



DIE BRETONISCHE Bäuerin überlegte. Dann kam ein langgezogenes, unter aufsteigender Betonung zur Antwort formuliertes *Non* aus ihrem Munde. Meine Frage hatte ich sozusagen zur Entschuldigung gestellt. Sie hatte mich zum Milchholen herbeigerufen, und ich trug in der Hand ein Buch. Der Titel war nicht eben gewöhnlich. Um so neugieriger war ich auf die Reaktion der Frau. Silbe um Silbe abhebend sprach ich ihr herausfordernd vor: *Re-inventer l'Eglise*. Meine Frage: *Ist das idiotisch?*

Die Kirche neu erfinden?

Die Bäuerin brachte das Gespräch alsbald auf die ihr vertrauteren Kühe. Aber zuvor ergänzte sie ihre Antwort mit einer beiläufigen Bemerkung: «Ich bin im selben Jahr geboren, als Abt Alexis hier eintraf.» «Kirche neu erfinden» ist für sie weniger Programm als Schicksal. Es verbindet heute unter dem Namen BOQUEN eine kleine tastende Gemeinschaft mit ein paar tausend über die Bretagne, ja über ganz Frankreich verstreuten Menschen und Gruppen.

Damals, 1936, war es ein Neuanfang der *Restauration* gewesen. Auf den Trümmern der 1137 gegründeten Zisterzienserabtei wuchs Buschwerk und Gras, als der Ex-Abt des savoyardischen Klosters Tamié sich hier in seiner bretonischen Heimat wie ein Eremit niederließ. Er träumte, wie einst die Gründer von *Cîteaux* und wie die Reformer von *La Trappe*, von einem authentischen Leben nach der Urregel des heiligen Benedikt. Zur Verwirklichung seines Traumes baute er die zerfallenen Gebäude wieder auf. Die Beaux-Arts halfen mit. Aber als die wiedererstandene Kirche feierlich eingeweiht wurde, war der alte Abt mit dem Tod gezeichnet, und auch die auf zehn Mönche angewachsene Kommunität hatte in der damaligen Form keinen Bestand. Die *Restauration* war zwar ein Symbol für kirchliche Erneuerung geworden, aber für ein «authentisches Leben» stellten sich tiefgreifendere Forderungen.

Bernard Besret, von Alexis als Achtzehnjähriger getauft und von ihm als Mönch nach USA gesandt, hatte nach seiner Rückkehr zunächst mit materiellen Anpassungen (Hygiene, Wasser, Heizung)

begonnen. Prior geworden und von Rom mit Versuchen in volkssprachlicher Liturgie (Gesang usw.) beauftragt, machte er eine fundamentale Entdeckung: *Die Worte, die wir aussprechen, und die Gebärden, deren wir uns bedienen, drücken entweder ein gelebtes Leben aus oder sie klingen falsch. Um aufrichtig zu werden muß man deshalb entweder die Worte oder das Leben ändern, am besten beides zusammen.*

Von da aus stellt sich eine ganze Aufgabe des *Neuerfindens*. Was es in Boquen an Räumen gibt, ist ein bewußt leerer Rahmen zur Aufnahme der je neu Ankommenden. *Koinonia-Communio* ersteht hier scheinbar ohne Gesetz und Regel, und schon gar nicht, wie anderswo propagiert, von «oberhalb», sondern sozusagen aus dem Nichts und unter Nichtsen, die «es» oder «Ihn» nicht mehr «sagen» und «zeigen» können.

Ein naßkaltes Wochenende bringt über hundert Menschen in diesen Winkel. «Wir haben noch keine gemeinsame Sprache», sagt Ex-Prior Bernard nach der kollektiven Meditation, «für die Eucharistiefeier mit den Bauern versuchen wir es daher mit einer Melodie ohne Worte, drei Töne und eine Pause.» Er singt sie vor, dazu einige Variationen. Sie erfüllt alsbald den großen, ungeheizten Kirchenraum mit derselben menschlichen Wärme, wie zuvor das sogenannte «trou» ums Kamin. In diese Atmosphäre fällt das Evangelium. Des Nachts war jeder in «seine» Wahrheit eingekehrt, fand sich nackt oder gar zerrissen vor: jetzt umhüllen uns Wort und Zeichen wiedergefundener Danksagung.

Im Erfinden Wiederfinden: Liegen hier die Schlüssel einer neuen Kirche? L.K.

Aufbruch

Boquen, Modell einer neuen Communio: Zwei Neuanfänge, Restauration und Kreation – Das Werk von Ex-Abt Alexis und Ex-Prior Besret.

Ludwig Kaufmann

Spanien

Niederlage der regimemehrigen Bischöfe: Erneuerung von oben – Die «Vereinigte Versammlung von Bischöfen und Priestern» – Widerstand gegen die Macht des Opus Dei – Heißsumstrittene Erklärung zum Bürgerkrieg – Ein Dokument der spanischen Kommission «Justitia et Pax» verärgert die Regierung – Schüsse aus der römischen Kleruskongregation gegen die «Vereinigte Versammlung» – Skandal in der Presse – Der Sekretär der Bischofskonferenz intrigiert gegen die Mehrheit des Episkopats – Er unterliegt bei den Neuwahlen.

Pedro Abad, Madrid

Moral

Sind Normen wandelbar?: Geschichtlichkeit des Menschen stellt unwandelbare Normen in Frage – Aber was wandelt sich wirklich? – «Wer seinen Sohn liebt, der züchtigt ihn»: Zeitbedingte Erfahrung oder überzeitliches Gebot? – Tatsachen- und Werturteile – Zwei Arten von Normen: aufgrund der Folgen (teleologische) oder wegen eines inneren Merkmals der Handlung (deontologische) – Deontologische Normen, in sich unerbittlich, führten seit jeher zu Winkelzügen in der Auslegung – Die teleologische Sicht gewinnt die Oberhand – Was also bleibt unveränderlich? – Die Hälfte aller Kontroversen in der Welt drehen sich nur um Wörter.

Bruno Schüller, Bochum

Erweckung

Pfingstbewegung aus anderer Sicht: Domestizierte Charismatiker sind harmloser als die Brüder Berrigan – Die Epigonen in der Provinz – Der Hintergrund: absurdes Theater im amerikanischen Katholizismus – Pfingstgemeinde als Ersatzheimat – Emotioneller Überschwang – Hilft dagegen nur noch «heiliger Zynismus»?

Karl Weber

Philosophie

Ein neues Lexikon: Programm, ein historisches Wörterbuch – Aber keine Flucht in die Historie – Hilfe zu einem Philosophieren in Situationen.

Heinz Schlette, Bonn

Zuschrift

Zu Illichs «Entschulung der Gesellschaft»: Fasziniert und zugleich verärgert – Die Diskussion sollte weitergehen.

Buchbesprechung: Unser Priesterbild.

Der neue Weg der spanischen Kirche

In der katholischen Kirche Spaniens, die wohl mehr als andere Ortskirchen durch das Zweite Vatikanische Konzil überrascht wurde, vollzog sich in den letzten Jahren ein beispielhafter Wandel. Mit großer Vitalität nahm sie den Geist des Konzils in sich auf. Trotz eines mehrheitlich konservativen Volkes und einer Hierarchie von hohem Durchschnittsalter (60 Jahre) setzte sich eine Richtung durch, die für den Pluralismus, die Ökumene und für heutige Probleme aufgeschlossen ist.

Ins Volk drang der Wandel nur langsam ein. Unter den Priestern vollzog er sich auf unterschiedliche Weise; er erfaßte vor allem eine Minderheit und führte zu einigen Extremen. Im Episkopat geschah er verhältnismäßig rasch und in gemäßigter Form. Das Überraschende in der spanischen Kirche ist, daß die Erneuerungsbewegung nicht durch «demokratische» Strömungen von der Basis her – obwohl diese nicht ganz unbedeutend sind –, sondern durch die Hierarchie selbst vorangetrieben wurde. Daraus ergab sich ein ganz besonderer Rhythmus des kirchlichen Wandels, der – vielleicht von Holland abgesehen (wenn auch unter anderer Form) – im postkonziliaren Europa keine Parallelen hat.

Die Kirche Spaniens besitzt einen der zahlenmäßig stärksten Episkopate der ganzen katholischen Welt. Gegenwärtig hat das Land 62-residierende Bischöfe, daneben 18 Weihbischöfe und 18 emeritierte Würdenträger. Wegen der großen Unterschiede der Herkunft (unter sozialer, familiärer und ökonomischer Rücksicht) ist es selbstverständlich unmöglich, «das Bild» des gegenwärtigen spanischen Bischofs zu entwerfen. Trotzdem läßt sich sagen, daß sich seine «Gestalt» in den letzten Jahren dem Volk und vor allem dem Priester stark genähert hat. Die Bischöfe haben an Realismus und pastoraler Erfahrung gewonnen. Ihrer geistigen Haltung gemäß fächern sie sich aber auf, und zwar von einer radikal-konservativen Minderheit über eine breite mittlere Gruppe bis zu einer andern Minderheit, die eine noch größere Öffnung anstrebt.

So läßt sich sagen, daß die fünf Bischöfe, die den spanischen Episkopat auf der Synode in Rom vertreten haben, gut die gegenwärtige Situation widerspiegeln, und zwar vom extrem konservativen Kardinal *F. Quiroga*, Erzbischof von Santiago (kurz nach der Synode verstorben), gefolgt vom zurückhaltenden und spirituellen Msgr. *Romero* (Avila) über den intellektuell ausgeglichenen Msgr. *E. Benavent* (Granada) und den neuen «Leader» der spanischen Kirche, Kardinal *Vicente E. Tarancón* (Madrid), ein Mann voller Mäßigung und politischer Erfahrung, bis zu Msgr. *R. Echarren* (Weihbischof von Madrid), einem sehr mutigen Soziologen von tiefem evangelischem Sinn.

Die Vereinigte Versammlung von Bischöfen und Priestern

Die Woche vom 13. zum 18. September 1971 kann als Höhepunkt in der Neuorientierung der hierarchischen Kirche in Spanien betrachtet werden. Zu dieser Zeit fand in Madrid die Vereinigte Versammlung von Bischöfen und Priestern statt. An ihr nahmen alle Bischöfe und etwa 170 Priester als Vertreter der 62 Diözesen teil. Dazu kamen weitere hundert Personen als geladene Gäste, darunter Laien, Ordensleute und Journalisten. Zum ersten Mal in der moderneren Geschichte der spanischen Kirche wurde von Bischöfen und Priestern gemeinsam über sieben Vorlagen beraten und abgestimmt.

Dieses neue Vorgehen – in einem gewissen Sinn «demokratisch», obwohl im Grunde weiterhin «hierarchisch» – hatte den Widerstand einer konservativen Gruppe im Klerus geweckt. Diese Opposition zeigte sich in der Vorbereitung der Versammlung sowohl durch die Abwesenheit bestimmter, als mehr oder weniger integristisch bekannter Priester, wie auch durch Versuche, jene Versammlungen, in denen die Diözesan-

vertreter gewählt wurden, zu boykottieren. Daraus entstanden einige Schwierigkeiten und man klagte die Madrider Versammlung in bezug auf die Priester einer mangelnden Repräsentanz an. Tatsächlich hatten aber manche von jenen, die mit der bischöflichen Initiative nicht einverstanden waren, an den vorausgehenden Wahlen absichtlich nicht teilgenommen. Unter den Bischöfen gab es etwa zwölf, die ebenfalls ihre großen Reserven gegenüber dem Vorgehen zeigten. Der Kopf dieser Gruppe war Dr. *J. Guerra*, ein Weihbischof von Madrid, der in seiner Eigenschaft als Sekretär der spanischen Bischofskonferenz von 1966 bis 1972 über eine reiche Information verfügte und den konservativen und der Regierung nahestehenden Presseorganen Dokumente der Opposition noch früher als der Versammlungsleitung übergab. Solche Stellungnahmen wurden besonders von Regierungszeitungen benützt, um das Ansehen der Versammlung, von der sie einige für die Regierung ungünstige Stellungnahmen befürchteten, zu untergraben. Der gleiche Weihbischof, Dr. Guerra, griff in einer seiner Interventionen während der Versammlung unter anderem auch die im Klerus durchgeführte soziologische Untersuchung heftig an, weil sie gewagt hatte, auch Fragen bezüglich des Zölibats zu stellen. Solche und ähnliche Spannungen wurden gemeistert durch die Intervention einiger Bischöfe und besonders dank der Haltung von Kardinal Dr. *V. E. Tarancón*, damals Primas von Toledo, der sich als die große neue Figur des spanischen Episkopates abzuzeichnen begann und der inzwischen in die wichtige Diözese Madrid berufen wurde.

In dieser Rolle hat er sich bereits auch auf der Bischofssynode in Rom durch seine ausgeglichene Haltung im Unterschied zur «einfarbigen» Gegentendenz in der Priesterfrage bewährt.

Spannungen mit der Regierung

Unter den sieben Vorlagen,¹ über die beraten und abgestimmt wurde, weckte die erste zum Thema «Kirche und Welt im heutigen Spanien» besonderes Interesse. In ihr wurden Grundsätze zur gegenwärtigen Lage der Kirche in Spanien, über die Beziehungen Kirche-Staat und über die künftig zu verfolgende Grundlinie formuliert. Von 60 Vorschlägen wurden 53 in der ersten Abstimmung mit Zweidrittelmehrheit und drei weitere in der zweiten Abstimmung angenommen. Konservative und traditionalistische Kreise fanden einige davon sehr alarmierend, so die Hinweise auf die ungenügende Verwirklichung der Menschenrechte in Spanien, auf die mangelnde Presse-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit, desgleichen der Wunsch nach Abschaffung des geltenden Konkordates und die Verteidigung der Dienstverweigerung aus Gewissensgründen.

Zwei Aussagen bewirkten eine ganz besondere Spannung. Die erste von beiden (Nr. 52) lautet:

«Die Kirche hat sich von jeder ökonomischen Macht zu lösen und die evangelische Armut zu leben. Dies heißt, auf jeden Reichtum, ja sogar auf jeden Anschein davon zu verzichten und das Bündnis mit den ökonomischen Mächten aufzugeben, und zwar sowohl als Kirche wie auch als irgendwie geartete religiöse Gruppe; dies gilt besonders dann, wenn entsprechende Gruppen ihre privilegierte Situation dazu benützen, für ihre partikulären Ziele Vorteile zu erreichen und dabei die ganze kirchliche Gemeinschaft in Mitleidenschaft ziehen» (201 Ja-Stimmen, 36 Nein-Stimmen, 2 mit Vorbehalt, 3 leer).

Das eindeutige Resultat dieser Abstimmung war vor allem der Ausdruck einer klaren Stellungnahme gegenüber dem Verhalten mancher Mitglieder des «Opus Dei», auf die der Text Anspielungen machte. Wer nämlich bedenkt, welchen Einfluß bestimmte Glieder dieses «Säkular-Institutes» in der gegenwärtigen spanischen Regierung haben, versteht, welch tiefe Auseinandersetzung hinter dem zunächst harmlos klingenden Text steht.

Noch größere Spannung verursachte eine Aussage bezüglich des Verhaltens der katholischen Kirche während des Bürgerkrieges. Sie lautet folgendermaßen:

«Wenn wir sagen, wir haben nicht gesündigt, machen wir Gott zum Lügner und sein Wort ist nicht mehr in uns (I. Joh 1, 10). So anerkennen wir demütig und bitten um Verzeihung, daß wir nicht immer verstanden haben, wahre (Diener der Versöhnung) innerhalb unseres durch den Bürgerkrieg geteilten Volkes zu sein» (123 Ja-Stimmen, 113 Nein-Stimmen, 10 leer).

Durch dieses Bekenntnis wollte man die vom Bürgerkrieg herrührenden Spaltungen überwinden. Es wurde aber von der Regierung und von einem großen Teil der öffentlichen Meinung als eine direkte Beleidigung empfunden, und dies, obwohl es nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit erreicht hatte und von der Versammlung deshalb nicht angenommen worden war. Die fast gleichmäßige Verteilung der Ja- und Nein-Stimmen war allerdings ein Zeichen für den tiefen Wandel in der Beurteilung des Bürgerkrieges von 1936 bis 1939.

Ähnliche Haltungen und vor allem einen großen Realismus in pastoralen Fragen spiegelten alle andern Vorlagen wider.

Die zweite wies unter anderem auf die wachsende Säkularisierung im Lande hin, sie sprach sich für den Pluralismus aus und berührte wichtige Themen, wie etwa die Arbeit, das politische Engagement und den Zölibat des Priesters. In bezug auf den letzten Punkt wurde die geltende kirchenrechtliche Ordnung mit großer Mehrheit bejaht (218 Ja-Stimmen, 19 Nein-Stimmen). Man bat aber auch den Heiligen Stuhl, die Weihe verheirateter Personen in Erwägung zu ziehen, wobei diese Bitte allerdings nicht eine Zweidrittelmehrheit erreichte. – Durch die dritte Vorlage empfahl man die Erneuerung kirchlicher Strukturen und bejahte unter anderem die Basisgemeinschaften. – Die vierte Vorlage ging auf die Spannungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft ein. Sie enthält die Mahnung, Polemiken zu vermeiden, sich gegenseitig zu respektieren und den pastoralen Dienst durch eine Gesamtplanung zu fördern. – Die fünfte Vorlage behandelte die ökonomischen Probleme des Klerus. – Die sechste sprach vom spirituellen und evangelischen Charakter der priesterlichen Aufgabe. – Die siebente behandelte schließlich die ständige Weiterbildung des Klerus und die Ausbildung der Priesteramtskandidaten.

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß die Grundlinie, wie sie in den Abstimmungen zutage trat, durch einen eindeutig nachkonziliaren Geist bestimmt war und einen tiefen Sinn für Erneuerung – wenn auch in sehr vorsichtiger Form – verriet.

Die Vereinigte Versammlung und die Bischofssynode

Die Vorbereitung und der Ablauf der Vereinigten Versammlung, die unmittelbar vor der Bischofssynode stattfand, gab den spanischen Delegierten eine ausgezeichnete Einübung für ihre Aufgabe in Rom. Die Stellungnahmen von Kardinal Tarancón und Bischof Echarren fanden auch in der Synodenaula große Aufmerksamkeit und legten ein gutes Zeugnis für den Erneuerungsgeist des spanischen Episkopates und des spanischen Klerus ab.

Obwohl die Synodendokumente bezüglich der Priesterfrage eine konservative Grundhaltung wiedergeben und folglich hinter der spanischen Versammlung zurückbleiben, sind sie, zum mindesten was das Problem der «Gerechtigkeit in der Welt» betrifft, trotzdem eine indirekte Stütze für einige der mutigsten Aussagen der spanischen Versammlung. Die offizielle Presse hat diese Tatsache deshalb auch sorgfältig verschwiegen.

Schwierigkeiten blieben in Spanien nicht aus. Schon während seines Aufenthaltes in Rom bereitete Kardinal Tarancón ein Dokument vor, in dem er den Heiligen Stuhl über die Anklagen informierte, die vom konservativen Flügel des spanischen Klerus – gruppiert um die Zeitschriften «Iglesia y Mundo», «Fuerza Nueva» und dem wöchentlich erscheinenden Pamphlet «Qué pasa?» – gegen die Versammlung erhoben worden waren. Man klagte die Versammlung an, nicht repräsentativ

gewesen zu sein, warf ihr ein zweideutiges Vorgehen und doktrinale Abweichungen vor. Was diese Gruppen aber im Grunde weit mehr ärgerte, war die begonnene Distanzierung der Mehrheit des spanischen Episkopates von der Regierung Francos. Die Beziehungen zwischen beiden Autoritäten waren tatsächlich seit der Zeit, da eine bischöfliche Kommission das neue Gewerkschaftsgesetz abgelehnt und einige Bischöfe die Bildungsreform im Lande des Totalitarismus bezichtigt hatten, recht kühl.

Nach der römischen Synode erhöhte sich die Spannung durch die Veröffentlichung eines Textes der spanischen Kommission «Justitia et Pax», die vom Bischof von Huelva, *Dr. R. González*, präsiert wird. Dieses Dokument äußert sich – unter Bezugnahme auf die Vereinigte Versammlung – sehr hart über institutionelle Ungerechtigkeiten im heutigen Spanien. Seine Verbreitung wurde deshalb von der Regierung verboten und man sprach sogar von einem Prozeß gegen den Bischof. Die Situation erreichte schließlich ihren Höhepunkt bei der jüngsten Vollversammlung des spanischen Episkopates (6. bis 11. März 1972). Es ging dabei nicht nur um Neuwahlen, sondern auch um die formelle Bestätigung der Beschlüsse der Vereinigten Versammlung. Diese war allerdings bereits vorher von den Bischöfen als ein «positives und dynamisches Ereignis in der Geschichte der spanischen Kirche» bezeichnet worden.

Manipulationen in der Kleruskongregation

Kurze Zeit vor der Plenarversammlung der Bischofskonferenz gab die Agentur «Europa Press», die zum großen Teil von Mitgliedern des «Opus Dei» finanziert wird, von Rom aus die Meldung durch, sie besitze ein Dokument der Kleruskongregation, in dem die Vereinigte Versammlung vom September 1971 formell desavouiert werde. Die Meldung wurde sogleich durch den Kardinal von Madrid dementiert, der kein solches Dokument erhalten hatte (wegen eines Versehens der spanischen Post?). Der entsprechende Text – versehen mit einem Begleitbrief von Kardinal *Wright* – traf jedoch pünktlich beim Primas von Toledo und beim Sekretär der spanischen Bischofskonferenz, *Dr. Guerra*, ein. Er enthielt eine äußerst harte Kritik an der Vereinigten Versammlung. Ihre erste Vorlage wurde als materialistisch, demokratisch und als lehrmäßig zweideutig taxiert. Der Bischofskonferenz wurde deshalb geraten, sie ganz abzulehnen. Desgleichen wurde ihr empfohlen, die zweite Vorlage durch den Synodentext über das Priestertum zu ersetzen. Diese «römische» Warnung, datiert vom 9. Februar 1972, war in einem mangelhaften Italienisch geschrieben und legte wegen der Häufung von spanischen Redewendungen die Vermutung nahe, die schlechte Übersetzung eines spanischen Originals zu sein. Der Gedanke lag nahe, an ihrer Abfassung seien die spanischen Konsultoren des 1. Büros der Kleruskongregation beteiligt gewesen. Zu diesem Büro gehören neben dem hochbetagten *P. Bidagor SJ* und *P. Gutiérrez* (Klaretiner) zwei Kanonisten des «Opus Dei», nämlich *Salvador Canals* und *Alvaro del Portillo* (Generalsekretär des «Opus Dei»). Durch einen späteren Brief von Kardinal *Wright* erfuhr man, daß der Autor tatsächlich *Dr. Portillo* war, auch wenn er wahrscheinlich auf Inspiration von Weihbischof *Dr. Guerra* gehandelt hat. Diese enge Zusammenarbeit war der Grund, weshalb ausschließlich die Agentur «Europa Press» das Dokument besaß und es noch früher an die spanische Regierung als an den Präsidenten der Bischofskonferenz übermittelt hat.

Skandal in der Presse

Am Samstag, den 26. Februar, erhielt Kardinal Tarancón von einem bischöflichen Kollegen auf inoffizielle Weise das römische Dokument. Da er kurz danach in Rom an einer Sitzung

der ständigen Kommission der Bischofssynode teilnehmen mußte, benützte er die Reise, um eine Unterredung beim Staatssekretär zu erbitten. Wenn der Papst das «römische» Dokument genehmigt hatte, dann war der spanische Episkopat desavouiert worden. Kardinal Tarancón trug sich deshalb sogar mit dem Gedanken, seine Demission einzureichen. Paul VI. rief jedoch – nachdem er vom Staatssekretariat über die Angelegenheit informiert worden war – aus eigener Initiative den spanischen Kardinal zu sich, sprach ihm erneut sein Vertrauen aus und teilte ihm mit, daß er vom entsprechenden Dokument nichts gewußt habe. Dieses entbehrte folglich jeder Autorität.

Hier ist noch anzufügen, daß beim Versand des «römischen» Dokumentes viele Fehler unterlaufen waren. Man fürchtete wahrscheinlich, der spanische Nuntius, der auf der Linie der Vereinigten Versammlung steht, hätte es abfangen können, wenn es mit der gewöhnlichen Diplomatenpost angekommen wäre. Man wählte deshalb den normalen Postweg und benützte sogar ungestempeltes Papier. Noch schwerer wiegt jedoch, daß selbst Kardinal Wright vom Dokument keine genügende Kenntnis gehabt zu haben scheint, da er es als einen Routinebericht vorstellte.

Kardinal Tarancón kehrte am Samstag, den 4. März, sehr zufrieden nach Madrid zurück und hatte die Absicht, die Vollversammlung der Bischofskonferenz gleich zu deren Beginn am 6. März über die Angelegenheit zu informieren. Bei seiner Ankunft auf dem Flughafen sagte er, daß er über die Unterredung mit Paul VI. sehr zufrieden sei und die «Affäre» in kurzer Zeit geklärt sein werde.

Inzwischen hatte aber die spanische Regierung möglicherweise erfahren, der Papst könnte das «römische» Dokument desavouiert haben. Auf alle Fälle ordnete sie mittels des Informationsministeriums die Verbreitung des fragwürdigen Textes an, indem sie den Agenturen «Cifra» und «Europa Press» die bis anhin zurückgehaltene Publikationserlaubnis gab. Die spanische Sonntagspresse brachte darauf das Ereignis mit großen Schlagzeilen. Die Verwirrung war vollständig und von einiger Dauer, da in Spanien die großen Tageszeitungen am Montag nicht erscheinen.

Zu Beginn der Vollversammlung der Bischofskonferenz las dann Kardinal Tarancón einen Brief des Staatssekretariates vor, worin das «römische» Dokument mit harten Worten entlarvt und eine Kompetenzüberschreitung aufgezeigt wird. Er las ebenfalls Auszüge aus einem Brief von Kardinal Wright, in dem ein Teil der Manipulationen, die sich in die Redaktion eingeschlichen hatten, bloßgestellt wird. Der Kardinal von Madrid besaß ferner einen Brief von Kardinal Wright an Kardinal Villot, worin er diesen ausführlich über die «Affäre» informierte, und auch einen von Msgr. Benelli an Kardinal Wright. Diese letzten drei wurden jedoch nicht veröffentlicht. Auf Grund der abgewogenen Rede des Kardinals Tarancón ist es praktisch unmöglich, nicht auf Manipulationen zu schließen, die Dr. Guerra Campos, Weihbischof von Madrid und Sekretär der Bischofskonferenz, eingefädelt hatte.

Ergebnis der «Affäre»

Die Angelegenheit war damit mindestens für die höherstehende öffentliche Meinung² aufgeklärt. Die Bischofskonferenz konnte zu den Neuwahlen übergehen. Die unangenehme Geschichte hatte zur Folge, daß sich die Mehrheit des Episkopats auf die Seite von Kardinal Tarancón stellte und ihn für drei Jahre zum Präsidenten wählte. Als Vizepräsident wurde ihm Kardinal Dr. Bueno (Sevilla), der durch sein unabhängiges Urteil bekannt ist, beigegeben. Dr. Guerra verschwand aus dem Sekretariat der Bischofskonferenz und erhielt auch keinen andern bedeutungsvollen Posten. Als neuer Sekretär wurde Dr. Yañez, Weihbischof von Oviedo, gewählt, der eindeutig auf der Seite der Reformer steht. Dasselbe läßt sich von den meisten Präsidenten der verschiedenen Kommissionen sagen.

Dabei fallen besonders auf: Dr. Cirarda (Cordoba) als Präsident der Informationskommission, Dr. Díaz (Oviedo) für das soziale Apostolat und Dr. Dorado (Guadix) für die Kommission der Laien. Der Erzbischof von Toledo, Dr. González, präsidiert die Kleruskommission und Dr. Castán (Guadalajara) bleibt an der Spitze der Kommission für doktrinale Fragen.

Zum Abschluß der Vollversammlung approbierte der spanische Episkopat die Ergebnisse der Vereinigten Versammlung und empfahl diese, da sie nur richtungweisenden Charakter hätten, den einzelnen Bischöfen zur Verwirklichung gemäß ihrem persönlichen Urteil. Dem «römischen» Dokument wurde jeder normative Wert abgesprochen und man betrachtete es nur als Beitrag einer vatikanischen Behörde zu einer pastoralen Frage.

Ausklang durch eine Rede des Nuntius

In der Schlußsitzung überraschte der Nuntius, Msgr. Daddaglio, die Anwesenden durch eine Rede, in der er mittels vieler Zitate aus päpstlichen Texten einerseits die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche und ihr Recht und ihre Pflicht, sich mit irdischen Problemen zu befassen, unterstrich, andererseits aber auch den Gehorsam gegenüber der legitimen Autorität und die Nichteinmischung in die Angelegenheiten des Staates betonte. Auf diese Weise würde «das höchste Wohl für die Kirche, den Staat und das Volk» erreicht.

Diese Worte des Nuntius sind als eine Billigung des Papstes für eine neue historische Phase der spanischen Kirche zu verstehen. Nach langen Jahren der Zusammenarbeit, und zwar oft in Form einer durch das Konkordat sanktionierten gegenseitigen Einmischung, bahnt sich jetzt eine neue Etappe freundschaftlicher Trennung und aufrichtiger Zusammenarbeit an.

Die spanische Kirche bewegt sich mit großer Lebendigkeit auf dem Weg, der durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgezeichnet wurde. Trotzdem wird der Wandel nicht leicht sein. Der erste Schritt ist jedoch von seiten der Hierarchie und des jungen Klerus bereits getan. Und die Geschichte wird zu ihren Gunsten arbeiten. *Pedro Abad, Madrid*

Anmerkungen

¹ Kirche und Welt im heutigen Spanien, Das Priesteramt heute, Kriterien für das pastorale Handeln, Beziehungen in der kirchlichen Gemeinschaft, Ökonomie und Verkündigung, Evangelische Forderungen an den Priester und Ausbildung des Priesters.

² Das Volk wird wahrscheinlich nicht rasch aus der Verwirrung herauskommen, wenn es nicht zu Demissionen in der Kleruskongregation kommt – was seine Schwierigkeiten haben dürfte.

Abtrünnige oder Diener einer neuen Kirche?

Dokumentation über die ehemaligen Priester und Ordensleute

Herausgegeben und zu beziehen von der

Arbeitsgemeinschaft «Priester ohne Amt»
D-6000 Frankfurt/M-1, Beethovenstrasse 28
86 Seiten, DM 3.80

ZUM PROBLEM ETHISCHER NORMIERUNG

«Die Hälfte aller Kontroversen in der Welt drehen sich nur um Wörter. Könnten sie auf eine klare Fragestellung festgelegt werden, so würden sie bald zu Ende geführt sein ... Das ist das große Ziel, das man heutzutage anstreben sollte, zugegebenermaßen ein sehr schwer erreichbares Ziel. Notwendig für uns ist nicht das Disputieren, nicht das Beweisen, sondern nur – das Definieren. Jedenfalls sollten wir das, wenn wir können, vor allem ändern tun und dann prüfen, mit wem wir noch zu disputieren und was wir noch zu beweisen haben.»

John Henry Newman

Wenn man die seit etlichen Jahren geführte innerkirchliche Diskussion über das Problem ethischer Normierung verfolgt, kann man aus manchen Beiträgen den Eindruck gewinnen, nachdem die Menschheit ihrer Geschichtlichkeit bewußt geworden sei, könne sinnvollerweise kaum noch von irgendwelchen überzeitlichen und unwandelbaren ethischen Normen die Rede sein. Aber diese Einsicht brauche niemanden zu beunruhigen. *Wenn der Mensch sich nur an das Gebot der Liebe halte und von den schöpferischen Kräften seiner Vernunft den nötigen Gebrauch mache, erfasse er durchaus, was zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation seine sittliche Aufgabe sei.*

Den letzten Satz könnte man dem Inhalt nach auch bei Kant, Thomas von Aquin oder bei einem Stoiker lesen. Allerdings ist es nach Kant geradezu das Charakteristikum der praktischen Vernunft, universale Gesetze zu geben, Gesetze, die für jedes Vernunftwesen verbindlich sind. Daß Thomas die Vorstellung von unveränderlichen ethischen Normen in Zweifel gezogen habe, ist zumindest nicht die vorherrschende Meinung seiner zahllosen Kommentatoren. Das Neue und Auffällige an der vorhin grob umrissenen Auffassung ist also, daß die Anerkennung der Vernunft als der ethisch normierenden Instanz Hand in Hand zu gehen scheint mit einer Leugnung oder wenigstens weitgehenden Bezweifelung unveränderlicher ethischer Normen. Das Leidige an der Sache ist nur, daß keineswegs klar ist, was man eigentlich meint, wenn man in der gegenwärtigen Diskussion von einer ethischen Norm sagt, sie sei unveränderlich oder veränderlich, überzeitlich oder zeitbedingt. Darum ist es angebracht, by trial and error zu klären, was der Sinn solcher Aussagen sein könnte.

Erfahrungsgemäß kommt es nicht selten vor, daß Menschen ihre Auffassung über das, was sittlich richtig und sittlich falsch ist, ändern. Jemand hält die Organtransplantation für unerlaubt, kommt aber nach nochmaliger Prüfung aller Gründe pro und contra zum Schluß, er habe sich geirrt, die Organtransplantation müsse als erlaubt angesehen werden. Hier vollzieht sich eine Änderung, aber offensichtlich nicht eine Änderung der Norm, sondern eine solche der Einsicht in die Norm. Eine als falsch erkannte Norm wird durch eine richtige Norm verdrängt. Das geschieht nicht nur im Leben des Einzelnen, sondern auch in der Geschichte der Gesellschaft. Sklaverei, Folter, Hexenverfolgung wurden zu Zeiten für sittlich legitim gehalten, dann aber als schweres Unrecht erkannt. Es ist nicht sinnvoll, wegen solcher Tatsachen von veränderlichen ethischen Normen zu sprechen.

Wert- und Tatsachenurteile

In der Bibel heißt es: «Wer seinen Sohn liebt, der züchtigt ihn.» Heutige Väter denken anders. Liegt hier die Änderung einer ethischen Norm vor? Ganz bestimmt nicht. Daß die Väter für eine gute Erziehung ihrer Söhne zu sorgen haben, wird heute nicht weniger als zur Zeit der Bibel anerkannt. Nur über die Frage, ob Züchtigung ein gutes Erziehungsmittel ist, denkt man heute anders als damals. Das aber ist eine reine Tatsachenfrage. Man geniert sich, eine solche Binsenwahrheit von sich zu geben. Aber es scheint für viele Menschen schwierig zu sein, Werturteile und Tatsachenurteile auseinanderzuhalten. Das mag damit zusammenhängen, daß Tatsachen oft von größter ethischer Bedeutung sind. Ob der Fetus schon als

menschliches Wesen angesehen werden muß, ist eine reine Tatsachenfrage. Aber von ihr hängt es entscheidend ab, wie der Schwangerschaftsabbruch sittlich zu beurteilen ist. Von zwei Freunden mag der eine den Schwangerschaftsabbruch für unerlaubt, der andere für erlaubt halten, und trotzdem sind sie nicht über eine sittliche Norm uneinig, wenn der zweite den Schwangerschaftsabbruch nur deswegen für erlaubt hält, weil er anders als sein Freund den Fetus nicht als ein menschliches Wesen ansieht. Ethnologen und Kulturanthropologen scheinen auf den ersten Blick mit einem überwältigenden Material zu belegen, daß die sittlichen Überzeugungen der Menschen in einer geradezu abenteuerlichen Breite variieren. Aber eine exakte Analyse würde zeigen, daß es sich dabei in sehr vielen Fällen nicht um variierende Werturteile, sondern um variierende Tatsachenurteile handelt. Erst kürzlich hat der Göttinger Philosoph und Logiker G. Patzig das an einigen Beispielen anschaulich aufgezeigt.¹ Kurz, sehr vieles von dem, was in der sprachlichen Form von ethischen Geboten und Verboten auftritt, setzt sich zusammen aus Werturteilen und Tatsachenurteilen. Und da sowohl die Tatsachen selbst als auch die Auffassungen über Tatsachen sich ändern, ändern sich auch solche Gebote und Verbote, obgleich das in ihnen enthaltene Werturteil dasselbe bleibt.

Wie steht es nun mit ethischen Normen, in denen ethische Werturteile rein als solche zur Sprache kommen? Diese Frage kann man erst ernsthaft angehen, nachdem man den fundamentalen Unterschied zwischen sittlichen Werten und nicht-sittlichen Werten einigermaßen geklärt hat.²

Beispiele nicht-sittlicher Werte sind: Leben, Gesundheit, Ansehen, Erfolg, Wohlstand, Einsicht, Liebe und Hilfe, die einem zuteil werden. Man kann sich über den nicht-sittlichen Charakter dieser Werte leicht vergewissern, indem man sich fragt, ob jemand deswegen, weil er gesund oder krank, arm oder reich, angesehen oder verachtet, von seinen Mitmenschen geliebt oder gehaßt ist, auch sittlich gut oder sittlich schlecht genannt werden dürfe. Das ist offensichtlich nicht der Fall.

Beispiele sittlicher Werte findet man in Fülle in allen Tugendkatalogen: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue usw. Sittliche Wertprädikate lassen sich nur von einer Person aussagen, insofern diese sich in Freiheit selbst bestimmt; also von Gesinnungen, Haltungen, Motiven, Handlungen und von der Person selbst. Schon wenn man von «ungerechten» Zuständen spricht, liegt ein übertragener Sprachgebrauch vor. Es sind Zustände gemeint, die zu ändern jeder Gerechte für eine Pflicht hält.

Obwohl von nicht-sittlichen Werten oder Gütern klar unterschieden, besteht der sittliche Charakter einer Person auch in einem bestimmten frei eingenommenen Verhältnis zu den nicht-sittlichen Gütern. Man handelt gerecht, indem man bei gleicher Bedürftigkeit gleiche Hilfe leistet. Man verhält sich sittlich richtig, indem man Hunger und Armut beseitigt. Solche ethischen Normen bestimmen die sittlich richtige Stellungnahme zu nicht-sittlichen Gütern. Aber der sittliche Charakter eines Menschen meint auch ein bestimmtes Verhältnis zum sittlichen Wert selbst. Man hat die sittliche Integrität und die sittlichen Überzeugungen eines Mitmenschen zu achten. Man hat sein eigenes sittliches Versagen zu bedauern, gegen seine eigene moralische Feigheit anzugehen. Das sind

¹ G. Patzig, Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971, S. 62 ff.

² Vgl. zu den nun folgenden Überlegungen: B. Schüller, Zur Problematik allgemeinverbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie, 1970, S. 1–23; ders., Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: Theol. u. Phil., 1970, S. 526–550; ders., Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: Theol. u. Phil., 1971, S. 321–341; ders., Direkte Tötung – indirekte Tötung, in: Theol. u. Phil., 1972, Heft 3 (erscheint im Juli); vgl. ferner P. Knauer, Das rechtsverständliche Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: Theologie und Glaube, 1967, S. 107–133; J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: H. Wolter (Hrsg.), Testimonium Veritati, Frankfurt 1971, S. 212–240.

Normen, die das sittlich richtige Verhältnis des Menschen zum sittlichen Wert selbst bestimmen.

Nun gibt es zwischen den Normen dieser zweiten Art und den Normen der ersten Art einen Unterschied von großer Tragweite. Der sittliche Wert ist ex definitione unbedingter Wert. Darum ist die ausnahmslose Geltung aller Normen der zweiten Art analytisch evident; sie ergibt sich einfach aus der Bedeutung des Wortes «sittlicher Wert». Man darf unter keinen denkbaren Umständen eigene oder fremde Ungerechtigkeit billigen. Man darf nie einen Menschen dazu verleiten wollen, gegen seine sittlichen Überzeugungen zu handeln. Sehr viel anders verhält es sich mit den Normen der ersten Art, die das sittlich richtige Verhältnis zu nicht-sittlichen Werten und Übeln bestimmen. Schmerzen sind ein nicht-sittliches Übel. Es gibt eine ethische Norm, die es verbietet, einem andern Schmerzen zuzufügen. Aber diese Norm enthält, wenn man so will, konstitutionell eine Ausnahmeklausel des Inhalts: es sei denn, das Zufügen von Schmerzen sei das einzige Mittel, ein noch schlimmeres Übel, als es die Schmerzen sind, zu verhindern. Diese Klausel nimmt der Arzt in Anspruch, wenn er einen Kranken einer schmerzhaften Therapie unterzieht, weil er ihn nur so heilen kann.

Bewertung von den Folgen her

Die damit in ihren Grundzügen grob umrissene Normierungsweise heißt in der angelsächsischen Ethik *teleologische* Normierung.³ Ihr Charakteristikum ist: eine bestimmte Handlung wird ausschließlich von ihren Folgen her sittlich bewertet. Für sittlich richtig hat eine Handlung dann zu gelten, wenn ihre guten Folgen ihre üblen Folgen überwiegen. Ist eine der (intendierten) Folgen ein sittlicher Unwert, zum Beispiel die sittliche Verfehlung eines Mitmenschen (Verleiten zur Sünde), dann ist sie in jedem Fall sittlich schlecht, gleichgültig welche nicht-sittlichen Werte sie sonst bewirken sollte. Sooft jedoch die Folgen einer Handlung nur in nicht-sittlichen Gütern und in nicht-sittlichen Übeln bestehen, hat man zu ermitteln, was überwiegt, das Gute oder das Üble. Damit man das beurteilen kann, braucht man natürlich unbeliebige Bewertungsmaßstäbe und Vorzugsregeln. Da alle Menschen zumindest für weite Lebensbereiche ihr sittliches Urteil teleologisch bilden, sind ihnen diese Bewertungsmaßstäbe und Vorzugsregeln auch vertraut, allerdings in der Weise, wie einem die grammatikalischen Regeln seiner Muttersprache vertraut sind. Es gehört ein ordentliches Maß an Denkarbeit dazu, will man sie sich reflex bewußt machen und formulieren, aber man versteht sich für die meisten vorkommenden Fälle auch ohne das auf ihren richtigen Gebrauch.

Nur einige Worte zu diesen Regeln.⁴ Von großer praktischer Bedeutung sind die unter Werten herrschenden Fundierungs- und Bedingungsverhältnisse. Um philosophieren zu können, muß man leben; ergo primum vivere deinde philosophari. Um Zeit für wissenschaftliche Tätigkeit zu erübrigen, muß man die Erfüllung fundamentaler materieller Bedürfnisse auf Dauer sicherstellen. Unbestechliche Beamte wird der Staat aller Wahrscheinlichkeit nach nur haben können, wenn er ihnen ein angemessenes Gehalt bezahlt. Kurz, indem man sich die Verwirklichung eines bestimmten Wertes zum Ziel setzt, entscheidet man sich sachlogisch auch für alle Werte, die zum Ziel in einem Fundierungs- oder Bedingungsverhältnis stehen.

Da der Mensch als endliches Wesen nicht wirksam tätig werden kann für alle Interessen und Bedürfnisse aller Menschen, sind Regeln erforderlich, die verbindlich angeben, wer für wen in welcher Sache verantwortlich ist. Solche Regeln lauten etwa: *Ceteris paribus* hat derjenige eine Aufgabe zu übernehmen, der für sie am besten geeignet ist. *Ceteris paribus* hat man dem zu helfen, der am wenigsten in der Lage ist, sich selbst zu helfen.

³ Vgl. dazu C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1967; W. K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J. 1963.

⁴ Fast alle Handbücher der Moralthologie stellen solche Vorzugsregeln zusammen unter den Stichwörtern «Ordnung der Liebe», «Pflichtenkollision» und «Handlung mit Doppelwirkung». Vgl. aber vor allem H. Reiner, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim/Glan 1951.

Vorzugsregeln, insofern sie richtig sind, kommen einem alle trivial vor. Kein Wunder, sie müssen analytisch wahr sein, weil zwischen dem Grund für eine Vorzugswahl und der Vorzugswahl selbst keine logische Lücke bestehen darf. Nur nebenbei sei noch vermerkt, daß eine teleologische Normierung auch komplexen Systemen von Verhaltensregeln zugrunde liegt, zum Beispiel den sittlich-rechtlichen Institutionen «Vertrag», «Versprechen» und «Eigentum», um nur einige zu nennen. In diesen Fällen wird nicht primär von den Folgen einer Einzelhandlung her normiert, sondern von den Folgen der Institution als ganzer.

Normen, die immer verbieten

Die Eigenart teleologischer Normen wird noch deutlicher, wenn man ihnen die in der angelsächsischen Ethik sogenannten *deontologischen* Normen gegenüberstellt. Was versteht man unter deontologischen Normen? Einige Beispiele. Jede Falsch-aussage ist eine Lüge. Jede (direkte) Selbsttötung ist Selbstmord. Jede (direkte) Tötung eines schuldlosen Menschen ist Mord. Jeder Gebrauch empfängnisverhütender Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung (nicht zum Zweck einer Therapie) ist unerlaubt. Die vollzogene sakramentale Ehe ist absolut unauflöslich.

Was ist das Charakteristikum dieser Normen? In ihnen wird eine Handlungsweise nicht ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt. Die Folge der Selbsttötung ist die Vernichtung des eigenen Lebens. Das Leben ist ein nicht-sittlicher Wert, also der Tod ein nicht-sittliches Übel. Demnach müßte jemand, der teleologisch normiert, sagen: Es ist nicht erlaubt, sich selbst zu töten, es sei denn, die Selbsttötung wäre das einzige Mittel, ein Übel zu verhindern, das für schlimmer zu halten ist als der Verlust des Lebens. Man könnte sich zum Beispiel eine Situation ausdenken, in der jemand das Leben mehrerer anderer Menschen vor dem sicheren Tod nur retten könnte, indem er sich selbst tötet. Aber die katholische Moralthologie sagt, auch in einem solchen Fall sei die Selbsttötung Selbstmord (unerlaubt). Warum? Weil der Mensch nicht Herr über sein Leben sei, das sei einzig und allein Gott. Also komme jeder Selbsttötung, gleichgültig welche nicht-sittlichen Übel sie verhindere, der Charakter der Rechtsanmaßung zu. Genau so urteilt die katholische Moralthologie über die Tötung eines schuldlosen Menschen. Der Arzt darf das Kind im Mutterleib auch dann nicht (direkt) töten, wenn er vor der Alternative steht, entweder Mutter und Kind sterben zu lassen oder das Kind zu töten und dadurch wenigstens das Leben der Mutter zu retten. Denn auch eine solche Tötung wäre Rechtsanmaßung.

Bei der Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe wird teilweise ganz ähnlich argumentiert. Das kann man daraus entnehmen, daß gesagt wird, für bestimmte engumschriebene Fälle habe Gott das Recht zur Lösung der Ehe in Form von Privilegien ausdrücklich erteilt. *Deontologisch ist also eine Norm, wenn eine Handlungsweise sittlich beurteilt wird auf Grund eines Merkmals, das sich nicht aus den Folgen der Handlung ableiten läßt.* Bei den bisher kurz erwähnten Normen ist es das Merkmal der Rechtsanmaßung. Beim Verbot der Empfängnisverhütung ist dieses Merkmal, wie man sagt, eine Naturwidrigkeit. Die Folge der Empfängnisverhütung, die Unfruchtbarkeit des ehelichen Aktes, kann man als ein Übel ansehen, aber jedenfalls nur als ein nicht-sittliches Übel.

Wer teleologisch normiert, wird darum sagen, um eines entsprechend wichtigen Gutes willen dürfe man dieses Übel verursachen. Die überlieferte katholische Moralthologie urteilt jedoch, die Empfängnisverhütung sei nicht wegen ihrer Folge unerlaubt. Tatsächlich haben ja auch Enthaltsamkeit, Zeitenwahl und Gebrauch der Pille dieselbe Folge: die Zeugung eines Kindes unterbleibt. Wenn nur der Gebrauch der Pille unerlaubt ist, so deswegen, weil nur er für naturwidrig gilt. Man vermute hier nicht einen simplen Biologismus. Augustinus, Thomas von Aquin, Kant, andeutungsweise auch N. Hartmann und viele andere begründen nämlich auf gleiche Weise

die Unerlaubtheit der Falschaussage; sie sei nicht primär wegen ihrer Folge, der Täuschung des Angelogenen, sittlich verwerflich, sondern deswegen, weil in ihr ein naturwidriger Gebrauch von der Sprache gemacht werde. Das Charakteristikum einer deontologischen Norm dürfte damit einigermaßen klar sein.

Man erinnere sich nun an den Verlauf der innerkirchlichen Diskussion über ethische Normierung seit Ende des letzten Krieges. In der sogenannten Situationsethik E. Michels spielte die Unauflöslichkeit der Ehe eine entscheidende Rolle, eheliche Treue und Untreue standen im Zentrum der «Sündenmystik» einiger damals vielgelesener Romanschriftsteller. Welch eine zentrale Bedeutung die Frage der Empfängnisverhütung in der Naturrechtsdiskussion während dieser Zeit hatte, weiß jeder, der an der Diskussion teilgenommen hat. Künstliche Insemination, Organtransplantation (Organspende), Masturbation waren ebenfalls wichtige Themen. Katholische Ärzte nötigten die Moralthologie auch immer wieder, auf den medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch zurückzukommen. Seit einigen Jahren stehen im Vordergrund Unauflöslichkeit der Ehe und voreheliche Beziehungen. Bei allen genannten Themen hat die Moralthologie sich mit überkommenen Normen auseinandersetzen, die eindeutig als deontologisch zu qualifizieren sind.

Was haben deontologische Normen an sich, daß sie derartig zur Auseinandersetzung herausfordern? Deontologische Normen verbieten eine Handlung, gleichgültig welche Folgen die Unterlassung der Handlung haben sollte. Dadurch kann es geschehen, daß ein sittlich richtiges Verhalten das Ausmaß an nicht-sittlichen Übeln in der Welt vermehrt, während ein sittlich falsches Verhalten das Ausmaß der Übel vermindert. Ein Arzt, der richtig handelt, sieht tatenlos zu, wie Mutter und Kind sterben. Würde er sittlich falsch handeln und das Kind töten, so wäre wenigstens das Leben der Mutter gerettet. Oder man denke an all die Folgen, die nach dem Rückgang der Kindersterblichkeit das deontologische Verbot der Empfängnisverhütung hatte.

Die Geschichte der Moralthologie kennt zahlreiche Beispiele, wie man versucht hat, die negativen Auswirkungen deontologischer Normen nach Möglichkeit einzudämmen. Das bekannteste ist die seit Augustinus bis heute andauernde Diskussion über die Lüge. Die dabei am meisten verwendete Methode ist die einer restriktiven Auslegung deontologischer Verbote. Die *reservatio late mentalis* ist keine Lüge. Sterben lassen, obwohl man den Tod verhindern könnte, ist kein Töten. Die Zeitenwahl fällt nicht unter das Verbot der Empfängnisverhütung. Auch die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handlungserfolg führt zu einer restriktiven Auslegung deontologischer Normen. Nur direkte Tötung ist Rechtsanmaßung, nur direkte Sterilisierung ist naturwidrig. *Reservatio late mentalis*, Zeitenwahl, Sterbenlassen, indirekte Tötung und indirekte Sterilisierung werden nicht deontologisch, sondern teleologisch normiert. Bis zu einem gewissen Grad hat man im Laufe der Kirchengeschichte auch die Unauflöslichkeit der Ehe einengend ausgelegt, im 16. Jahrhundert durch Ausweitung des paulinischen Privilegs, später durch das petrinische Privileg. Das alles beweist, daß die katholische Moralthologie seit eh und je mit der besonderen Problematik deontologischer Normen gerungen hat.

Neue Argumentation gewinnt Oberhand

Durch die geschilderte restriktive Auslegung gewinnt die teleologische Normierung auf Kosten der deontologischen Normierung an Terrain. Es kommt jedoch seit einiger Zeit auch vor, daß katholische Moralthologen dort teleologisch normieren, wo man früher deontologisch normiert hat. Drei Beispiele seien genannt: Falschaussage, Organspende zum Zweck der Transplantation und Empfängnisverhütung. In

allen drei Fällen bestreiten sie, daß den Handlungen das Merkmal der Naturwidrigkeit in dem Sinn zukomme, wie man das früher angenommen hat. Tatsächlich beruht die frühere Argumentation auf dem sogenannten naturalistischen Fehlschluß, der auf die Behauptung einer Normativität des Faktischen hinausläuft. Außerdem melden sich Zweifel an, ob man der Selbsttötung und der Tötung eines andern, schuldlosen Menschen den Charakter der Rechtsanmaßung in der Weise zusprechen könne, wie man das früher getan hat. Man halte solche Zweifel nicht von vornherein für leichtfertig. Sie gehen hervor aus sorgfältigen logischen Analysen der Argumente, die seit Augustinus bis heute zum Nachweis dieser Rechtsanmaßung vorgebracht worden sind.

Man befindet sich also gegenwärtig in folgender schwieriger Situation. In manchen Lebensbereichen, nicht in vielen, aber doch in solchen, wo Wichtiges auf dem Spiel steht, hat man durch Jahrhunderte hindurch deontologisch normiert. Nun beginnt man diese Normierungsweise zu bezweifeln, teils wegen der in ihr steckenden logischen Fehler, teils wegen ihrer negativen Auswirkungen, die sich durch veränderte Zeitumstände zum Teil vermehrt und verschärft haben im Vergleich zu früher. Man versucht darum, die teleologische Normierung auf Lebensbereiche anzuwenden, wo man das bislang nicht getan und darum auch noch keine Übung und Erfahrung hat. Wie nicht anders zu erwarten, werden Warnungen laut: Was werden die Folgen sein? Die Warnungen sind vollkommen berechtigt. Aber das sind Warnungen aus einer eindeutig teleologischen Geisteshaltung. Man kann sie nicht äußern, ohne den bisherigen deontologischen Normen letztlich eine teleologische Begründung geben zu wollen.

Veränderliche oder unveränderliche Normen?

Kehren wir nun wieder zurück zur Frage, die Anlaß war zur Skizzierung der beiden Grundtypen ethischer Normierung: Sind ethische Normen, soweit in ihnen reine Werturteile zur Sprache kommen, veränderlich? Deontologische Normen werden in einer Weise begründet, die ihre Veränderlichkeit schlechterdings ausschließt. Aber wie zu zeigen versucht wurde, gibt es sehr gewichtige Gründe, die dafür sprechen, daß die deontologische Normierungsweise in sich fehlerhaft ist und darum aller Wahrscheinlichkeit nach zugunsten einer teleologischen Normierung aufgegeben werden muß. Sind teleologische Normen veränderlich? Sicherlich nicht die ihnen zugrunde liegenden Vorzugsregeln, da diese analytisch wahr sind. Wohl aber können durch geschichtliche Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht-sittliche Werte ins Blickfeld der Menschen kommen, die ihnen vorher verschlossen waren. Ihre persönliche Freiheit konnte den Menschen nicht zu allen Zeiten das bedeuten, was sie ihnen heute bedeutet. Eine partnerschaftliche Ehe ist nicht eine Lebensmöglichkeit, die den Menschen auf beliebiger Kulturstufe gegeben zu sein scheint. Wenn aber vorher nicht geahnte Weisen einer besseren und sinnvolleren Lebensgestaltung sichtbar und erreichbar werden, kommt es selbstverständlich auch zu neuen Wertkonstellationen, die mittelbar zu Abänderungen vorheriger Normen führen müssen. Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte ihr eigenes sittliches Dasein besser und deutlicher verstehen lernten. Sie scheinen zum Beispiel Jahrhunderte gebraucht zu haben, um einzusehen, daß sie für den Erfolg ihrer Handlungen nur dann sittlich einzustehen haben, wenn sie ihn bewußt verschuldet haben. Doch – ist mit solchen Feststellungen das Problem benannt, das die innerkirchliche Diskussion über ethische Normierung ursprünglich ausgelöst und bis heute in Gang gehalten hat? Höchstwahrscheinlich nicht. Die hier vorgelegte Problemanalyse wollte vor allem zu bedenken geben, ob die heute so weit verbreiteten Zweifel an unveränderlichen Normen, genau besehen, nicht Zweifel an

der deontologischen Normierungsweise sind und ob ein Großteil der Schwierigkeiten, die man mit «Naturrecht» und «Essenzethik» hat, im Grunde nicht Schwierigkeiten mit überkommenen deontologischen Normen sind. Sollte das zutreffen, dann wäre es gut, wenn die innerkirchliche Diskussion sich vor allem auf die Grundtypen ethischer Normierung konzentrierte.

Zum Schluß mag noch kurz an die Voraussetzung erinnert werden, unter der allein sich das Problem ethischer Normierung sinnvoll diskutieren läßt. Vorausgesetzt ist die Entschlossenheit zu einer sittlichen Lebensführung, christlich gesprochen die Entschlossenheit, den Willen Gottes zu erfüllen, sich das Gebot der Liebe zur obersten Maxime all seines sittlichen Urteilens und Handelns zu machen. Gefragt und diskutiert ist nur, was denn im einzelnen der Wille Gottes ist, was an Taten jene Liebe, zu der man sich aufgefordert weiß, gebietet und verbietet. Anders formuliert: Strittig zwischen Deontologen und Teleologen sind nicht gut und böse, sondern sittlich richtig und sittlich falsch. Dementsprechend wäre es gänzlich fehl am Platz, würden die beiden streitenden Parteien einander moralische Vorwürfe machen, sich gegenseitig die Aufrichtigkeit und den Ernst absprechen. In diesem Streit ist nicht Paränese angebracht, sondern Argumentation. Mit Motivverdächtigungen, moralischen Anklagen und Appellen an das Gewissen läßt sich nicht entscheiden, ob eine bestimmte Normierungsweise richtig oder falsch ist, ob jemand in einem Argument den naturalistischen Fehlschluß oder eine *petitio principii* begeht. Nur Argumentation wird die Normierungsfrage einer Lösung näher bringen, nicht die heutzutage unter Christen und Nichtchristen so beliebte prophetische Scheltrede.

Bruno Schüller

Der Autor ist Professor für Moraltheologie in der Abteilung für Katholische Theologie der Universität Bochum.

Katholische Pfingstbewegung in Amerika

Die Pfingstbewegung ist ein sehr komplexes Phänomen. Den die Bewegung recht positiv bewertenden Beitrag in unserer letzten Nummer möchten wir darum durch einige kritischere Bemerkungen ergänzen. Red.

Etwas mehr Pfingstbegeisterung tut dem katholischen Volk ganz gut. Niemand nehme Anstoß, daß es Gläubige gibt, die mit großem Enthusiasmus von ihren Glaubenserlebnissen erzählen, zur gegenseitigen Erbauung und zum Zeugnis nach außen. Dieses Zeugnisgeben wirklich erlebten Glaubens ist denn auch eines der Hauptmerkmale charismatischer Gruppen. Diese Menschen haben tatsächlich etwas erlebt, was für sie überaus wichtig ist. Warum sollten diese Erlebnisse nicht weiter erzählt werden zum Nutzen anderer? Diese Zeugnisse sind ja ein wichtiger Teil ihrer kultähnlichen Versammlungen. Sie bilden auch den Grundstock theologischer Selbstdarstellung, die allerdings für katholische Pfingstler in den Rahmen katholischer Lehre hineinbezogen wird.¹

So hat denn die Glaubenskommission der nordamerikanischen Bischofskonferenz diese katholische Pfingstbewegung teils vorsichtig, teils ermunternd gutgeheißen. Der Kommentator der ICI (Informations catholiques internationales)² fand diese bischöfliche Gnade erstaunlich. Erstaunlicher wäre allerdings das Gegenteil gewesen. Die katholischen Pfingstler sind prinzipiell kirchlich gesinnt; sie wollen keine Untergrundkirche (underground church) sein, um sich etwa – nach dem

¹ Vgl. K. und D. Ranaghan, *Catholic Pentecostals*, Paulist Press, New York 1969.

² *Informations catholiques internationales*, Nr. 370, S. 13.

Prinzip kirchlichen Ungehorsams – der Sache Gottes energisch anzunehmen. Trotz ihrer Offenheit zu andersgläubigen Menschen und trotz des Bewußtseins, daß die Pfingstbewegung im nichtkatholischen Raum ihren Ursprung hat, ist ihr religiöses Verhalten in Gebet und Gottesdienst im allgemeinen etwas verhaltener als in den protestantischen Sekten ähnlicher Spiritualität. Die amerikanischen Bischöfe wußten dies sicher zu schätzen. Auch darf man sich vielleicht in ihre Situation hineinendenken, um zu ahnen, wie froh sie im Grunde sein müssen, kirchentreue Horte für Eiferer zu haben. Domestizierte Charismatiker sind vorläufig harmloser als Leute wie die Brüder Berrigan, die auf dem besten Weg sind, im Land der Trennung von Kirche und Staat politische Heilige zu werden.

So war es zumindest opportun, den katholischen Pfingstlern ihre Kirchentreue und Rechtgläubigkeit zu attestieren, obwohl sich anscheinend bisher kein Bischof persönlich zu diesen Gruppen gesellt hat. Dafür haben sie da und dort für die Diözese einen zuständigen priesterlichen Beamten in Sachen Charisma. Einen solchen traf ich. Was seine Rolle war, konnte er mir nicht beschreiben. Mir kam nur zum Bewußtsein, wie man heute noch halbwegs leidige Geschäfte beamtenhaft erledigt. Eines geht aus der bischöflichen Stellungnahme hervor: Die Pfingstbewegung ist für die gegenwärtig herrschende Machtstruktur der offiziellen Kirche relativ harmlos, die Bischöfe können es sich sogar leisten, die Bewegung ein wenig zu loben.

Ganz ähnlich hat ja auch der Evangelist *Billy Graham*, der inoffizielle Hofprediger und Freund Präsident Nixons, die «Jesus-Bewegung» als die große spirituelle Revolution des Jahrhunderts laut gepriesen. Ganz abgesehen davon, wie hemdärmelig er etwas als säkulares Ereignis deutet, muß man sich doch daran erinnern, daß für Billy Graham Revolution eher die Erhaltung des gesellschaftlichen «status quo» bedeutet. Für sein Auge sind die «Jesusnarren» erquickend, gleichgültig, ob sie ihr Leben verbummeln, denn sein Auge hat zuvor die rebellierenden Studenten gesehen, die kein Symbol der etablierten Gesellschaft mehr heilig hielten. Für sein Konzept sind «Jesusnarren» keine Bedrohung.

Freilich geht es den katholischen Pfingstlern nicht darum, die Leute zu verdammen; schließlich hat die Bewegung im Frühjahr 1967 in Kreisen der Duquesne-Universität in Pittsburgh begonnen und an der Universität Notre Dame (Indiana) ihre intellektuelle Hochform erreicht.³ Ganz blühend wurde sie anscheinend in Ann Arbor,⁴ von wo man die eindrucklichsten Dinge zu berichten weiß.

Die Pfingstler in der Provinz

Ich war in keinem dieser Zentren, ich ließ mir davon nur berichten. Auch habe ich mich wenig mit dem weltweiten Phänomen der Bewegung beschäftigt.

Ich verkehrte mit katholischen Pfingstlern draußen in Provinzstädten des Westens. Sie waren wahrscheinlich weniger charismatisch, epigonenhaft, durchschnittlicher, ihr Leben verbreitete möglicherweise mehr Monotonie als das ihrer eloquenteren Führerschaft. Manchmal sind jedoch die weniger glanzvollen Zustände einer Bewegung typischer als die paar Schaustücke, auf die sich die propagandistische Literatur gewöhnlich stützt. Dies gilt, nebenbei bemerkt, auch von der «Jesus-Bewegung».

Es ist sehr schwierig, das Gesamtphänomen zu erfassen. Es gibt im Grunde keine klaren Abgrenzungen. Die Gruppen schließen sich zusammen zu einem recht hohen Grad von

³ Vgl. W. J. Hollenweger, *Der Beitrag der Pfingstbewegung an die allgemeine Kirche*. In: *Una Sancta*, Jg. 25, S. 150. Der Autor betont das Mitmachen katholischer Intellektueller. Er ist ein Kenner der Materie. Er hat das Hauptwerk über die gesamte Pfingstbewegung geschrieben: *Enthusiastisches Christentum*, Zwingli Verlag, Zürich 1969.

⁴ John C. Haughey, *The Jesus People of Ann Arbor*. In: *America*, 12. Februar 1972, S. 142.

Intimität. Diese Intimität fordert allerdings keine Arkandisziplin. Eine solche besteht eigentlich im umgekehrten Sinn beim unbeteiligten Beobachter, der sich weigert, seine Seele gruppenspezifisch feilzubieten. Wer nicht mitmacht, der schließt sich selber aus. Die Gruppe ist grundsätzlich offen für alle, sogar für die Verrückten. Unzählige Schattierungen bei diesen Gruppen machen viele Äußerungen für oder gegen die Pfingstler zu groben Verallgemeinerungen. Auch zähle ich einige dieser Menschen zu meinem Freundeskreis. Die meisten – nicht alle –, die ich kannte, waren Priester oder Nonnen. In stundenlangen Diskussionen und freundschaftlichem Verkehr bekam ich den Eindruck, daß dieses Pfingstertum weitgehend ein Auffanglager für geistlich heimatlos gewordene Katholiken ist.

Kirchliche Erneuerung hat nicht nur Rebellen für eine gute Sache gebracht, sie hat auch viele Gläubige verunsichert. Besonders auffallend ist dies bei Geistlichen und Nonnen. Sie wurden von den Ereignissen und vom Wandel des Lebensstils einfach überfordert. Noch vor ein paar Jahren waren sie mit Mauern, Tagesordnungen und geschichtlich erprobten Heilsermahnungen zu einem Verhalten konditioniert, das man in der Welt belächelte oder auch bewunderte. Heute ist von diesen klösterlichen Umweltbedingungen fast nichts mehr geblieben. Die neuen Nonnen kommen in kurzen Röcken und ohne Schleier. Einige wenige bleiben bei der mittelalterlichen Tracht, bisweilen sieht man beide Arten unter demselben Dach. Es gibt schlechthin nichts, was es nicht gibt. Sie haben sich rücksichtslos von ihrem alten «Image» gelöst. Irgendwo in Kalifornien sah ich ältere Nonnen, die den Schleier mit einer Perücke ersetzt haben. Diese äußere Kosmetik wird oft mit einer geistigen und theologischen Verschönerungskur verbunden. Viele drängen zurück zur Universität, wobei katholische Institutionen eher gemieden werden. Keine Bevormundung wird mehr geduldet. Bildungshunger und entsprechende Ambitionen sind deutlich spürbar. Wenn geistliche Lesung, dann wählt man moderne Theologen und Schriftsteller. Auf lokaler Ebene kommt es zu jenen grotesken Konfrontationen von unbelesenen Pfarrern mit den ehemals braven Schwestern, die plötzlich theologisch argumentieren.

Unerhörte Anmaßungen auf beiden Seiten charakterisieren diesen Aufprall von grundverschiedenen Ansichten. Ich sah, wie man sich dabei menschlich arrangierte, sei es in freundschaftlichem Zusammensein in belangloser Unterhaltung, sei es in ein paar dilettantischen Versuchen mit spirituellen Ansätzen in Liturgie und Katechese. In einem solchen Klima des Suchens und Sichfindens bietet das Pfingstertum für manche eine vorläufige Hilfe. Von den spektakulären Gegensätzen im Spektrum katholischen Lebens in den Vereinigten Staaten ist heute jedermann betroffen. Katholische Geschäftigkeit ist eine wahre «coincidentia oppositorum»: da wird irgendwo eine Nonne Polizeibeamtin, während anderwärts eine Nonne als angeblich staatsgefährliche Aufrührerin von einem guten Dutzend Polizisten verhaftet wird. Da verurteilt ein *Daniel Berrigan* Regierungserklärungen als Lügen, dort wird einer seiner Mitbrüder zur Fabrikation von Präsidentschaftsreden angestellt.

Versucht man sich all das von außen her anzuschauen, dann kommt es einem wie ein absurdes Theater vor, wie ein Aufprall von Absurditäten. Man sollte sich jedoch vor Kurzschlüssen hüten. Auf beiden Seiten sind Menschen mit guten Motiven, mit freiem Willen und oft mit Opfersinn. Kein Amtsträger sollte sich verleiten lassen, hier als Marionettenspieler Ordnung zu schaffen. Es wäre zwecklos schon deswegen, weil im Grunde alle rebellisch geworden sind. Die einen verurteilen die Hierarchie wegen Mangel an Führungsqualitäten, wieder andere verwerfen die herkömmliche Hierarchie als irrelevant und deshalb überflüssig.

Die mythologische Sprache vom «Amtsträger als Stellvertreter Gottes» ist längst bloße Rhetorik und hat einer andern ebenso mythologischen Sprache der «Brüderlichkeit» Platz gemacht. Man postuliert hüben und drüben die Anwesenheit Gottes, die einen lokalisieren sie fast exklusiv in

den Amtsträgern, die andern entdecken sie handgreiflich in sogenannten Charismen, die in religiöser, brüderlicher Versammlung ziemlich eindeutig sich kundtun. Doktrin wird dabei bloße Auffassungssache.

In diesem Klima geistlicher Heimatlosigkeit ist das Pfingstertum für gewisse Leute eine Ersatzheimat. Es ist ein Ort, wo offizielle Doktrin zwar gilt, aber zweitrangig ist, wo das Leben und besonders das Erleben den absoluten Vorrang hat. Dies ist die Stärke, aber auch die Schwäche der Bewegung.

Flut von Emotionen

Ich spreche diesen Pfingstlern die Unterscheidung der Geister nicht völlig ab. Auch mögen ihre Theorien diesbezüglich sauber sein. Dennoch scheint mir die Anwendung der Unterscheidungsprobe eher dürftig. Ich stütze mich ausdrücklich auf meine Eindrücke in Einzelfällen und auf die Lektüre von Zeugnissen, die man in unzähligen religiösen Zeitschriften und andern Broschüren zu kosten bekommt. Jede positive oder negative Kritik muß sich auf diese Äußerungen beziehen, die persönlichen Erfahrungen anderer sind uns sonst nicht zugänglich und die Pfingstler selber geben der Erfahrung den Vorrang über das Argument. Jeder Kritiker muß hier mit Annäherungswerten operieren; läßt er sich völlig aufs Spiel ein, wird er betriebsblind. Kurz, ich habe ein ungutes Gefühl.

Zunächst bringt diese Betonung des Erlebnishaften eine Flut von Emotionen in die ganze Geschichte hinein. Nicht umsonst spielt das Zungenreden eine dem Paulus entgegengesetzte Rangordnung. Das Pfingstereignis wird undifferenziert in den gleichen Sack gesteckt, um das Emotionelle zu rechtfertigen. Keine der katholischen Pfingstler, die ich antraf, waren Fundamentalisten im üblichen Sinn, sie waren sogar vertraut mit historischer kritischer Auslegung der Bibel. Wenn es hingegen zu den sogenannten Geistesgaben kam, wurde die Interpretation des Neuen Testaments eigenartig religiös, das heißt diametral entgegengesetzt zur nichtreligiösen Interpretation eines *Dietrich Bonhoeffer*. Man kann sich fragen, ob der Heilige Geist und die Geistesgaben nicht doch etwas zu magisch herbeiforciert werden.

Die Pfingstler reden in ihren erbaulichen Berichten gerne vom Wehen des Heiligen Geistes, das man bei dieser und jener Versammlung eindeutig spüren konnte. Wie man das so eindeutig feststellen kann, ist mir ein Rätsel. Ich muß jedoch wiederum betonen, daß ich immer diesseits der kollektiven Erlebnisschwelle blieb. Ich habe mich stets, innerlich und äußerlich geweigert, mitgerissen zu werden, obwohl ich dazu eingeladen wurde von Menschen, die ich sonst gut mag. Wenn man das Miterlebnis zum einzigen Kriterium erklärt, dann ist von außen einfach kein Kommentar gestattet. Der Grundsatz «Eine Erfahrung ist besser als ein Argument» ist nur halb wahr, es tönt wie «Vogel friß oder stirb». Vielleicht gibt es noch einen Instinkt, der einen leitet, was man fressen kann und was nicht.

Eric Hoffer hat einmal gesagt:

Das Gegenstück zum religiösen Fanatiker ist nicht ein fanatischer Atheist, sondern der vornehme Zyniker, dem es gleichgültig ist, ob es einen Gott gibt oder nicht.⁵

Ich möchte mich dieser zynischen Gleichgültigkeit nicht einfachhin anschließen, aber es gibt vielleicht so etwas wie einen heiligen Zynismus, der die religiösen Phänomene etwas kritischer prüft und den Heiligen Geist nicht für jeden kollektiven Gemütsausbruch bemüht.

William McCready hat in «Concilium» eine soziale Analyse der Pfingstler geschrieben, er kam zum vorläufigen Schluß:

Die Pfingstbewegung paßt in die natürliche Erklärung einer Manie, die religiöser Angst und Zwiespältigkeit begegnet. Sie beinhaltet auch eine

⁵ Eric Hoffer, *The True Believer, Thoughts of the nature of mass movements*. Harper, New York 1951, S. 81 (Taschenbuchausgabe).

Technik, die Glossolalie, um einem starken Engagement im positiven Wunscherfüllungsglauben Ausdruck zu geben.⁶

McCready empfiehlt auch einen «gesunden Skeptizismus gegenüber dem einzigartigen übernatürlichen Ursprung dieses Phänomens». – Sicher kann ein sozial-psychologisches Erklärungsmodell nicht alles restlos erklären. Was es jedoch aufklären kann, sollte man zur Kenntnis nehmen, zumal es den Pfingstlern weniger um theologische Argumentation geht als um die Bedeutung ihrer Erlebnisse.

Auffällig im Gespräch mit Pfingstlern war für mich ihr Bewußtsein der Taufe im Heiligen Geist. Dieses Bewußtsein stützte sich zweifelsohne auf etwas tatsächlich Erlebtes. Allerdings deklarierten sie es zu einer göttlichen Auszeichnung, die sie dem gewöhnlichen Kirchenvolk nur zu gerne absprechen. Nicht daß man es ihnen nicht auch wünscht, aber sie müssen zuerst vom Heiligen Geist getauft werden, gemäß ihren Vorstellungen. Dieses leicht Sektiererische wirkt abstoßend, auch beobachtete ich, wie es in Kommunitäten, wo auch Andersartige leben, zu neuen Spannungen kommen kann.

Ich hatte nicht das Gefühl, daß die Bewegung auf Aktion angelegt ist, trotz eindrücklicher Gegenbeispiele. Sicher ist sie sehr auf das Mitmenschliche ausgerichtet, aber doch vor-

nehmlich auf intimes und intensives Erleben von Brüderlichkeit, was einen eher intimen Rahmen und viel Gleichgesinnung voraussetzt.

In diesem Sinne ist die Pfingstbewegung eher begrenzt dynamisch, eine Art «Gehen an Ort», aufs Jetzt konzentriert und relativ einfalllos für die gewöhnlichen Menschen. Das unmittelbare Erleben scheint wichtiger zu sein als die Einübung fürs Abenteuerliche. Wenn der Heilige Geist dort weht, dann wirkt er eher wie ein Staubsauger als wie ein Propeller.

Aber vielleicht hat die Pfingstbewegung die unprogrammierte Aufgabe, ein Auffanglager für geistlich Heimatlose zu sein. Hoffentlich ist es für die meisten nur ein Durchgangslager zu neuen Experimenten und Taten.

Nicht nur das Hierarchische kann überbetont werden, auch das Mitmenschliche und Brüderliche kann so übersteigert werden, daß man sich ganz gerne vom Propheten *Gibran Kahlil* sagen läßt: «... macht, daß Ihr noch Zwischenräume laßt in Eurem Zusammensein.»⁷
K. Weber

⁶ William McCready, Die Pfingstler. Eine soziale Analyse, in: Concilium, 8. Jg., Nr. 2, Februar 1972, S. 133.

⁷ Gibran Kahlil: The Prophet. N. Y. Alfred Knopf 1968, S. 15 (engl.: ... let there be spaces in your togetherness).

Historisches Wörterbuch der Philosophie

Seit geraumer Zeit fehlt ein umfassendes Philosophie-Lexikon in deutscher Sprache.

Zwar stehen mehrere kleinere Wörterbücher zur Verfügung (auch im Taschenbuch-Format), zum Beispiel die von *Apel/Lutz, Brugger, Hoffmeister, Müller/Halder, Schmidt/Schischkoff* herausgegebenen; gerät man jedoch in die Lage, einen fundierten lexikalischen Beitrag philosophischer Art mit nicht zu knappen Literaturangaben, dazu noch deutschsprachig, empfehlen zu sollen, so ist man darauf angewiesen, größere sozialwissenschaftliche, staatswissenschaftliche, pädagogische und vor allem theologische Lexika zu nennen. Das bekannte ältere «Wörterbuch der philosophischen Begriffe» von *Rudolf Eisler* erschien zuerst 1899 und in vierter Auflage in den Jahren 1927–1930, und auch das zweibändige «Philosophen-Lexikon» von *Ziegenfuß und Jung*, das 1949/50 herauskam, kann heute nicht mehr zufriedenstellen – obwohl ältere Lexika stets spezifische Vorteile behalten. Man bediente sich in dieser mißlichen Lage des älteren französischen «Vocabulaire technique et critique de la Philosophie» von *A. Lalande* aus dem Jahre 1926 (8. Auflage 1960), das jedoch oft enttäuschte, und auch der italienischen «Enciclopedia Filosofica» (in vier Bänden 1957–1959), die jedoch schon der Sprache wegen die Lücke nicht schließen konnte. 1967 erschien dann in New York und London das achtbändige Werk «The Encyclopedia of Philosophy» (herausgegeben von *Paul Edwards*), das hohes Lob verdient und das immer wieder zu Rate zu ziehen auch deutschen Philosophen, Philosophiestudenten und anderen Interessierten nur nachdrücklich empfohlen werden kann, nicht zuletzt wegen der zahlreichen gut informierenden biographischen Beiträge und der gewichtigen Abhandlungen über die philosophischen Hauptdisziplinen.

Doch die deutschen Philosophen hatten es keineswegs aufgegeben, selbst ein größeres lexikalisches Werk in Angriff zu nehmen. Seit Beginn der sechziger Jahre bereitete eine Gruppe von Philosophen unter der inspirierenden Leitung des (inzwischen emeritierten) Professors *Joachim Ritter* (Universität Münster/W.) die Herausgabe eines umfassenden Wörterbuchs vor, das als Neubearbeitung des «alten Eisler» gedacht war. 1971 konnte der erste von acht vorgesehenen Bänden des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» im Verlag Schwabe & Co. (Basel/Stuttgart) ausgeliefert werden. Wenn man davon ausgeht, daß die Bände von Lexika dieser Größenordnung und Problematik jeweils im Abstand etwa eines Jahres zu erscheinen pflegen, wird das Rittersche Lexikon gut gerechnet bis 1976/77 vollständig vorliegen. Ich erwähne dies,

damit man die praktischen Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens, dem doch daran gelegen sein muß, den möglichst neuesten Stand der Forschung wiederzugeben, bei der Beurteilung nicht außer acht läßt.

Es scheint bereits zu den akademisch-ironischen Gewohnheiten zu gehören, den Terminus «Forschung» im Zusammenhang mit Philosophie zu persiflieren; ohne diesen Wortgeplänkel weitere Aufmerksamkeit zu widmen, sei vermerkt, daß der Begriff «Forschung» hier sehr wohl am Platz ist, zumal das Werk ein «Historisches Wörterbuch» der Philosophie sein will; bisweilen ist man sogar versucht zu sagen: ein historisches Wörterbuch «zur» Philosophie. Dies ist das erklärte Programm des Lexikons, nicht der Ausdruck einer Flucht in die Historie angesichts der Engpässe und der Ohnmacht des (heutigen) Philosophierens selbst. Wie *Joachim Ritter* in seinem Vorwort erklärt, ließ sich auch bei dieser Teamarbeit eine methodische Pluralität bzw. Uneinheitlichkeit der Darstellungsweise nicht vermeiden, sofern sie nicht ohnehin durch das Thema gefordert war. Jedenfalls haben wir hier ein Werk vor uns, das eine Rechtfertigung nicht nötig hat und für die nächsten zehn bis zwanzig Jahre unentbehrlich bleiben wird.

Man kann ein solches Werk nicht in der üblichen Form rezensieren. Niemand dürfte sich das zumuten. So stelle ich hier den ersten Band (von A [Abbildtheorie] bis C [Corpus mysticum] 1036 Spalten) lediglich vor, nachdem ich ihn sorgfältig durchgesehen und manches, mich persönlich besonders Interessierende studiert habe. Daß man von allem und jedem in gleichem Maße erfreut und bereichert würde, wäre sicherlich zu viel verlangt. So scheint mir beispielsweise der Artikel «Aufklärung» nicht mehr als eine – wenn auch lehrreiche – Zusammenstellung von Namen, Titeln und Zahlen zu sein. Daß historische Beiträge auch anders angelegt werden können, daß es möglich ist, beim Historischen ansetzend ein eigenes Genre der Darstellung durchzuhalten, das zum Philosophieren hinführt oder besser: anhand des Historischen philosophiert, zeigt vor allem der ausführliche Beitrag «Ästhetik», den *Joachim Ritter* selbst verfaßt hat (Sp. 555–580) und dem man hinsichtlich der Konzeption des Wörterbuchs exemplarischen Charakter zuerkennen darf. Ob es demgegenüber formal und sachlich sinnvoll ist, in 13 Kurzartikeln die diversen Spielarten der Ursächlichkeit vorzuführen (von *causa cognoscendi* über *causa instrumentalis* bis zu *causa sui*, Sp. 973–977), kann

man bezweifeln. Vielleicht hätten manche Stichworte fehlen, andere hinzugefügt werden können – zum Beispiel «Bewußtsein, falsches», das ich neben «Bewußtsein, antizipierendes», «geschichtliches bzw. historisches», «ideatives/instrumentelles» und «positionales» vergeblich suchte; «Böse, das», welche Thematik vielleicht unter «malum» behandelt wird, da sie durch einen einspaltigen Artikel «Bosheit» offenbar nicht erschöpft ist; «contrat social», den ich zwischen «contradictio in terminis» und «conversio» vermißte, obwohl er möglicherweise verdeutscht als «Gesellschaftsvertrag» in einem späteren Band beschrieben wird. Doch es wäre unangemessen und im ganzen auch ungerecht, das Werk von diesen Details her kritisieren zu wollen; es muß sich wie gesagt erst im Gebrauch mit ihm erweisen, wie «gut» es ist und wo seine Schwächen liegen.

Da jede philosophische Disziplin in diesem Wörterbuch gebührend berücksichtigt wird, enthält der erste Band auch eine stattliche Anzahl wichtiger Artikel aus dem Gebiet der sogenannten Religionsphilosophie; aber auch theologisch und religionswissenschaftlich wichtige Stichworte werden behandelt. Ich begnüge mich hier mit dem bloßen Hinweis auf folgende Beiträge: «Absolut, das Absolute» von R. Kublen (Sp. 12–31); «Absolutheit des Christentums» von R. Schäfer (Sp. 31–32); «Allwissenheit (Omniszienz) Gottes» von J. Stöhr (Sp. 195–198); «Analogie» von L. Oeing-Hanhoff (Sp. 214–227); «Animismus» von K. E. Müller (Sp. 315–319); «Antichrist» von G. Jenschke (Sp. 381–385); «Apollinisch/dionysisch» von K. Gründer und J. Mohr (Sp. 441–446); «Archetypus» von J. Hüllen (Sp. 497–500); «Atheismus» von H.-W. Schütte (Sp. 595 bis 599); «Atman» sowie «Brahman» von L. Schmitzhausen (Sp. 601–603 und 954–956); «Auferstehung» von H. Grass (Sp. 616–617: ein auffallend knapper Beitrag!); «Betrugstheorie» von R. Dölle (Sp. 861–863); «Chadö» von B. Lewin (Sp. 978); «Chiliasmus» von W. Biesterfeld und W. E. Mühlmann (Sp. 1001–1006); «Christentum, Wesen des» von R. Schäfer (Sp. 1008–1016) und sogar: «Corpus mysticum» von H. K. Koblenberger (Sp. 1036).

Ein «Historisches Wörterbuch der Philosophie» provoziert die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Philosophie überhaupt. Zu diesem komplexen, bislang unentwirren Thema sei hier nur eine kurze Überlegung angestellt. Worin könnten Sinn und Nutzen eines «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» für das Philosophieren selbst liegen? Das Wörterbuch fördert die historische Exaktheit und bringt die menschliche «Geschichtlichkeit» erneut zum Bewußtsein. Gewiß, doch diese Antwort sagt offenbar zu wenig. Es scheint also, daß die Ausarbeitungen zur Historie der Philosophie in acht Bänden eine Wirkung ausüben sollen auf das Philosophieren, das Denken selbst. Daß Philosophie nicht am archimedischen Punkt geschehen kann, sondern nur in Geschichte, in «Situationen», wird heute zwar keineswegs allgemein angenommen, kann aber, wenn man mit dem Wort «Philosophie» noch die alten Fragen nach dem Sinn des Menschseins, der Geschichte, der Welt überhaupt verbindet, als eine These gelten, der die Philosophen heute weithin zustimmen, wenn sie auch in bezug auf die Auslegung von «Geschichte» und «Situation» sogleich wieder sehr verschiedener Ansicht sind. Die Konfusion, die Unsicherheit im Philosophieren ist zweifellos sehr groß; die Vielzahl der Meinungen ist für einen beträchtlichen Teil der Öffentlichkeit bereits ein hinreichender Grund, der Philosophie generell zu mißtrauen, und es kann offenbar nicht bestritten werden, daß diese Pluralität und ihre erkenntnistheoretischen, anthropologischen und «weltanschaulichen» Voraussetzungen eine große Zahl schwerer, sehr wahrscheinlich nicht lösbarer («aporetischer») Probleme aufgibt.

So besteht Anlaß zu fragen, ob in dieser Lage das Studium des Historischen der Philosophie, der Begriffsgeschichte, Motiv-, Problemgeschichte und ähnlichem dazu beitragen kann, die Konfusion, soweit man sie mit Grund als «schlecht» empfinden mag, zu überwinden. Steht vielleicht hinter dem Konzept eines so umfassenden «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» die philosophische These, in die Philosophie könne nur Klarheit gebracht werden durch die «Aufarbeitung» der

Historizität des philosophischen Sprechens? Ich will nicht unterstellen, daß es bei dem hier angezeigten Werk so sei; der Herausgeber und seine wichtigsten Mitarbeiter wären schwerlich auf eine einheitliche Ansicht in einer derart umstrittenen und umstreitbaren Grundfrage festzulegen. Träfe es aber zu, daß Historizität mit einem normativen Anspruch an das Philosophieren überhaupt aufträfe, so könnte dies nicht akzeptiert werden; schon der Begriff von Historizität selbst ist im Konflikt zwischen ontologisch-konservativem Denken, positivistischer bzw. kritisch-rationalistischer Philosophie, rechts- und linkshegelianischer sowie kritisch-neomarxistischer Theorie derart zahlreichen Interpretationen ausgesetzt, daß der Rückgriff auf ein Formales, ein Allgemeines, das als Historie angesehen und angerufen werden könnte, von vornherein vergeblich wäre. Die Fakten der Historie, selbst schon kontrovers genug, sind, wie nicht schwer zu erkennen ist, ohne die sie bedingenden Faktoren nicht zu begreifen, über welche erst recht keine Einigkeit besteht.

Ohne die Bedeutung des Ritterschen Lexikons und die Notwendigkeit historischen Wissens in Zweifel ziehen zu wollen, gelangt man endlich auch zu dem konkreteren Problem, ob ein Philosophie-Lexikon, das höhere Ambitionen hätte als ein «historisches Wörterbuch», überhaupt (noch) möglich ist und wie es eventuell aussehen könnte. Dieser Frage ist hier nicht nachzugehen, um so weniger, als sie in den nächsten Jahren eine gewisse «Antwort» erhalten wird durch ein weiteres in Vorbereitung befindliches deutsches Lexikon, das als «Handbuch philosophischer Grundbegriffe» konzipiert ist. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, jetzt schon zu versichern, daß dieses Werk das Rittersche «Historische Wörterbuch der Philosophie» nicht überflüssig machen kann; indes ist gleichzeitig zu hoffen, daß es methodische Prinzipien zur Geltung bringen wird, die das Philosophieren selbst Gestalt werden lassen. Inwieweit dies gelingt, bleibt abzuwarten; ob es grundsätzlich möglich ist, darüber mag man schon jetzt skeptische Reflexionen anstellen.

H. R. Schlette, Bonn

Zuschrift

Zu Illichs «Entschulung der Gesellschaft»

Die «Orientierung» hat sich einige Male mit Ivan Illichs Konzept von der Entschulung der Gesellschaft beschäftigt. Aus Anlaß der Lektüre dessen Buches «Entschulung der Gesellschaft» möchte ich dazu einige Gedanken mitteilen.

Die Thesen Illichs faszinieren mich und erfüllen mich mit Widerwillen. Sie faszinieren, weil die Analyse der verschulnten Gesellschaft mit ihrer einfachen, klaren Logik so zutreffend erscheint und viel Vorbewußtes in einem selbst zur Sprache bringt. Die kluge Schul- und Kulturkritik dringt durch Mark und Bein. Vielleicht erregt sie gerade dadurch auch den Widerwillen: Ist unsere Konsumgesellschaft wirklich so unhuman und unerbittlich? Und wenn sie es ist, will man selber aus ihrem System ausbrechen, selbst wenn man ihre Unzulänglichkeiten erkennt? Wollen wir denn unsere «sichere» technokratische Fortschrittswelt und das ihr zugrundeliegende Menschenbild im Ernst aufgeben? Können und wollen wir uns heute einschränken zugunsten einer Humanität, die kaum in unserem Erfahrungsbereich liegt? Und in der Schule: Was sollen solche ideologische Störmanöver, die einem das Lehredasein nur noch mehr vergällen als es ohnehin der Fall ist? Und geschieht in unserer Schule nicht sehr viel Sinnvolles und einfach Notwendiges? Zeichnet sich nicht gerade im pädagogischen Bereich ein Fortschritt ab in Richtung auf Differenzierung und Humanisierung?

Sicherlich bestätigen nicht nur eigene schulische Erfahrungen Illichs negative Analyse der Schule:

Die Frustration bei Schülern und Lehrern, die eher zunimmt, je mehr Emanzipation gewagt wird.

Die Reglementierung des Lernens in einer Schule, in der zwar die frühere selbstverständliche Autorität des Lehrers zerbröckelt, aber nicht dessen Verpflichtung, Curricula und Lernverfahren bei den Schülern durchzudrücken. (Seine Autoritätsausübung muß sublimier werden, aber bleibt sie nicht Zwang, Monopol?)

Die Resignation gerade der «Idealisten» und «Pädagogen».

Der Zwang zur Anpassung, der die jungen Lehrer einfängt, der von den «Etablierten» unter Hinweis auf die «Realität» gerechtfertigt wird; die Grenze der Freiheit für Lehrer und Schüler dort, wo diese stört, nicht vorgesehen ist.

Die immer wieder spürbare Unvereinbarkeit von Wissensvermittlung und emanzipatorischer Erziehung innerhalb eines Systems, das durch die Laufbahn, durch Berechtigungsscheine soziale Rollen verteilt, das dadurch den Einsatz des Freiheitsspielraums von oben her, nach Maßgabe der Effektivität (deren Spiegel die Noten sind), festsetzen muß und nicht den Lernenden überlassen kann (so erwarten es auch die meisten Eltern und viele Schüler), das dadurch der Freiheit immer das Nachsehen geben muß.

Die Langeweile unter den Schülern, ihr Empfinden der Ineffektivität (ein Schüler: «Sie müssen sich einmal eine Woche lang hinter eine Schulbank setzen und aufrichtig notieren, in wievielen Stunden wir wirklich etwas lernen, geschweige denn uns etwas interessieren»); die Resignation der Schüler in dem Unterfangen, ihre schulische Umwelt mitzugestalten, aber auch im Blick auf die Welt, in der sie werden arbeiten müssen.

Die Notwendigkeit, Schüler, die sich nicht anpassen wollen, deren Interessen und Neigungen sich nicht mit den für das Vorrücken notwendigen Leistungen in Einklang bringen lassen, zur Anpassung zu zwingen oder aus der Schule zu entlassen (was nicht so schlimm sei, denn heute gebe es ja die verschiedensten schulischen Auffanglager); die Unmöglichkeit, wirklich auf die einzelnen Schüler einzugehen u. dgl.

Diese negativen Erfahrungen lassen sich auch durch schulische Erfolgsmomente (die es natürlich gibt, sonst wäre die Schule längst bankrott) nicht ungeschehen machen, auch nicht durch die eigenen und fremden Aufwallungen, daß es so schlimm nicht sei und doch viel für das Ausmerzen der Fehler im (!) System getan werde.

Aber gibt es wirklich eine Alternative zur verschulten Gesellschaft? Sind Illichs Vorschläge nicht utopisch, gemessen an der Realität wachsender Verschulung auf allen Gebieten? Ja, bergen sie nicht die Gefahr, daß das Lernen, der staatlichen Kontrolle entzogen, zum Spielball der Umstände und der Manipulationen der verschiedensten Kräfte wird? Können wir uns eine freiwillige Beschränkung in der technischen Zivilisation überhaupt noch auferlegen und wer würde politisch damit anfangen können? Wer würde im wirtschaftlichen und politischen Wettlauf der Mächte das Risiko einer eigenen Lerninitiative der Bürger eingehen wollen? Und vertrauen wir nicht alle darauf, daß die negativen Tatbestände unserer heutigen Gesellschaft (Verschulung, Technokratie, Bürokratie, Konsumhaltung, Umweltverschmutzung usw.) sich automatisch innerhalb eines evolutiven Fortschritts in eine humanere Zukunft hinein aufheben werden?

Auf die Schule bezogen: Wenn die negative Analyse zutrifft, dürfte man die Diskussion grundsätzlich neuer Wege des Lernens nicht scheuen. Ich wäre der «Orientierung» dankbar, wenn sie ihr Interesse an den Thesen Illichs weiter verfolgen würde. Vielleicht könnte sie auch eine Anregung zur Diskussion an ihre Leser weitergeben, eventuell Adressen der Diskussionswilligen vermitteln.

Jakob Schneider, Puchheim

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebner, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90 «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. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

Buchbesprechung

Priesterteam Wien-Machstraße, UNSER PRIESTERBILD. Styria-Verlag, Graz – Wien – Köln 1971, 90 Seiten.

Durch exegetische und dogmengeschichtliche Studien wurde das bisherige Priesterbild der katholischen Kirche in manchen Punkten erschüttert. Der wachsende Priesterangel und die dadurch gegebene Notwendigkeit, den Laien Aufgaben zu übertragen, die bis vor kurzem Priester wahrgenommen haben, bewirken, daß sich auch die praktische Stellung des Priesters in Leben und Bewußtsein der Gläubigen rasch ändert. Was wird nun aus dem Priester werden? Nur ein Ausspender von Sakramenten, dessen Tun leicht als magisch mißverstanden werden kann? Oder wird das Amtspriestertum langsam vom allgemeinen Priestertum aufgesogen werden?

Im vorliegenden kleinen Band legt das Priesterteam von der Machstraße in Wien in kritischer Auseinandersetzung mit den Gedanken von K. Rahner und F. Klostermann sein Priesterbild dar. Die Mündigkeit der Laien und die grundsätzliche Brüderlichkeit aller Christen werden dabei voll herausgestellt, ein mögliches magisches Mißverständnis klar abgelehnt und trotzdem das Amtspriestertum voll bejaht. Die Eigenart dieses spezifischen Priestertums wird weder von den sakramentalen Vollmachten noch von einem irgendwie gearteten Mittlertum her verstanden. Das Priesterteam unterstreicht, daß ein voller und mündiger Glaube in einer Gemeinde zu leben ist, in der zwar verschiedene Aufgaben verteilt werden, für die aber grundsätzlich alle Gläubigen verantwortlich bleiben. Kein Gemeindeglied ist diesbezüglich den andern grundsätzlich vorgeordnet. Eine Gemeinschaft von Gläubigen ist jedoch nur dann eine wahrhaft christliche Gemeinde (und nicht eine Sekte), wenn sie in enger Verbindung bleibt mit allen andern Gemeinden, die den gleichen Glauben bekennen. Verbindung besagt aber mehr als bloße Gesinnung. Mindestens ein Gemeindeglied muß speziell beauftragt sein, für die Einheit mit den andern Gemeinden zu sorgen. Dies setzt voraus, daß das entsprechende Gemeindeglied auch von der Gesamtkirche für diese Aufgabe offiziell anerkannt, das heißt geweiht wird. «Durch die Weihe wird der Amtspriester gerade nicht auf eine höhere Ebene des Priestertums gestellt, sondern in eine neue Beziehung hinein» (S. 48). Da gerade im feierlichsten und ausdruckskräftigsten Augenblick des Gemeindelebens, nämlich in der Eucharistiefeyer, die Einheit mit der Gesamtkirche besonders zur Geltung kommen soll, hat die offiziell anerkannte Person der Eucharistiefeyer vorzustehen. In ganz besonderen Ausnahmefällen kann allerdings die Gemeinde auch ein anderes Glied damit beauftragen.

Diese Sicht des Priesteramtes, die hier nur abrißhaft angedeutet werden konnte, ist sehr überzeugend, auch wenn damit nicht alle Probleme gelöst sind. So bleibt zum Beispiel in der Schwebe, wie eine Person einerseits ganz Bruder unter Brüdern sein kann und andererseits der eigenen Gemeinde gegenüber die Anliegen und Urteile der Gesamtkirche – wohl auch mit Autorität – zur Sprache zu bringen vermag. Es ist auch anzumerken, daß die letzte Bischofssynode die sakramentalen Vollmachten – vor allem für die Eucharistie – ausschließlich den Priestern zuerkennt.

R. Schwager

Zur Titelseite

Boquen: Neugründung 1936 als «diözesane Vereinigung», 1950 als direkt dem Generalabt unterstelltes Kloster dem Zisterzienserorden einverleibt. Adresse: 22, Plénée Jugon (Bretagne).

Dom Alexis: Abt des Trappistenklosters Tamié seit 1925. 1936 Bruch mit den Trappisten (= Reformierte Zisterzienser), 1965 gestorben.

Dom Bernard Besret: Prior seit 1964, 1969 seines Amtes enthoben, bleibt, nach kurzem Exil zurückgekehrt, die Seele der neuen, offenen Kommunität bzw. «Communion», mit ihren engeren und weiteren Mitgliederkreisen.

Koinonia-Communion: Titel einer Schriftenreihe von Bernard Besret über die Zielsetzungen von Boquen und über die Liturgie. Verlag Epi, 68, rue de Babylone, F-75 Paris VII.

Schlüssel für eine neue Kirche (Clefs pour une nouvelle Eglise), neueste Schrift von Besret. Editions Seghers, 118, rue de Vaugirard, Paris 1971, 221 Seiten.

Reinventer l'Eglise, Sonderband der Zeitschrift «Esprit», November 1971.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich