilden, es sei denn, daß jene Ratskörperschaften, von denen im Dekret «Über das Apostolat der Laien» Nr. 26 §§ 1-2 die Rede ist, den Seelsorgeräten, wie auch vorgeschlagen wird, einfachhin rechtlich angeglichen werden.³³ Die bisher gemachte – wenn auch noch geringe – Erfahrung über diese Ratskörperschaften scheint immerhin genügend anzuzeigen, daß eine Reihe von Schwierigkeiten bezüglich der Aufstellung und Tätigkeit solcher Institute herrührt aus der Vielfalt von Organen, welche zwar verschiedene Namen und Statuten haben, jedoch einander durchaus ähnlich sind und manchmal überhaupt die gleichen Zwecke verfolgen («Pastoralrat», «Laienrat», «Vereinigung für Laienapostolat» usw.). Diese Fragen sind wohl bei den einzelnen Bischofskonferenzen zu besprechen, so daß alle Erfahrungen, Beschlüsse und Wünsche, welche ein diesbezügliches zu bildendes oder zu vervollständigendes allgemeines Recht betreffen, dem Hl. Stuhl mitgeteilt werden können.

³² Cfr. I, n. 17 § 1.

³³ Cfr. n. III huius scripti.

Kritische Analyse der römischen Vorlage zur Bischofssynode über das priesterliche Dienstamt

— Was steht im römischen Papier? Welche Theologie steckt dahinter?

— Welche Folgen hätte die Annahme des Papiers?

Lesen Sie dazu die gründliche und kritische Analyse, die eine Gruppe von Theologen (Freckenhorster Kreis) ausgearbeitet hat.

Zu beziehen bei den Solidaritätsgruppen

für Deutschland: **Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen**
Beethovenstrasse 28
6 Frankfurt/M 1

für die Schweiz: **Solidaritätsgruppen der Schweiz**
Postfach 613
8051 Zürich

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 19.— / Ausland: sFr. 22.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bfrs. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US \$ 5.50.

Halbjahresabonnement: Fr. 11.— / Ausland: sFr. 12.50 / DM 11.— / öS 70.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 12.— / Ausland: sFr. 13.50 / DM 12.— / öS 73.— / Lire 1800.—

Gönnerabonnement: sFr. 25.—

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

PAULUS-AKADEMIE ZÜRICH-WITIKON

Wir suchen für die verantwortliche Bearbeitung der administrativen, organisatorischen und finanziellen Belange der Akademie einen

Geschäftsführer

Die zu besetzende Position verlangt einen qualifizierten kaufmännischen Angestellten. Er sollte organisatorisch begabt und kontaktfreudig sein. Fähigkeit zur Personalführung und zur Zusammenarbeit mit der Leitung sind Voraussetzung für diese Stelle.

Wir bieten eine vielseitige, intensive Tätigkeit im Sektor Erwachsenenbildung, gute Sozialleistungen und zeitgemäbes Salär.

Weitere Auskünfte erteilt die Leitung der Paulus-Akademie.

Schriftliche Bewerbungen sind zu richten an Herrn **Dr. E. Duft, Präsident des Vereins Paulus-Akademie, Carl Spitteler-Strasse 38, 8053 Zürich.**