



ZUR FRAGE des Priestertums der Frau: Da bin ich realistisch genug, um einzusehen, daß meine Generation die Realisierung nicht mehr erleben wird; aber daß es Aufgabe meiner Generation ist, klar und deutlich zu sagen, daß die Frau es als Diskriminierung empfindet, von ihrem Wesen her, von der Kirche als nicht fähig angeschaut zu werden für den priesterlichen Dienst. Das muß ich ganz ehrlich sagen. Das zweite kommt aber gleich. Es ist auch verständlich, daß die Kirche das noch nicht kann. Denn es lassen sich Jahrhunderte von Vorurteilen nicht in wenigen Jahrzehnten überspringen. Es muß die Geschichte der Kirche, die Kulturgeschichte gesehen werden. Sehr vieles, was gegen das Priestertum der Frau angeführt wird, konnte man vor 30 Jahren hören, gegenüber der Forderung zum Frauenstimmrecht. Es war vieles genau gleich primitiv. Entschuldigen Sie, meine Herren.

Ich möchte auch darauf zurückkommen, was Herr Abbé Boillat sehr deutlich gesagt hat: nämlich die Doppelbödigkeit des Menschen, die emotionalen Widerstände sind ungeheuer groß – und ich unterschätze sie nicht. Sehr vieles, was für gewisse Menschen heute selbstverständlich ist, ist es für andere noch gar nicht. Und es gibt kaum psychologisch eine schwierigere Spannung als die Spannung zwischen den Geschlechtern. Sie ist aber auch schön, sie ist nicht nur belastend. Nun, in dieser Frage haben wir bisher nur das Negative erfahren müssen. Wir müssen das aber einmal klar und deutlich sagen: Diese sog. theologischen Gründe, die da angeführt werden, daß Christus ein Mann gewesen sei, daß er nur Apostel gewählt hätte usw. Das ist ja klar, daß Christus, weil er in eine patriarchalische Gesellschaft hineingeboren worden ist, als Mann auftreten mußte. Das ist ganz selbstverständlich, aber er hat uns nicht durch sein Mann-Sein erlöst, sondern durch sein Mensch-Sein. Und vor allem hat er uns erlöst durch seinen Gehorsam gegenüber dem Vater und durch seine Liebe zu den Mitmenschen. Ich glaube, daß sehr viele Frauen seit Jahrhunderten dies auch versucht haben: Daß sie auch Seelsorge geleistet haben und nach wie vor leisten, und daß auch in den Sprechzimmern mancher Frauen Beichtgespräche stattfinden – nur kann die Absolution nicht erteilt werden. Aber es finden Beichtgespräche statt, die sicher so tief gehen und so ehrlich sind, wie sie in den offiziellen Beichtgesprächen gegenüber einem Priester stattfinden. Das ist natürlich nur eine Seite. Aber ich möchte

ANGST VOR DER FRAU?

bitten, daß man versucht, doch einmal ganz ehrlich dieser Frage sich zu stellen, der psychologischen Seite dieser Frage. Eben der Angst vor der Frau. Und daß man auch in der Kirche versucht, nun endlich einmal die Frau als Tochter der Kirche ernst zu nehmen, und daß die Mutter-Kirche sich nicht so patriarchalisch gebärdet. Das ist ja geradezu ein Witz, nicht wahr? Sie nennt sich «Mutter-Kirche» und ist von lauter Männern geleitet.

Ich möchte beantragen, ... den Abschnitt betreffend der Diakonatsweihe wegzulassen. Aus denselben Gründen, wie wir ihn weglassen sollten für die verheirateten Männer. Denn der Diakonatspost, so als Trostpreis für die Frau, das glaube ich, läßt sich wirklich mit Überlegung ablehnen. Denn die Frau kann heute mit oder ohne Diakonatsweihe genau gleich schon Seelsorge leisten. Sie braucht das gar nicht. (...)

Ich erfahre das gerade jetzt als Leiterin des Bildungszentrums in Schwarzenberg. Wir haben keinen Priester. Aber wir können mit den Leuten beten. Wir können mit den Menschen Gespräche führen. Wir können sie soweit führen, daß sie dann den Priester noch brauchen. So oft ist der Moment da, wo man das Bedürfnis hätte, den Menschen zu zeigen: «Schau, Gott liebt dich». Ja, wir können mit ihnen beten, das machen wir auch, aber wir können ihnen keine Absolution erteilen.

Der obige Text ist eine gekürzte Fassung des Votums, das die Psychologin Frau Dr. Margrit Erni an der Diözesansynode Basel abgab. Zum gleichen Thema siehe den Beitrag *Die Frau im kirchlichen Dienst* auf Seite 152-154 dieser Nummer.

Philosophie

Grundtendenzen gegenwärtiger Religionsphilosophie (I): Widerspruchsvolle Konstellation zwischen Philosophie und Religion – Begriffsbestimmung in geschichtlicher Rückfrage – Die Aufklärung und der Idealismus des 19. Jahrhunderts – Otto und Scheler heben sich ab – Die verborgene Dynamik der Gottesfrage – Herausforderung an Religion und Theologie – Kritischer Religionsbegriff angesichts des Bösen bei Schlette – Weischedels Skepsis – Zweifel setzt Gewißheit voraus – Schaeffler – Kritischer aus der Erfahrung des Heiligen.

Walter Strolz, Freiburg

Kommunismus

Ende eines Dialogs: Kirchenverfolgung in der Tschechoslowakei vor und nach dem «Prager Frühling» – Die Marxisten Machovec und Gardavsky als bourgeoise Verräter am Kommunismus – Eine Kostprobe sei Toufars Artikel: *Wissenschaft und Religion sind unvereinbar.*

Robert Hotz

Bolivien

Regierung und Kirche: Die Taktik der Banzer-Diktatur und ihrer Organe gegen die Kirche – Divide et impera – Die Fortschrittlichen im Visier – Justicia y Paz – Dominikaner, Oblaten und Jesuiten – Wie man Mgr. Manrique und andere Kirchenleute schlechtmacht – Förderung einer nationalistischen Kirche.

Theologie

Thesen zur Ordination von Frauen: Der Ermessenscharakter der Frage – Die dogmatischen Argumente überzeugen nicht – Aus christlicher Liebe einst dagegen, jetzt dafür – Die Schande des «Hexenhammers» – Falsche Berufung auf alttestamentliches Priestertum – Kaste – Der *wirkliche* Dienst – Ein «Nota bene».

Frans Jozef van Beeck, Boston

Ökumene

Gegenseitige Anerkennung der Ämter: Die Trennmauer ist das kirchliche Amt – Anbahnung eines Konsenses unter Theologen – Wie es zur sazerdotalen Engführung kam – Die ekklesiale Struktur christlichen Bekenntnisses – Allgemeines Priestertum und Dienstamt – Apostolische Sukzession – Die Ordination und die Unterscheidung zwischen Priester und Bischof – Priesterweihe durch Nichtbischöfe – Von Hieronymus zu Luther – Apostolische Nachfolge im Glauben und Wesenselemente des Dienstamtes in den Reformationskirchen. *Albert Ebmeyer*

Charismatische Bewegung

Der «neue» Kardinal Suenens: Kirchengeschichtlicher Wendepunkt vor sechs Jahren und jetzt ein «neues Pfingsten» – Entdeckung der Charismatiker – Pfingstmontag im Vatikan – Strukturfragen und Charismen – Der «Neue» ist sich selber treu. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

GRUNDTENDENZEN GEGENWÄRTIGER RELIGIONSPHILOSOPHIE (I)

Was Religionsphilosophie ist und was sie vermag, ist heute umstrittener denn je zuvor. Sie kann Religion weder hervorbringen noch in ihrer Möglichkeit begründen. Religionsphilosophie ist demzufolge ein widerspruchsvolles Gebilde und sie auf den Begriff zu bringen ein Versuch, der von vornherein damit belastet ist, zu keiner eindeutigen Begriffsbestimmung zu führen. Ein geschichtlicher Rückblick auf die Philosophie der Neuzeit und vor allem auf die Frage, wie Religionsphilosophie als eigenständige philosophische Disziplin entstanden ist, führt in die Zeit der Aufklärung. Erst die mündig gewordene Vernunft, die sich der Fesseln theologisch-kirchlicher Vorentscheidungen innerhalb der Philosophie entledigt hat, beginnt bei Kant und Lessing einen eigenen methodischen Zugang zur Religion zu schaffen, um das Verhältnis zwischen Glaube und Wissen, Vernunft und Offenbarung neu zu bestimmen.

Begriffsbestimmung in geschichtlicher Rückfrage

Aber gerade diese Bemühung der beiden großen Repräsentanten aufgeklärten Denkens, «die sich selbst überlassene menschliche Vernunft»¹ zu erproben, führt schon im Ansatz in eine widerspruchsvolle Konstellation zwischen Philosophie und Religion. Lessing sieht die Religion im Horizont von «ewigen Vernunftwahrheiten», und Jesus Christus ist für ihn «der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele». Wenn Lessing in seiner berühmten Abhandlung über «Die Erziehung des Menschengeschlechts» schreibt,

«die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll»²,

so verfehlt er durch diese Verwischung des Unterschiedes von Offenbarung und Vernunft die Wesensdimension der Offenbarung im jüdisch-christlichen Sinne. Ihre einzigartige Botschaft kann nicht auf allgemein zugängliche, immer schon vorhandene Vernunftwahrheiten zurückgeführt werden, sondern sie beruht in der ärgerniserregenden Geschichtsbezogenheit des Wortes Gottes sowohl im Judentum als auch hinsichtlich der Menschwerdung Gottes im christlichen Glaubensverständnis.

Kant hingegen erklärt von der Grundstellung seiner Metaphysik aus, daß die Hauptfragen der Religionsphilosophie theoretisch unlösbar seien. Nach ihm sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Postulate der praktischen Vernunft. Kants Religionsphilosophie «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» ist demzufolge mehr eine philosophische Grundlegung der Moral als eine Phänomenologie der Religion. Was aber Kant in einem Brief aus dem Jahre 1793 festhält, ist und bleibt von grundsätzlicher Bedeutung für die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, insbesondere die entschiedene Ablehnung jeder institutionell-autoritären Wahrheit.

«Der biblische Theolog kann doch der Vernunft nichts anderes entgegen setzen, als wiederum Vernunft oder Gewalt, und will er sich den Vorwurf lassen (welches in der jetzigen der letzteren nicht zu schulden kommen lassen) im öffentlichen Gebrauch der allgemeinen Einschränkung der Freiheit (welche im öffentlichen Gebrauch sehr zu fürchten ist), so muß er jene Vernunftgründe, wenn er sie sich für nachteilig hält, durch andere Vernunftgründe unangenehm machen und nicht durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölke der Hoffahrt auf sie fallen läßt»³.

¹ Zit. nach Lessings Werke (Inselausgabe), hg. von K. Wölfel, Band 2, Frankfurt 1967, 545.

² ebd. 559/560.

³ Zit. nach der zweisprachigen Ausgabe (deutsch-französisch): Lettres de Kant sur la morale et la religion, hg. von J. L. Bruch, Paris 1969, 188/190.

Eine metaphysisch-ontologische Ausweitung des Begriffs der Religionsphilosophie vollzieht sich im 19. Jahrhundert durch Schleiermacher, Hegel und Schelling. Schleiermacher führt das sogenannte irrationale Element in die religionsphilosophische Auslegung der Religion ein, wenn er diese in ihrem Wesen nicht als Erkennen und Handeln versteht, sondern als «Gefühl und Geschmack für das Unendliche». Religion ist «Anschauung des Universums» oder nach seiner transzendental-philosophisch begründeten Formel «das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit». Erst Hegel stößt mit seinen «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» das Tor zu einer spekulativen Religionsphilosophie von höchstem Rang auf.

Nach diesem idealistischen Entwurf ist Religion Wissen von Gott dergestalt, daß sie Vermittlung des göttlichen Geistes durch die Vermittlung des endlichen Geistes ist. Doch dieses religiöse Bewußtsein ist nicht an und für sich schon da, sondern es bedarf zu seiner vollen Realisierung eines geschichtlichen Entfaltungsprozesses von der Natur-Religion durch die Religion der geistigen Individualität zur absoluten Religion. Als die Vollendungsstufe aller Religion begreift Hegel das Christentum. Die wirkliche Geschichte der biblischen Offenbarung, insbesondere aber die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, versteht er als nachträgliche Bestätigung, als «Bei-her-spiel» der Grundbestimmungen seiner spekulativen Logik.⁴

Schelling stellt Hegels metaphysischem Rationalismus in seinen Berliner Vorlesungen die «Philosophie der Mythologie und Offenbarung» entgegen. Ihr Ziel ist es, die Selbstverwirklichung Gottes dadurch zu begreifen, daß die Art und Weise untersucht wird, wie Gott sich im religiösen Leben der Menschheit bekundet. Im Unterschied zu Hegel betont Schelling die Übervernünftigkeit des Offenbarungsgeschehens, die philosophisch unableitbare Positivität des Christentums. Aber er bleibt seinem Entwurf des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung insofern verbunden, als auch bei ihm der metaphysische Erkenntnis- und Begründungswille entscheidend ist, die Geschichte im Ganzen spekulativ als «Weltprozeß» zu begreifen, der seinen universalen Sinn im Christentum erreicht.

Rudolf Otto und Max Scheler

Was die Religionsphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts betrifft, so sei in dieser einleitenden Begriffsbestimmung nur noch auf Rudolf Otto und Max Scheler hingewiesen. Beide heben sich in ihren Versuchen, das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu klären, von den Systementwürfen des deutschen Idealismus ab. Zwar sind auch Ottos Bemühungen durchwegs von der Frage bestimmt, wie Wesen und Wahrheit der Religion wissenschaftlich-begrifflich erfaßt werden können. Religion wird hier aber nicht aus den ideellen Funktionen einer Geist-Philosophie wie bei Hegel abgeleitet; sie «fängt mit sich selber an», ist Ursprung und nicht Besinnung auf diesen. In allen Religionsstufen zeigt sich für Otto das Religiöse als «das ganz andere», das «Numinose», das Heilige. Es ist unaussprechlich, und für Otto ist das Heilige «das Irrationale in der Idee des Göttlichen», das er in seinem «Verhältnis zum Rationalen» zu verstehen sucht. Zu fragen bleibt, auf welchen Begriff von Vernunft dieser religionsphilosophische Ansatz zurückgeht.

Einen anderen Weg schlägt Scheler ein. Er entwirft eine «Wesensphänomenologie der Religion», die in einer philosophischen Analyse der individuellen und sozialen Seite des

⁴ Vgl. dazu W. Strözl, Menschsein als Gottesfrage, Pfullingen 1965, bes. 2. Kapitel des 2. Hauptabschnitts: Gottesbegriffe und Gottesbeweise als metaphysische Setzungen, 92-137.

religiösen Aktes besteht. Aus ihr ergibt sich, daß der Glaubensakt notwendig zum Menschsein gehört.

Nach Scheler zeigt sich in ihm ein Wesensgesetz des Menschen, weil jeder endliche Geist entweder an Gott oder an einen Götzen glaubt. In der großangelegten Abhandlung «Vom Ewigen im Menschen» heißt es:

«In diesem Sinne hat jeder Mensch *notwendig* ein (Glaubensgut), und jeder vollzieht den Glaubensakt. Jeder *hat* ein besonderes Etwas, einen mit dem Akzent des Höchstwertes (für ihn) betonten Inhalt, dem er bewußt oder doch in seinem naiv wertenden praktischen Verhalten jeden anderen Inhalt nachsetzt. Das ist zum Beispiel für die führende Minorität des kapitalistischen Zeitalters das maximale Erwerben ökonomischer Güter, resp. deren Maß, das Geld. Das ist für den Nationalisten seine Nation, für den Fausttypus das unendliche Wissen, für den Don-Juan-Typus die immer neue Überwältigung des Weibes. Prinzipiell kann jedes endliche Gut in die Absolutsphäre des Seins und der Werte eines Bewußtseins treten und wird dann mit (unendlichem Streben) erstrebt werden. Immer aber findet dann eine Vergötzung des Gutes statt.

Es besteht keine Wahl, ein solches Gut zu haben oder nicht zu haben. Es besteht nur die Wahl, in seiner Absolutsphäre Gott, d. h. das dem religiösen Akt *angemessene* Gut zu haben oder einen Götzen.»⁵

Nach diesem philosophischen Verständnis von Religion stellt die Ausrichtung des menschlichen Lebens auf einen unentrinnbaren höchsten Wert so etwas wie einen natürlichen Gottesbeweis dar. Einem Menschen zeigen, daß er sich in seinen Erwartungen und Idealen an einen Götzen gebunden hat, heißt ihn auf dem Weg der Enttäuschung wie von selbst zur Idee und Realität Gottes führen.

Die Begriffsbestimmung dessen, was Religionsphilosophie ist, stellt uns, wie die geschichtliche Rückfrage zeigt, in eine aporetische Situation. Die Lösungsversuche widersprechen sich, und wir werden aus dem Streit der Interpretationen nicht entlassen. Dieser Sachverhalt verschärft sich, wenn es im Folgenden darum geht, Haupttendenzen der Religionsphilosophie der Gegenwart darzustellen und vor allem daraufhin zu befragen, welche Evidenz ihnen zukommt und wie weit ihre Tragfähigkeit hinsichtlich einer möglichen philosophischen Religionsbegründung reicht.

Das gestellte Thema soll in drei Schritten entfaltet werden. Wir beginnen die Erläuterung gegenwärtiger Positionen des religionsphilosophischen Denkens mit dem Widerspruch des kritischen Bewußtseins gegenüber der Religion. Darauf folgt eine Interpretation der Religionsphilosophie, wie sie sich in erster Linie bei jüdischen Denkern auf dem Hintergrund der biblisch-prophetischen Überlieferung manifestiert.

Der dritte Gedankengang verfolgt den Einbruch Hiobs in die religionsphilosophische Fragestellung von heute. Abschließend wollen wir noch einmal die Frage nach der Beziehung des philosophischen Denkens zur religiösen Erfahrung aufgreifen, und zwar im Rückblick auf die vorgelegten religionsphilosophischen Ansätze der Gegenwart. In dieser Erläuterung wird dann auch zu erkennen sein, daß es für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie ebensowenig einen archimedischen Punkt gibt, von dem aus eine nicht mehr anfechtbare Klärung zwischen beiden herbeigeführt werden könnte, wie für die Aufhebung der Problematik von Religionsphilosophie und Religion.

Der Widerspruch des kritischen Bewußtseins

Welchen Sinn hat nun überhaupt Religionsphilosophie? Sie kann die Voraussetzungen klären, die es dem Menschen ermöglichen, auf eine religiöse Botschaft zu hören. Oder anders gesagt: die religionsphilosophische Fragestellung richtet sich auf die Untersuchung der *Vorbedingungen* zum Verständnis einer Religion. Wenn die religiöse Erfahrung eine sinnvolle Aus-

legung des Menschseins und der Welt sein soll, dann muß sie sich auf Erfahrungen stützen, die zum zeitlich-irdisch begrenzten Menschsein gehören, also nicht Momente einer spezifischen Religion, sondern allgemeine Merkmale des Daseins sind. Von sich aus kann die Religionsphilosophie zum Beispiel keine Entscheidung über den Wahrheitsgehalt der jüdisch-christlichen Offenbarung fällen. Deshalb ist das philosophische Fragen aber noch keineswegs bloß eine «Magd der Theologie», wie eine lange Tradition christlicher Philosophie behauptet hat, sondern es behält ungeschmälert seine eigene Würde.

Vertreter christlicher Religionsphilosophie von heute wissen um den Rang der Philosophie innerhalb der Wissenschaften und gegenüber der Theologie, und sie achten die Selbstbefreiung des philosophischen Denkens aus der Vormundschaft dogmatischer Leitsätze. Philosophisches Fragen hat dazu geführt, die Endlichkeit des Menschen schärfer auszuloten und das darin sich zeigende Unbedingte als ein Vorzeichen möglicher Gotteserfahrung auszulegen. So spürt der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte in seinen Abhandlungen der rätselhaften Widerstandskraft des philosophischen Fragens nach, das sich je neu, trotz aller Rückschläge und Enttäuschungen, im Menschen erhebt. In dieser schöpferischen Unruhe sieht er mit Recht die verborgene Dynamik, die Ursprungsmacht der Gottesfrage am Werk. Vom Aufleuchten des Unbedingten in der Endlichkeit des menschlichen Daseins heißt es bei Welte:

«Würde nicht solchermaßen das Unbedingte den Menschen in seinem Welt-dasein je schon immer in Anspruch nehmen, ob er dessen achtet oder nicht, ja ob er will oder nicht, dann hätte wohl doch die endlose Hin-fälligkeit, Gebrechlichkeit und Vorläufigkeit aller Vollzüge und Entfaltungen des menschlichen Daseins in der Welt dem menschlichen Geschlecht längst abgewöhnen müssen, immer wieder neu und trotz aller schlechten Erfahrung es, in welcher Gestalt auch immer, aufs Unbedingte abzuschauen. Es ist erstaunlich genug, daß alle Erfahrungen der ganzen Menschheitsgeschichte es nicht vermochten, den Menschen davon abzubringen, durchaus wahr, gut und glücklich sein zu wollen, und obwohl Menschen dies niemals wirklich waren, doch nie aufzuhören, alles daranzusetzen und alles an diesem Maße zu messen. Darin vielleicht am meisten zeigt sich das Unbedingte als das unveräußerliche Maß, das den Menschen in sein Wesen stellt.»⁶

Herausforderung der Religion und Theologie

Es ist erstaunlich genug, daß der Menschheit trotz aller Katastrophen und geschichtlichen Umbrüche bisher der Atem nicht ausgegangen ist. In dieser Tatsache zeigen sich eine Zähigkeit und ein Lebenswille, die wissenschaftlich unerklärlich sind. Je scharfsinniger die Phänomenologie der menschlichen Endlichkeit sich in ihre Wesenstiefe vorwagt, um so mehr tritt in solcher Analyse etwas anderes hervor. Es ist das Unbedingte und Nichtbegrenzte inmitten des bedingten und begrenzten Menschseins. Dieses Unbedingte ist, wie Welte aufweist, mit nichts Vorhandenem vergleichbar. Es ist auch nicht das Grundprinzip eines philosophischen Systems, sondern es ist als Ursprung alles Entsprungenen schlechthin unbegreiflich. Demgemäß entzieht sich dieses Überseiende der autoritären Beherrschung und der ideologischen Festlegung, in welchem Gewande sie auch immer daherkommen mag. Es ist in seinem Walten auf keinen philosophischen Grund-Satz zu bringen, denn jeder begrifflichen Fassung zuvor löst die fragende Begegnung mit dem Unbegreiflichen das Staunen darüber aus, daß überhaupt etwas und nicht nichts ist.

Wolfhart Pannenberg bezieht sich ebenfalls auf diese Seinserfahrung im umfassendsten Sinne, wenn er von der Legitimität des kritischen Fragens im Hinblick auf die Religion spricht. Durch es soll die religiöse Sinnerfahrung davor bewahrt wer-

⁵ Zit. nach M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Ges. Werke, Band 5, Bern 1954, 263.

⁶ Zit. nach B. Welte, Heilsverständnis/Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg 1966, 100.

den, in Traditionalismus zu erstarren. Der theologische Systematiker schreibt in diesem Zusammenhang:

«Bringt philosophische Reflexion das Element der Negativität, der Nicht-identität und somit gedankliche Bewegung in das Leben des Bewußtseins, so bleibt sie doch immer bezogen auf ein Vorgedachtes, das sie wohl erschüttern, aber nicht selbst hervorbringen kann. So könnte es sein, daß die Denker recht behalten, die Philosophie als angewiesen auf vorgängige religiöse Erfahrung und Überlieferung gesehen haben, trotz aller kritischen Beziehung zu dieser, wie sie dem philosophischen Denken wesentlich zu sein scheint. Philosophische Kritik löst die autoritäre Struktur der religiösen Überlieferung auf. Sie zwingt das Überlieferte zur Veränderung, wo es unfähig geworden ist, die gegenwärtige Lebenswirklichkeit zu erfassen.»⁷

Das philosophische Denken wird hier als Herausforderung der Religion und Theologie verstanden dergestalt, daß beide dadurch die Chance erhalten, ihre eigene unverwechselbare Bestimmung schärfer auszuprägen. Insoweit dies gelingt, so ist hinzuzufügen, kann auch die Religionsphilosophie nur gewinnen, denn das religiös bestimmte Sinnvertrauen in einer endlichen Welt ist auch für sie von höchstem Interesse.

Als Anwalt einer «skeptischen Religionsphilosophie» versteht sich Heinz Robert Schlette. Skepsis darf aber in seinem Fall nicht mit Unentschiedenheit oder gar mit einer grundsätzlichen Bezweiflung der Religion gleichgesetzt werden.

Bedrängt vom «Problem der Negativität», das heißt der bitteren Frage ausgesetzt, warum auch nach der von der christlichen Botschaft ausgesprochenen Erlösung die unheimliche Macht des Bösen fortdauert und die Leiden der Unschuldigen nicht aufhören, vermag Schlette zu keiner positiven Bestimmung von Religion zu gelangen. Die Sinnerschließung der Religion führt bei ihm zuletzt zu keinem befriedigenden Einverständnis mit der gegebenen Wirklichkeit. Sie reicht nur bis zur Erkenntnis eines zweifellos berechtigten Verlangens nach Heil, nur bis zur philosophischen Analyse des Willens nach Sinn, Wahrheit, Unbedingtheit inmitten des sterblichen Daseins. Für Schlette ist heute philosophisch nur noch ein Religionsbegriff möglich und zu verantworten, der die Konfrontation mit dem Bösen in unserer Welt nicht scheut.

Es versteht sich von selbst, daß für diesen menschlichen und geschichtlichen Realismus in der Beurteilung der Religion nicht Ordnung, Gehorsam und Unterwerfung die Leitkategorien sein können. Verweigerung, Klage, Anklage und Protest sind in Schlettes Analyse die auszeichnenden Merkmale religiöser Erfahrung und Kritik. Schlette muß, was diesen Bestimmungsversuch von Religion angeht, nicht gesagt werden, in welchem Maße sein Religionsbegriff mit einem Grundzug der jüdisch-christlichen Überlieferung verbunden ist. Besonders der alttestamentliche Glaube weiß um die Gegensatzspannung von Lobpreis und Klage, Dank, Widerspruch und Empörung.

Im Untergrund des kritischen Religionsbegriffs von Schlette ist diese Erfahrung gegenwärtig. Unmittelbar schlägt sie in seinen «skeptischen Betrachtungen zum Vaterunser» durch. Es ist das Gebet Jesu, das an der bildlichen Rede von Gott als dem «Vater im Himmel» festhält. Angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts stellt Schlette die Frage: Wie konnte ein väterlicher Gott Ausschwitz zulassen? Ist das Vaterunser vielleicht gar nur ein Wunschtext des geschundenen und gequälten Menschen, dem mehr an Prüfungen auferlegt wird, als er ertragen kann? Schlette entscheidet sich, seinem religionsphilosophischen Ansatz treu bleibend, schließlich dafür,

«die Skepsis nach allen Seiten, gegenüber jeglicher Sprache und jeglicher Fixierung aufrechtzuerhalten, apologetischen Beschwörungen, die uns nur zurückleiten wollen in die Widersprüche einer ebenso verführerischen wie

⁷ Vgl. W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 76.

⁸ Vgl. H. R. Schlette, Artikel: Religion, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 5, München 1974, 1233-1249.

verzweifeln machenden metaphorischen Theologie, zu mißtrauen und die Realität der durch keine Kritik auszutreibenden Sehnsucht nach dem Vollendeten, Ganzen, Absoluten nicht zu verachten.»⁹

Skepsis aufs Äußerste fortgesetzt

Die skeptische Religionsphilosophie Schlettes schließt die Anerkennung des Willens und der Sehnsucht nach unerschütterlicher Heilsgewißheit also nicht aus. Der Berliner Philosoph Wilhelm Weischedel setzt die Tradition der Skepsis noch bis zum Äußersten fort, er nimmt aber keine atheistische Position ein. Sein Denkversuch ist deshalb in dieser Erörterung zu berücksichtigen, weil er von der Dynamik der Infragestellung der Metaphysik bis in das Vorfeld einer möglichen Gotteserfahrung führt. Die tragische Situation der heutigen Philosophie besteht nach Weischedel darin, daß ihre einzige Gewißheit nur noch im Fragen besteht.

Im unerbittlichen Prozeß des Infragestellens wurden auch die überlieferten «Gottesbeweise» der Philosophie aufgelöst. Was aber zeigt sich dem Nachdenkenden in diesem Zusammenbruch aller Gewißheiten auf dem schwankenden Boden seines Daseins? Weischedel bezeichnet die letzte Wirklichkeit, an die skeptisches Denken stößt, als «Geheimnis». Warum ist dem so? Das Fragen als solches entsteht, wo immer es ansetzt, nicht aus dem nichts, sondern es wird durch Seiendes veranlaßt. Schließlich kommt auch der Radikalismus der skeptischen Infragestellung nicht über die fundamentale Frage hinaus: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Das Fragen selbst und alle Fraglichkeit der Dinge zehrt in jedem Augenblick des Fragens von etwas, was sich aller Infragestellung entzieht und sie zugleich allererst ermöglicht. Nach Weischedel ist dieses Sein «das Unvordenkliche», das ursprüngliche Geheimnis der Wirklichkeit.

Diese Erfahrung, also die fragende Begegnung mit dem nicht mehr Befragbaren, mit dem, was allem Überprüfen ein Ende setzt, kann eine neue Gotteserkenntnis nach dem Abschied von menschlichen Gottesbegründungen vorbereiten.

Es ist, als ob Weischedel mit dieser entscheidenden Einsicht nur einen Grundsatz aus den Aufzeichnungen des späten Wittgenstein bestätigte. Er lautet:

«Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon Gewißheit voraus.»¹⁰

In die Linie der Schriften zur heutigen Religionsphilosophie gehört auch das philosophisch weit ausholende Werk von Richard Schaeffler «Religion und kritisches Bewußtsein». Schaeffler, der an der Ruhruniversität Bochum einen Lehrstuhl für philosophisch-theologische Grenzfragen hat, kommt es darauf an, Religion und kritisches Bewußtsein nicht nur einander gegenüberzustellen, sondern in ihrem jeweils verschiedenen Wahrheitsgehalt auch aufeinander zu beziehen. Zur Schärfung des kritischen Bewußtseins will er dadurch beitragen, daß er eine Auseinandersetzung der philosophischen Religionskritik mit der innerreligiösen Kritik der Religion heraufführt.

Religionskritik und innerreligiöse Kritik

Schaeffler räumt zunächst das Vorurteil beiseite, die philosophische Religionskritik sei voraussetzungslos. Das sogenannte

⁹ Vgl. H. R. Schlette, Skeptische Religionsphilosophie (Zur Kritik der Pietät), Freiburg 1972, 116.

Daß diese Skepsis gegenüber den Verführungen einer metaphorischen Theologie *nichts* mit einer Selbstabschließung des Menschen von der Transzendenz, vom Jenseits in einem nichtplatonischen Sinn zu tun hat, dies hat Schlette in seinem Beitrag, Jenseits und Zukunft – Enttäuschungen und Korrekturen, in: Orientierung Nr. 4/1975, unmißverständlich gesagt. Auch noch die schärfste Kritik einer *weltflüchtigen* Jenseitserwartung bestätigt nur diese die Welt transzendierende Ursprungsdimension der menschlichen Freiheit und Selbstverwirklichung.

¹⁰ Vgl. L. Wittgenstein, Über Gewißheit (Bibliothek Suhrkamp Band 250), Frankfurt am Main 1970, 39.

kritische Bewußtsein ist selbst radikal auf seine eigene Möglichkeitsbedingung hin zu befragen und dort in Frage zu stellen, wo es sich totalitär zur einzig maßgebenden Instanz des Denkens aufbläht. Was haben kritische Vernunft und Religion einander zu sagen? Wenn beide der menschlichen Grunderfahrung nicht ausweichen, daß Menschsein in seiner Endlichkeit frag-würdig ist und bleibt, dann sind philosophische Religionskritik und religiöse Existenzdeutung in dieselbe Solidarität der Geschöpflichkeit, der Sterblichkeit gestellt. Beide bedürfen des kritischen Bewußtseins sich selbst gegenüber, um diese Erfahrung der offenen Endlichkeit wachzuhalten. Oder um es mit Schaeffler zu sagen:

«Kritik legt die Zweideutigkeit des bisherigen Geschichtsverlaufes darauf hin aus, daß die Geschichte in immer neue offene Entscheidungssituationen hineinführt; aber eben deshalb muß sie konsequenterweise zugleich die eigene Zweideutigkeit bekennen, die darin besteht, daß auch ihre Entscheidung nicht aus der Geschichte hinausführt, sondern kommende Geschichte mit hervorbringt und also auf kommende Mitentscheidung über den Sinn dessen verwiesen bleibt, was heute Gegenwart heißt.»¹¹

Auf die Frage, durch welche Erfahrung innerhalb der Religion die kritische Weichenstellung gegenüber Welt, Menschsein und Geschichte gesetzt wird, antwortet Schaeffler: durch das Heilige. In dieser religiösen Grundkategorie sieht er vor allen anderen Erfahrungen die kritische Funktion und Unterscheidungskraft des Religiösen verankert. Religionswissenschaftliche, religionspsychologische und phänomenologische Analysen des Heiligen reichen aber nicht zu, um dem prophetisch-geschichtlichen Anspruch des Heiligen in der erfahrenen Krisis der Welt zu entsprechen. Schaeffler vermag durch die Interpretation alttestamentlicher Texte überzeugend nachzuweisen, daß die der Prophetie Israels entspringende Selbstkritik der Religion den Fragen des kritischen Bewußtseins nicht nur standhält, sondern dieses weit darüber hinaus befruchtet und ihm Perspektiven geben kann, auf die die kritisch fragende Vernunft von sich aus gar nicht käme.

Das ist ein erregender Zusammenhang, den christliche Theologie heute nur sehr zaghaft wahrzunehmen beginnt.

¹¹ Vgl. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewußtsein*, Freiburg 1973, 100.

DAS ENDE EINES DIALOGS

Die Tschechoslowakei hat neben Albanien von Anfang an zu jenen kommunistischen Staaten gehört, in denen die katholische Kirche besonders hart und ausdauernd verfolgt wurde. Auflösung der Orden, Errichtung von Konzentrationslagern für Mönche und Nonnen, Verfolgung von Bischöfen und Priestern, administrative Schikanen gegen die Gläubigen gehörten zu jenen Aktionen, in welchen sich – wie es Hansjakob Stehle formulierte – «ein Gemisch von stalinistischem und hussitischem Fanatismus in landesüblichem Übereifer entlud».¹ Auch das «Tauwetter» der Entstalinisierung begann in der ČSSR volle zehn Jahre später als in den übrigen Staaten Osteuropas, und als es schließlich einsetzte, da geschah es eigenartigerweise gerade mit einer ideologischen Neuorientierung bezüglich der Religion durch einige marxistische Philosophen.

Milan Machovec in Prag und Vítězslav Gardavský in Brno – um nur die beiden wichtigsten Vertreter zu nennen – würdigten den Eigenwert des Religiösen und betrachteten die Gläubigen nicht mehr nur als Gegner, sondern als vollwertige Dialogspartner. Dieser ideologische Frontwechsel wurde besonders auf der Marienbader Konferenz der Paulusgesellschaft im Mai 1967 offenkundig. Die Marxisten revidierten die altbekannte Religionskritik und fragten nach einer neuen Offenheit des

¹ Vgl. Hansjakob Stehle «Die Ostpolitik des Vatikans», München 1975, S. 303.

Die Religion, genauer die Erfahrung des Heiligen in der biblischen Offenbarung, ist zwar von einer unwiderruflichen Verheißung durch und durch bestimmt. Aber diese Hoffnung mit Sicherheit zu verwechseln, wäre das schlimmste Mißverständnis der Botschaft. Schaeffler zeigt auf dem Höhepunkt seiner religionsphilosophischen Untersuchung, daß die Erfahrung des Heiligen, so lange es den Menschen gibt, der Feuerprobe geschichtlicher Krisen ausgesetzt bleibt. Was er dazu zusammenfassend formuliert, stellt den Übergang zum zweiten Teil dieses Beitrages, nämlich zur Erläuterung des religionsphilosophischen Denkens auf dem Hintergrund biblisch-prophetischer Überlieferung dar. Der Autor schreibt:

«Die Wahrheit des Wortes und die Zuverlässigkeit der das Handeln leitenden Hoffnung werden (also) nicht gelegentlich und durch äußere Welt-ereignisse auf die Probe gestellt, sondern gründen sich gerade auf die Erfahrung dessen, wodurch alles Wissen und Hoffen der Unzulänglichkeit überführt wird. Käme die Notwendigkeit, religiöse Vorstellungen und Erwartungen zu korrigieren, nur (von außen), etwa von einem veränderten Stand der Wissenschaft oder von einer Wandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse, so wäre das Weitergelten solcher Vorstellungen als das Nicht-Betroffensein von solchen historischen Veränderungen zu beschreiben. Kommt diese Notwendigkeit aber aus eben jenem Grunde, dem das religiöse Denken und Handeln sich anvertraut, dann kann es seine Gewißheit nur auf das Zutrauen gründen, daß dasjenige, was je ein Umdenken verlangt, die Hoffnung zwar überbietet, aber nicht enttäuschen wird.

Versteht man unter «Krise» eine Situation, in der darüber entschieden wird, ob ein überlieferter Vorstellungszusammenhang in Kraft bleibt oder seine Gültigkeit verliert, dann gerät das religiöse Denken und Handeln nicht zufällig und durch äußere Umstände gelegentlich in diese Situation, sondern steht immer schon in ihr.

Die Rede vom Heiligen ist also nur dann geeignet, Wort und Werk der Religion als Zeichen auszulegen, wenn zugleich gezeigt wird, daß die Religion nicht nur gelegentlich und durch äußere Umstände zum Umdenken genötigt wird, sondern immer schon und wesentlich auf die Erfahrung verwiesen ist, die sie ihrer eigenen Vorläufigkeit überführt. Diese Erfahrung aber bedeutet jedes Mal eine Krisis für das Selbstverständnis der Religion.»¹²

(Fortsetzung folgt)

Walter Stolz, Freiburg im Breisgau

¹² ebd. 218/219.

Menschen für die Transzendenz, die nicht entfremdet.² Von christlicher Seite wurden diese neuen Positionen begeistert begrüßt: ein Dialog zwischen Christen und Kommunisten schien möglich geworden zu sein.

Die neue Einstellung zum Religiösen fand auch im «Prager Frühling» ihren Niederschlag, insofern nun selbst Kommunisten anerkannten, daß auch die Gläubigen des Landes ein Recht auf echte Gleichberechtigung hätten. Am 26. März 1968 mußte der stalinistische Kirchenamtschef Hruža der sehr tolerant eingestellten kommunistischen Religionssoziologin Erika Kadlecova weichen. Doch mit dem Ende des «Prager Frühlings» und der Dubček-Ära fiel bereits neuer Frost auf die kurze religiöse Blüte. Schon im September 1969 übernahm wieder Karel Hruža die Leitung des Kirchenamtes, womit auch der kommende Kurs bereits vorprogrammiert war.

Erneut wurde die Kirche unter Druck gesetzt. Schikanen beim Religionsunterricht, staatliche Genehmigung für die priesterliche Amtsausübung, Maßnahmen gegen die Ordensleute und Behinderung der Bischöfe gehören seit einiger Zeit wieder zum kirchlichen Alltag in der Tschechoslowakei. Und offensichtlich hat diese neuerliche Verfolgungswelle nicht nur eine ideologische, sondern auch eine eminent politische Ursache.

² Vgl. Jürgen Moltmann in seiner Einleitung zu Vítězslav Gardavský «Gott ist nicht ganz tot», München² 1969, S. 8.

Den revisionistischen Ideen, die beim «Prager Frühling» Pate gestanden hatten, sollte auch im religiösen Bereich der Grund entzogen werden.

Diese Ansicht wird durch einen Artikel gestützt, den Vaclav Toufar, Dozent des Instituts für Marxismus-Leninismus an der pädagogischen Fakultät von České-Budějovice, für die sowjetische Atheistenzeitschrift «Nauka i religija» verfaßte und von dieser in Nr. 5/1975 auf Seite 84/85 veröffentlicht wurde. Die Auseinandersetzung mit den revisionistischen Ideen seiner Landsleute nimmt darin einen zentralen Platz ein, was für den sowjetischen Leser immerhin den Vorteil hat, daß er – wenn auch nur bruchstückhaft – mit den Ideen der tschechoslowakischen Revisionisten bekannt gemacht wird, denn Toufars Darlegungen dieser Ideen sind bei weitem klarer und überzeugender als seine verwickelten, schwer verständlichen Entgegnungen, die am Ende in hohle Phrasen münden.

Die Quintessenz seines Artikels steht dafür kurz und allgemein verständlich bereits im Titel, und alle diejenigen, die einige Zeit meinten, einen christlichen Dialog mit den Kommunisten geführt zu haben, werden dieser Illusion den Abschied geben müssen. Toufars Artikel macht wenigstens das unmißverständlich deutlich: Diese Christen haben nicht mit Kommunisten, sondern nur mit «Revisionisten», d. h. mit Verrätern an der kommunistischen Sache, gesprochen. «Wissenschaft und Religion sind unvereinbar» heißt der Titel, wobei Toufar unter Wissenschaft mit größter Selbstverständlichkeit auch die sog. «wissenschaftliche Weltanschauung des Marxismus-Leninismus» subsumiert. Er hätte seinen Text dementsprechend ebenso gut mit «Kommunismus und Christentum sind unvereinbar» betiteln können. Es ist dies eine klare und unmißverständliche Absage an einen Dialog, auf den Christen wie Marxisten einst solche Hoffnungen gesetzt hatten. Vorerst triumphiert in der ČSSR wieder der starre und intransigente dogmatische Kommunismus wie weiland zu Stalins Zeiten, zum Teil auch von den gleichen Leuten praktiziert.

Wir geben im folgenden Vaclav Toufars Artikel zur Illustration in einer ungekürzten Übersetzung wieder.

Robert Hotz

Wissenschaft und Religion sind unvereinbar

Eine der wichtigsten Fragen der weltanschaulichen und wissenschaftlich-atheistischen Erziehung besteht in der Wechselbeziehung von wissenschaftlicher Weltanschauung und Religion. Die Antwort auf diese Frage und deren entscheidende Lösung bildet den grundlegenden Ausgangspunkt für einen ganzen Komplex von Problemen, welche mit der Bildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung verbunden sind und ihre Widerspiegelung sowohl auf dem Gebiet einer theoretischen Erklärung der Prinzipien einer atheistisch-wissenschaftlichen Erziehung als auch auf dem Gebiete ihrer praktischen Anwendung finden.

Es ist absolut notwendig, daß die Beziehung zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Weltanschauung richtig und in all ihrer Kompliziertheit klar dargelegt wird, damit sie in ihrem vollen Ausmaß verstanden wird und sich die wissenschaftlich-atheistische Erziehung sowie die atheistische Propaganda auf die Erkenntnis dieser Beziehung ausrichtet.

Eine unvollständige und inkonsequente Aufdeckung dieser ihrem Wesen nach antagonistischen Wechselbeziehung kann zu einem Kompromiß und zu Versöhnertum zwischen dem Marxismus-Leninismus und der Religion führen und führt auch häufig dazu. Dies alles bewirkt eine dem Marxismus-Leni-

nismus fremde objektivistische und indifferente Meinung über die Religion, führt zu Zugeständnissen dieser gegenüber und zur Zuschreibung einer positiven Rolle derselben in Geschichte und Gesellschaft.

Der marxistisch-leninistische Atheismus muß zur Zeit in unseren tschechoslowakischen Verhältnissen – abgesehen von allem andern – auch den Kampf gegen den «theologisierenden Revisionismus» führen, welcher am Ende der sechziger Jahre durch die Revision des Marxismus-Leninismus eine Revision der ideologisch-theoretischen Ausgangspunkte des wissenschaftlichen Atheismus bewirkte.

Unsere theologisierenden Revisionisten wurden zu aktiven Propagandisten der Ansichten von Roger Garaudy und versuchten nicht nur die grundlegenden Prinzipien des marxistisch-leninistischen Atheismus zu verfälschen, sondern auch die Politik von Partei und Staat gegenüber der Religion und Kirche nach bourgeoisem Muster zu revidieren.

Einer von ihnen, V. Gardavský beispielsweise, beschuldigte unsere Partei einer Verdrehung der Ansichten von Karl Marx über die Religion. Nach seiner Meinung liegt «der Fehler darin, daß die gesamte Konzeption der Parteipolitik gegenüber Religion und Kirche nicht konsequent marxistisch war, sondern sich eher der klassischen bürgerlichen Politik annäherte..., welche sich durch den Antiklerikalismus und ... durch einen Atheismus im aufklärerischen oder freidenkerischen Sinn herausbildete».

Gardavský erklärte das Leninsche atheistische Vermächtnis als für unsere Verhältnisse völlig unannehmbar, da – wie er sagt – die Entwicklung und Vertiefung des marxistischen Atheismus durch Lenin angeblich von außergewöhnlichen Situationen abhängig war, die sich damals in Rußland entwickelten, und deshalb nicht als Anleitung für die kommunistischen Parteien anderer Länder dienen könne.

Nach Gardavský kann ein Marxist die Religion seiner Weltanschauung nicht absolut entgegenstellen, sondern muß in differenzierter Weise an sie herangehen, indem er das, was an ihr «vernünftig» ist, heraushebt. «In diesem Sinne», schreibt er, «ist die Religion für einen Marxisten immer interessant, und die religiösen Ansichten der Mitbürger dienen diesem immer als mögliche Quelle zur Vertiefung seines Bewußtseins.» Von solchen ideologischen Voraussetzungen aus leitet Gardavský die Notwendigkeit ab, die Parteipolitik gegenüber Religion und Kirche zu ändern.

Ein anderer tschechoslowakischer Revisionist, Milan Machovec, glitt ebenfalls in die Apologetik der Religion ab: In der religiösen Deutung des menschlichen Lebensinnes sah er einen Ausdruck des naturgemäßen Wesens des Menschen. «Es ist schwer vorstellbar», räsionierte er, «daß der erste Versuch zur Erkenntnis des menschlichen Lebensinnes anders sein könnte.»

Die Religion vermag nach Machovec auch dem modernen Menschen wohl zu dienen. «Sie bereicherte und aktivierte das geistige Leben so vieler Generationen, daß ihre Manifestation nicht einfach aus der Geschichte der Selbsterkenntnis des Menschengeschlechts «getilgt» werden kann ... Bei denjenigen, deren religiöser Glaube wirklich tief ist, ist die Einstellung zum Leben unerschütterlich. Sie scheinen ihr Leben auf einem granitnen Fundament errichtet zu haben und sich nicht von unbedeutenden Alltagssorgen und plötzlichen Lebensschwierigkeiten und Schlägen beeinflussen zu lassen.»

Schade, daß «dieser starke Glaube schwindet» und daß «er durch das ungestüme Tempo des Lebens im 19. und 20. Jahrhundert zurückgedrängt wurde», klagte Machovec. «Da jedoch bis zum heutigen Tage einstweilen noch ein solch starker Glaube existiert, wäre es naiv zu meinen, daß man diesen ... Glauben ausmerzen könne...»

Und obwohl unsere theologisierenden Revisionisten von Zeit

zu Zeit den Anschein erweckten, als ob sie Anhänger des wissenschaftlichen Atheismus wären, interessierten sie sich in Wirklichkeit nur dafür, in diesem irgendwelche «prinzipiellen Mängel» herauszufinden und sich von der Politik der Partei und des Staates gegenüber der Religion zu distanzieren. Dafür fanden unsere Revisionisten in der Religion Elemente der Wahrheit und fortschrittliche Momente und gaben sie als eine im großen und ganzen für die sozialistische Gesellschaft annehmbare Weltanschauung und als ein wichtiges Kulturelement des modernen Menschen aus. Deshalb, so lehrten sie, ist es notwendig, den Marxismus durch gewisse religiöse Thesen zu ergänzen und mit der Religion Frieden zu schließen.

Als Gegengewicht zu solchen unwissenschaftlichen Losungen der Revisionisten gilt es der Jugend überzeugend und anschaulich darzulegen, daß der tiefe und grundsätzlich unversöhnbare Gegensatz der wissenschaftlichen und der religiösen Weltanschauung vor allem durch ihre diametral entgegengesetzten philosophischen Grundlagen und durch die klassengebundenen ideologischen Funktionen bedingt ist. Dies zeigt sich an allen Abschnitten des gegenwärtigen ideologischen Kampfes.

Der Leninismus lehrt, daß davon, wie konsequent sich die herrschende kommunistische Partei in ihrer praktischen politischen Tätigkeit auf die wissenschaftliche Weltanschauung stützen wird, auch deren Resultate abhängen, d. h. die Einheit der Bewegung, ihre Geschlossenheit und die Erfolge auf allen Gebieten der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft. Die Probleme einer Erziehung im Geiste der wissenschaftlichen, marxistisch-leninistischen Weltanschauung besitzen nicht bloß eine theoretische, sondern eine zutiefst praktische Bedeutung für die gesamte sozialistische Gesellschaft, für jeden ihrer Bürger und für die sozialistische Gemeinschaft als ganze.

Darin ist auch der tiefe Sinn und die Bedeutung der wissenschaftlich atheistischen Erziehung und der atheistischen Propaganda als untrennbarer Teil für die Herausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung beim Erbauer einer entwickelten sozialistischen Gesellschaft eingeschlossen.³

³ Vaclav Toufar «Nauka i religija nesovmestimy» in «Nauka i religija» Nr. 5, Moskau 1975, S. 84f. (Deutsche Übersetzung von Robert Hotz.)

Die Regierung Boliviens und die Kirche

Das nachfolgende Dokument zirkuliert seit einiger Zeit in den kirchlichen Kreisen Boliviens. Es handelt sich um einen Text, der zusammengestellt wurde auf Grund der Enthüllungen eines hohen Beamten, der Einblick hat in Zirkularschreiben und Rapporte, die vom Nachrichtendienst der Armee stammen. Der Beamte soll seine Mitteilungen gemacht haben, um dadurch sein Gewissen zu entlasten. Um das Dokument besser zu verstehen, ist daran zu erinnern, daß die Kommission Justitia et Pax der Bischofskonferenz der Regierung vorgeworfen hatte, die Armee hätte am 31. Januar 1974 bei ihrem brutalen Vorgehen gegen Bauern etwa hundert getötet und über tausend gefangen genommen. (Die offizielle Mitteilung sprach von 13 Toten.) Am 13. Januar 1975 waren einige kleine Radiostationen, die von Oblaten betreut wurden, durch eine nächtliche Polizeiaktion zerstört worden. Etwas später hat der Erzbischof von La Paz, Mgr. Manrique, gegen die am 14. März 1975 erfolgte Ausweisung von zwei ausländischen Missionaren öffentlichen Protest erhoben. Zur gleichen Zeit hat die Kommission Justitia et Pax eine Kampagne eröffnet, um hunderttausend Unterschriften für ein Dokument zu sammeln, das den Respekt der Menschenrechte im eigenen Lande forderte. Am 5. Juli 1975 meldete schließlich die KIPA, daß die bolivianische Bischofskonferenz unter dem Eindruck schwerer Repressionen von seiten des Militärregimes die bisherige Kommission Justitia et Pax aufgelöst hat. *Redaktion*

1. Man darf die Kirche nicht als Institution angreifen und erst recht nicht die Bischöfe als Gesamtheit, sondern einen Teil der fortschrittlichen Kirche. Für die Regierung ist der hauptsächlichste Vertreter dieser Gruppe Mgr. *Manrique*. Die Attacken

gegen ihn sollen persönlicher Art sein. Man muß ihn von der Hierarchie lösen und ihm Probleme mit dem nationalen Klerus schaffen.

2. Vor allem muß man den ausländischen Klerus angreifen, der ausschließlich mit einer seiner Gruppen, *Justicia y Paz*¹, und mit der Unterschriftenkampagne² zu tun hat und der in enger Verbindung zu den linken politischen Parteien steht, vor allem zum ELN.³ Zu diesem Zweck muß man seine Aktion mit der Guerilla von Teoponte, mit der Handlungsweise des Pfarrers Prats in Verbindung bringen. Man muß unnachgiebig darauf hinweisen, daß diese die Nachfolger von jenem sind, daß sie den bewaffneten Kampf predigen, daß sie mit dem internationalen Kommunismus verbunden sind und daß sie nach Bolivien mit dem ausschließlichen Ziel geschickt worden sind, die Kirche dem Kommunismus zuzuführen.

3. Ganz spezielle Kontrolle von einigen religiösen Ordensgemeinschaften wie: Dominikaner, Oblaten, Jesuiten, deren Verbindung zu den Radiostationen: Radio Fides und Pius XII., Indicep; die religiöse Arbeit in dem Altiplano⁴ (Hochebene), mit den Baumwollpflückern⁵ und vor allem in den Minen.

4. Die CIA vermittelt Freddy Vargas und Alfredo Arce hat entschieden, direkt in diese Angelegenheit einzugreifen. Sie verpflichtete sich, über einige Priester, vor allem Nordamerikaner, eine umfassende Information zu erstellen. 48 Stunden später war der Bericht (komplett) über einige Personen in den Händen des Innenministers (Personaldatei, Studiengang, Freundeskreis, Adressen, Veröffentlichungen, Auslandskontakte). An dieser Arbeit hat Herr Lamasa mitgewirkt. Auch über andere Priester und Nonnen, die nicht Nordamerikaner sind, hat man Informationen.

5. Die Ablösung des Geheimdienstchefs, Oberst Arabe, ist auf diese Angelegenheit zurückzuführen. Er war nicht bereit, einen frontalen Kampf gegen die Kirche zu führen. Der neue Geheimdienstchef, Major Vacaflor, ist ein sehr harter Mann mit sadistischen Tendenzen und der direkt an einigen Folterungen beteiligt war. Er ist bereit, den Plan auf strikte Art und Weise in die Praxis umzusetzen.

6. Eine Sonderkartei für Klosterschwestern und Pfarrer sowie für einige Bischöfe und verschiedene religiöse Orden ist bereits angefangen worden.

7. Kontrolle einiger kirchlicher Häuser, um einige Priester zu lokalisieren und ihnen folgen zu können. Gleichmaßen hat man den Bischofssitz zu kontrollieren.

8. Am Anfang sollen kirchliche Häuser noch nicht durchsucht werden, da das viel Aufsehen in der Öffentlichkeit erregt. Die Priester, die auf der Festnahmeliste stehen, wird man auf der Straße festnehmen, vorzugsweise dort, wo keine Leute sind oder auf dem Land. Die Agenten haben Zivilkleidung und für diesen Zweck gemietete Taxis zu benützen. Es stehen auch einige kleine VW ohne offizielle Kennzeichen zur Verfügung, die mit Sprechfunk ausgestattet sind.

9. Die Hierarchie ist vor vollendete Tatsachen zu stellen. Die ohne das geringste Aufsehen gefangengenommenen Ordensangehörigen und Priester sollen nicht zum Ministerium (des Innern) oder zum DOP⁶ gebracht werden. Die Agenten haben sich per Funk mit dem Geheimdienst in Kontakt zu setzen. Es ist angebracht, daß, während das Ministerium die geeignetsten

¹ Päpstl. Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, die sich in Bolivien besonders der Probleme der vielen politischen Gefangenen annimmt.

² Vermutlich wird hier auf die Solidaritätsunterschriften gegen die brutalen Überfälle und spätere Schließung von kirchlichen Radiostationen Bezug genommen.

³ Nationales Befreiungsheer – bolivianische Guerillaorganisation.

⁴ Mit den dort lebenden Indiogemeinden, die sich bisher als eigenständige Gemeinschaften behaupten.

⁵ Vorwiegend Gelegenheitsarbeiter, oft aus umliegenden Ländern, die zu härtesten Bedingungen arbeiten müssen.

⁶ Politische Polizei Boliviens, zu deren Beratern Klaus Altmann-B. gehört.

Maßnahmen trifft, man sie in den Autos an Orte abseits der Stadt bringt. Die Bischöfe werden von der Ausweisung nur als erfolgte Tatsache in Kenntnis gesetzt.

10. Die Festnahmen haben vorzugsweise auf dem Land oder unbelebten Straßen oder in den späten Nachtstunden zu erfolgen. Ist die Festnahme eines Priesters erfolgt, hat das Ministerium (des Innern) zu versuchen, in dessen Aktentasche o. ä. und wenn möglich auch in seinem Zimmer subversive Propaganda und irgendeine Waffe (vorzugsweise großkalibrige Pistole) zu deponieren.⁷ Außerdem hat seine Akte fertig zu sein, um ihn vor dem Bischof und der öffentlichen Meinung zu verunglimpfen.

11. Mittels einiger Massenkommunikationsmittel (vor allem mittels EL DIARIO⁸) müssen Gesuche und Stellungnahmen veröffentlicht werden, um Mgr. Manrique und diejenigen Geistlichen und Ordensschwwestern, die Vertreter der fortschrittlichen Linie der Kirche sind, schlecht zu machen. Die Einschüchterung von PRESENCIA⁹ muß verstärkt werden,

⁷ Eine in Bolivien häufig angewandte, bisher nicht eingestandene Praxis.
⁸ Regierungstreue rechte Tageszeitung Boliviens.

⁹ Von der bolivianischen Bischofskonferenz herausgegebene einflußreiche Tageszeitung, die als einzige der großen Blätter Wahrheitscharakter aufweist.

DIE FRAU IM KIRCHLICHEN DIENST

Die Frage nach der Zulassung der Frau zum Amt bzw. zur Ordination mochte, als sie vor fünf Jahren in aller Form auf dem niederländischen Pastorkonzil gestellt wurde, noch akademisch wirken und den pragmatischen Kardinal Alfrink zu seinem «Ik stemme neen» veranlassen (Orientierung 1970/2, S. 16). Sie mochte auch manchmal als eine vom Zaun gerissene Spezialität von einigen Unentwegten erscheinen: sie scheint aber nicht mehr aus der Welt zu schaffen zu sein, ja mit zunehmender Beschleunigung ihren Weg zu machen, und zwar sowohl im weiteren Rahmen der Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Gesellschaft¹ wie aus der Sicht der heutigen Auffächerung des kirchlichen Amtes. So war nun auch auf mehreren schweizerischen Diözesansynoden davon die Rede. Im Kontext ging es um den kirchlichen Dienst und um das Recht der Gemeinden, daß dieser alle Sakramente, nicht zuletzt die Eucharistie, einschließe.

So war es unvermeidlich, daß zunächst über die Priesterweihe für verheiratete Männer gesprochen wurde. Aber die Frage nach der Ordination der Frau folgte auf dem Fuß. So zum Beispiel in einer Stellungnahme, die Bischof Dr. Anton Hänggi auf der Diözesansynode Basel (6. Session 8.–11. Mai) abgab (vgl. 8. Zusammenfassung der Pressestelle):

► Meine Stellungnahme in der Zölibatsfrage ist auch in Rom nicht unbekannt. Ich habe diese auch den Theologiestudenten unseres Bistums mitgeteilt. Ich gehe davon aus, daß das Freisein für die Kirche ein Charisma ist. Wir dürfen darauf nicht verzichten. Andererseits gibt es keine wesentliche Verkopplung von Priestertum und Zölibat. Das Kirchengesetz als in diesem Punkte menschliches muß in der Frage des Zölibates geändert werden. Ein erster Schritt ist die Weihe der «viri probati». Ich habe mich bisher ohne Erfolg für diese Lösung eingesetzt und hoffe, daß dieser Schritt bald getan wird.

► Zur Frage der Ordinierung der Frau: Ich bin überzeugt, daß es schon früher das Weihediakoniat der Frau gab. Diesbezüglich sehe ich kein Problem. Ich kenne keine Argumente im Evangelium, welche für oder gegen

¹ Eine bedeutsame Tagung wird vom 25.–30. August in Belgien (Heverlee/Leuven) zum Thema «Frauen und Männer als Partner in christlichen Gemeinschaften» stattfinden. Die Vorbereitung erfolgt durch «Pro Mundi Vita» gemeinsam mit dem Weltkirchenrat, dem Lutherischen Weltbund, Weltorganisation kath. Frauen (UMOFK), Christliche Familienbewegung und die lateinamerikanische Organisation für Entwicklung (CIDHAL).

damit sie höchstens eine sehr partielle Information von den Tatsachen bringt. Für jegliche Verlautbarung hat man eine Unterschrift zu verlangen und zwar so, daß man kontrollieren kann, woher sie kommt und wer sie schreibt.

12. Aufrechterhaltung freundschaftlicher Beziehungen zu einigen Bischöfen, Kirchenmitgliedern, einigen einheimischen Priestern, und zwar so, daß die Öffentlichkeit nicht glauben kann, daß es eine systematische Verfolgung der kath. Kirche gibt, sondern nur einiger weniger ihrer Mitglieder. Man hat immer wieder auf die Authentizität einer nationalen Kirche zu dringen.¹⁰

13. Es wurde zugesagt, unter den Agenten, die am besten in diesem Plan arbeiten, Besitzgegenstände zu verteilen, die in den Händen einiger Kirchenleute konfisziert werden.

14. In diesem Moment ist bereits die Liste der 10 Priester zusammengestellt, die zunächst gefaßt werden sollen.

15. Es liegt beim Innenministerium eine Anschuldigung gegen Justitia y Paz vor, unterschrieben von 10 bolivianischen Priestern und Nonnen.

¹⁰ Aufgrund von Herkunft und sozialem Status vertritt der einheimische Klerus Boliviens zum großen Teil die Interessen der Reichen.

das Priestertum der Frau sprechen. Hingegen ist eine lange Tradition gründlich zu überprüfen. Meiner Meinung nach sollte schrittweise vorgegangen werden.

In der Debatte fand vor allem das Votum der Psychologin Margrit Erni Beachtung (vgl. die gekürzte Fassung auf unserer Titelseite). Im Unterschied zu Bischof Hänggi lehnte sie die Einführung des Diakonats für die Frauen ab.

Im Kontext mit der Zölibatsfrage (wo er sich wünschte, daß der Bischof «mit gestärktem Rücken» nach Rom gehen könne) äußerte ein anderer Synodale: «Ich habe nichts gegen Frauen, ich sehe sie aber vorerst als Frau Pfarrer». – Wieder ein anderer berichtete aus dem Jura, dort seien gewisse Bereiche der Seelsorge (z. B. Katechese) den Frauen überlassen, andere hingegen in männlichen Händen. «Diese Spaltung», so meinte der Votant, «gilt es zu überwinden.»

Zum Schluß wurden hinsichtlich Zölibat und Priesterweihe für verheiratete Männer recht dezidierte Texte verabschiedet.² Hinsichtlich der Ordination von Frauen wurde, wie übrigens auch von der Diözesansynode Chur und St. Gallen, der folgende Text zur gesamtschweizerischen Verabschiedung (im kommenden September) abgetreten:

«Die Bischofskonferenz möge sich dafür einsetzen, daß das Studium über eine mögliche Priesterweihe der Frau vorangetrieben wird.»

Das Gefühl, daß noch ein «Studium» nötig sei, wird offenbar

² An sich handelte es sich, wie beim Text über die Ordination der Frau, um «Abtretungen» zur gesamtschweizerischen Verabschiedung. Und so lautet die schweizerische Vorlage:

(5.4.1) Die Bischofskonferenz möge daraufhin wirken, daß der Papst die Ordination verheirateter Männer erlaube.

(5.4.2) Es ist neu zu überprüfen, ob Priester, die heiraten, nicht die Möglichkeit erhalten sollen, den vollen priesterlichen Dienst weiterhin auszuüben.

Zu diesem Punkt verlangte die Basler Synode (mit 74 Ja zu 54 Nein) eine Verschärfung:

(5.4.2) Die Bischofskonferenz soll alles unternehmen, damit Priester, die heiraten, im priesterlichen Amt bleiben können.

Zur Ordination der Frau nahmen die Basler den schweizerischen Text an und lehnten einen Textvorschlag ab, wonach die Bischofskonferenz sich «dafür einsetzen» soll, daß «der Papst auch die Ordination von Frauen erlaube».

auch anderswo geteilt. In USA hat die Weihe von drei Frauen durch resignierte Bischöfe der Episkopalkirche und deren nachträgliche Ungültigerklärung durch die Mehrheit der amtierenden Bischöfe etlichen Staub aufgewirbelt und die Diskussion in verschiedensten ökumenischen Kreisen und auch in der katholischen Kirche (z. B. National Catholic Reporter) neu entfacht. Unter denen, die dem negativen Entscheid der Bischöfe der Episcopal Church hinsichtlich der Lehre widersprachen, war der Jesuit Frans Jozef van Beeck, Professor für Systematische Theologie am Boston-College und Berater nicht weniger Frauen, die heute Theologie studieren. Im Journal of Ecumenical Studies veröffentlichte er einen Artikel, der ihm den Ruf zu vielen Vorträgen eintrug. Schließlich hat er sich, angeregt durch die «23 Thesen» von Piet Schoonenberg, zur Lehre vom dreipersonlichen Gott (Orientierung 1973/10, 115ff.) entschlossen, seine Anliegen für uns in der folgenden Form zusammenzufassen.

L. K

Thesen zur Ordination von Frauen

1. Die Ordination von Frauen zum Diakonat, Priestertum und Episkopat ist primär keine Frage der Lehre, sondern eine Ermessensfrage. Ihr Ermessenscharakter macht die Frage keineswegs zweitrangig, sondern setzt sie ins Herz dessen, was die Kirche überhaupt ist.

2. Keiner der bestehenden dogmatischen Gründe für den Ausschluß der Frauen von den Weihen ist zwingend; vielmehr erscheinen sie bei genauerer hermeneutischer Untersuchung nichts anderes zu sein als aus zeitbedingten kulturellen Gewohnheiten gewonnene lehrmäßige Überhöhungen.

3. Insbesondere ist die Begründung des Ausschlusses der Frauen von den Weiheämtern auf dem christologischen Argument («Durch Gottes eigene geoffenbarte Anordnung muß einer, um als Hirt der Kirche zu walten, ein Mann sein.») nicht nur zweifelhaft, sondern geradezu in der Nähe von Häresie, da sie dem männlichen Geschlecht in der hypostatischen Union eine privilegierte Stellung einräumt, entgegen der Lehre der Kirche, die immer seit den Kappadoziern gelehrt hat, daß das Wort die menschliche Natur «ohne individuelle Unterschiede» angenommen hat.

4. Die einzige Lehre, die sich auf die Frage anwenden läßt, ist die der alleinschließenden Liebe Gottes, wie sie z. B. impliziert wird in der Taufformel des Galaterbriefes: «Denn da ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr Christus angezogen. Da gilt nicht mehr... «Mann oder Frau»: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3, 28). Deshalb können alle Menschen Träger der Person Christi und seiner Ämter werden. Aber dann ist erst noch zu bedenken, daß «Lehre» nicht alles ist.

5. Folglich vermögen die dogmatischen Argumente für den Ausschluß der Frauen von den Weiheämtern oder deren Einschluß in diese Ämter nicht zu überzeugen.

Wenn also Gründe für das eine oder andere gefunden werden müssen, dann müssen diese von Überlegungen christlicher *Liebe* herkommen. Diese werden die Form von Ermessensurteilen haben, die aus dem Verlangen, sich um die Schwachen und Benachteiligten zu kümmern, entstanden sind. Ein analoges Beispiel wird von Paulus in der Behandlung des Essens von Götzenopferfleisch (1 Kor 8, 1-13; 10, 23-11, 1) gegeben, obwohl er realisierte, daß «ein Götze in Wirklichkeit nicht existiert» (1 Kor 8, 4). Da «Erkenntnis zu Dünkel führt, Liebe aber dem Aufbau dient» (1 Kor 8, 1), gehört die Frage der Weihe von Frauen, aus der Sicht christlicher Liebe gesehen, zu den Zentralanliegen der Kirche.

6. Es gibt gute Gründe zu behaupten, daß dieselbe *Agapè* (christliche Liebe), die in der Tradition einige zwingende

Argumente für den Ausschluß der Frauen vom Weiheamt lieferte, jetzt deren Einschluß begünstigt. Dies kann jedoch nur gesehen werden, wenn man die Tradition nicht so sieht, als ob sie schuldigerweise nicht merkte, daß Frauen diskriminiert wurden, sondern daß sie in unüberwindbarer Unwissenheit so handelte. Um dies zu verstehen, sind noch zwei weitere Voraussetzungen notwendig:

7. (Erstens:) Die langdauernde Diskriminierung der Frauen, die mit philosophischen, anthropologischen und psychologischen Theorien begründet wurde und sich in so entarteten Phänomenen wie im *Malleus Maleficarum* («Hexenhammer») und den daraus folgenden Hexenjagden zeigte, ist ein kulturelles Vorurteil und als solches ein konkretes Beispiel einer sozialen Sünde. Eine soziale Sünde ist nicht weniger sündhaft, weil sie sozial ist, noch muß sie menschlich weniger verantwortet werden, weil sie über Jahrhunderte nicht aufgedeckt wurde. Ihre Opfer sind in diesem Falle sowohl Frauen wie Männer.

8. (Zweitens:) Das Aufkommen der Frage über die Diskriminierung der Frau in der Welt wie auch in der Kirche ist theologisch ein Beispiel geschichtlicher Offenbarung und als solches das Werk des Heiligen Geistes in der Welt und in der Kirche. Ein ähnliches Beispiel liefert die im 19. Jahrhundert erkannte Offenbarung von der Unsittlichkeit der Sklaverei.

9. Die Diskriminierung der Frauen hat auf das Verständnis und die Praxis des Weiheamtes tiefe Auswirkungen gehabt. Es hat dazu beigetragen, daß sich das Amt in eine klerikale Kaste entwickelte, deren Existenz seit dem dritten Jahrhundert in fälschlicher Berufung auf das alttestamentliche Priestertum und in (meist stillschweigender) Abstützung auf die kultischen Empfindungen und Strukturen des spätrömischen Reiches sowie die Feudalgesellschaft und den monarchischen Staat theologisch begründet wurde. Der rationalistische Begriff vom Mann als vernunftmäßig und funktionsmäßig überlegenes Wesen ist auch nicht frei von Schuld.

10. Eine der wesentlichen Eigenschaften einer Kaste ist das übermäßige Vertrauen auf objektive Vollmachten, das den Mangel an wirklicher persönlicher Integrität überdeckt. So sind die durch die Weihe sanktionierten Amtshandlungen in Sakramentenspendung und Predigt oft gar nicht getragen von einem persönlich engagierten «wirklichen» Dienst. Daraus ergibt sich, daß Mitglieder des Klerus häufig – und oft nur halbbewußt – Gefangene ihrer Kaste sind.

11. Daher sollte man die Weihe von Männern nicht mehr fördern als die von Frauen. Mit andern Worten: es können Frauen ebenso wie Männer ihre Integrität aufs Spiel setzen, wenn sie nach dem Weiheamt streben.

12. Den jüngsten Erosionsprozeß der klerikalen Kaste kann man, wenn auch ohne Siegesgeschrei, willkommen heißen.

13. Geweihte Amtsträger, die in kastenähnlicher Manier handeln, leiden an einem sozialen Kummer und verlangen deshalb Verständnis, Mitgefühl und Nachsicht. Sie wissen nicht, was sie tun. Was wie eine linkische Ausübung bloßer Macht aussieht, ist oft ein Deckmantel für die Erfahrung akuter persönlicher Unzulänglichkeit.

14. Frauen, die nach der Weihe streben, um so dorthin zu gelangen, wo die Macht ist, leiden am gleichen sozialen Gebrechen und verlangen folglich Verständnis, Mitgefühl und Nachsicht. Was wie bloßer Ehrgeiz aussieht, ist oft ein Deckmantel für die Erfahrung akuter Frustration.

15. Das Streben nach Macht oder die aktuelle Machtausübung hat an sich in der Kirche als dem Tempel Gottes im Geist, dem Leib Christi, der Dienerin Gottes in Christus Jesus keinen Platz. Dies gilt auch für das sakramentale und das verkündigende Amt, wie gültig und autorisiert dieses auch immer sei.

16. Sowohl die geweihten Amtsträger als auch die Männer und Frauen, die nach dem Weiheamt streben, sollen von der

Hierarchie und ebenso von den Gläubigen ermuntert werden, sich in die Ängste, Zweifel und Härten des «wirklichen» Dienstes hineinzuwagen, so daß sie auch dazu gelangen, seine Belohnungen zu erfahren. Diese Belohnungen sind zuerst und vor allem der Aufbau des Leibes Christi, wenn Sünder und Leidtragende zum Leben kommen, aber auch die Entdeckung der aktuell wirkenden Gnade, wie sie als Wirklichkeit in der eigenen Integrierung in den Leib Christi und in der Versöhnung mit ihm erfahren wird.

17. Das «wirkliche» Dienstant beinhaltet all die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit und «was wahr ist, was würdig und recht, was rein, liebenswert, edel, was tugendhaft und was lobenswert ist» (Phil 4, 8) und was getan wird durch Apostel, Propheten, Evangelisten, Pastoren, Lehrer und andere (Eph 4, 11).

18. Das Problem in den Begriffen des «Bindestrich-Priesters» zu stellen ist für die Diskussion verhängnisvoll und führt zu einer Trennung des sakramentalen und wirklichen Dienstes. Sowohl die geistige Gesundheit als auch eine Inkarnations-theologie verlangen, daß man die Frage in den Begriffen des «integrierten Priesters» stellt. Daher verstoßen sowohl die Aufforderung an die Frauen, sich im wirklichen Dienst zu engagieren, in der Absicht, sie gleichzeitig vom Weiheamt fernzuhalten, als auch die Ermutigung der Männer zum sakramentalen Dienst, während man es ihnen erschwert, sich im «wirklichen» Dienst zu engagieren, gegen die Realität der Inkarnation. Das Weiheamt ist darum nicht völlig christlich, wenn es nicht vom «wirklichen» Dienst getragen wird.

19. Manche Christen sind nicht zu «wirklichem» Dienst bereit, der ihnen durch Frauen erwiesen wird. Einige unter ihnen sind nicht einmal bereit, den wirklichen Dienst von

Männern leisten zu lassen. Ihre einzige Möglichkeit, von diesem lähmenden Vorurteil befreit zu werden, besteht in der Erfahrung «wirklichen» Dienstes. Dieser muß mit der Wahrscheinlichkeit einer Ablehnung rechnen. Der wahre Diener, der abgewiesen wird, ist in hervorragender Gesellschaft, wenn er (oder sie) dabei nicht selbstgerecht wird.

20. Viele Christen sind für den wahren Dienst von Männern und Frauen offen; folglich sind sie auch weithin bereit, das Weiheamt für Frauen und Männer anzuerkennen. Das heißt nicht, daß Männer in ihrem Bemühen um «wirklichen» Dienst keiner Unterstützung bedürften, noch heißt es, daß Frauen für die Erlangung des Weiheamtes nicht unterstützt werden müßten.

21. Es gehört zur Sendung kirchlicher Autoritäten, diese Unterstützung zu leisten, besonders dann, wenn die Amtsträger und die Diener auf Ablehnung stoßen.

22. Die Frage der Ordination von Frauen sollte, wenn sie in den Kontext der *Agape* (christliche Liebe) gestellt wird, keine Ideologie werden, insbesondere wenn man sie auf dem Hintergrund der in der Kirche so sehr benötigten christlich-liebenden Sorge um Krieg und Hunger in der Welt, um nationale und internationale Ungerechtigkeit usw. sieht. Kein Problem wird aber unwichtig, weil es noch wichtigere Probleme gibt. Der Vater kümmert sich auch für Blumen und Spatzen (und Walfische).

23. In der römisch-katholischen Kirche läßt es sich psychologisch schwer vorstellen, daß man die Zulassung der Frauen zu den Weihen erreichen kann, ohne daß der Pflichtzölibat zum fakultativen Zölibat wird. *Frans Jozef van Beeck, Boston*

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Karl Weber

DIE GEGENSEITIGE ANERKENNUNG KIRCHLICHER ÄMTER

Die Trennmauer zwischen Protestanten und Katholiken hat sich seit der Reformation erheblich verschoben. Nicht mehr die Rechtfertigungslehre, dieser *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, steht heute als Scheidewand zwischen den Konfessionen, sondern das kirchliche Amt. Das ist im Blick auf das Zentrum der Christusbotschaft einerseits beglückend, andererseits aber auch bedrückend. Im Unterschied zur Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert scheidet eigentlich nicht mehr das Evangelium die Kirchen, sondern lediglich die Struktur der Kirche.

Hier liegt momentan der gordische Knoten. In einer Einführung zu einer Aufsatzreihe über das Amt in der ökumenischen Zeitschrift *Catholica* schrieb 1972 *A. Brandenburg*: «Wir berühren das geradezu schicksalhafte Problem der Ökumene. Daran hängt schlechterdings alles. Wir sind so weit, festzustellen, daß uns von unseren christlichen Mitbrüdern evangelischen Bekenntnisses eines wirklich trennt: das Priestertum» (85). Das Amtsproblem ist also zum entscheidenden Divergenzpunkt geworden.

In der ökumenischen Diskussion der letzten 10 Jahre ist jedoch in der Ämterfrage ein unerwarteter Fortschritt geschehen. Wenn man manchen Theologen hüben und drüben glauben wollte, bahnt sich bereits ein weitgehender Consensus an. Dies würde bedeuten, daß auch das hauptsächlichste Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden ist und eine gemeinsame Feier des Herrenmahles als das eigentliche Zeichen der Kircheneinheit in greifbare Nähe gerückt wäre. Denn die fehlende Gültigkeit des protestantischen Amtes ist nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils das entscheidende Hindernis für die volle Gültigkeit des evangelischen Abendmahles und damit für die Legitimität der Abendmahlsgemeinschaft (Ökumenismus-Dekret, 22). Wohl dämpfen

gewisse Verlautbarungen von Kirchenleitungen, nicht zuletzt Stimmen aus Rom, wie beispielsweise jene der päpstlichen Internationalen Theologenkommission, diesen Optimismus in der Ämterfrage beträchtlich. Aber die Frage nach dem Amt steht mehr als je zuvor im Raum und kann nicht mehr ad acta gelegt werden, so daß die Akten darüber geschlossen werden könnten.

Wir gehen in unseren Überlegungen von einem spezifisch katholischen Standpunkt aus. Bei einem ökumenischen Brückenbau muß jeder von seinem eigenen Ausgangspunkt aus bauen, soll die Hoffnung bestehen, daß die amtliche Kirche einen solchen Brückenbau einmal akzeptieren wird. Theologische Bewußtseinsveränderungen lassen sich nur ermöglichen, wenn sie vom amtlich oder schulmäßig bestehenden Bewußtsein ausgehen und die darin gegebenen Ansätze zu einer möglichen Veränderung aufdecken und aktualisieren. Dies gilt zumal für eine Kirche wie die katholische, für die eine historische Kontinuität des Bewußtseins wesentlich ist.¹

Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter?

Anerkennung kirchlicher Ämter² verlangt nicht eine Verleugnung oder Preisgabe der in der eigenen Kirche gegebenen

¹ Das immense Material über die Anerkennung der kirchlichen Ämter hat Heinz Schütte in seinem Buch: *Amt, Ordination und Sukzession*, 1974, zusammengetragen und gesichtet (zit. Schütte). Einen Einblick in die jüngsten Diskussionen in Deutschland anläßlich des Memorandums der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über «Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter» gibt der Sammelband «Amt im Widerstreit» (hrsg. von Karlheinz Schuh) 1973. Eine ausgezeichnete Diskussionsgrundlage bietet Karl Rahner, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, 1974 (*Questiones disputatae*, Bd. 65) (zit. Vorfragen).

² Siehe H. Fries, *Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter?* in: *Stimmen der Zeit* (StdZ) 1973, S. 507 ff.

Verwirklichungsform des Amtes. Wohl aber kann die Besinnung auf die im Neuen Testament gegebene Offenheit und Vielfalt und auf die in der Geschichte der Kirche sich anbietende Pluriformität hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung, Vermittlung und Übertragung des Amtes einen größeren Horizont des Möglichen erschließen. Anerkennung der kirchlichen Ämter bedeutet auch nicht die Erstellung einer künstlichen Mischform und also die Aufgabe des eigenen Profils, wohl aber die Aufgabe des Monopols für das eigene Profil. Es läßt also die Frage zu, ob, konkret gesprochen, es in der evangelischen Kirche ein Amt gibt, eine Ordination, eine Weise der apostolischen Sukzession, die nicht eine pure Negation dessen sind, was in der katholischen Kirche als konstitutiv für das Amt gefordert wird, also nicht kirchentrennend sind, sondern eine mögliche, wenn auch vielleicht mangelhafte Verwirklichungsform darstellen. Die positive Würdigung wird sich darnach bemessen müssen, wie weit der amtliche Dienst an Wort und Sakrament und christlicher Gemeinschaft, also die vielfältige Christuspräsenz, als gegeben gesehen und erkannt wird.

Historisch steht fest: Während die Kirchenväter noch die verschiedenen neutestamentlichen Aspekte des Amtes hervorhoben (Dienst am Wort, Verkündigung der Heilstaten Gottes, Leitung der Gemeinde, Vorsitz der Eucharistiefeier, Hirten-sorge für die Menschen), wurde zu Beginn des Mittelalters der Begriff des Priesters immer stärker am Vorrang der rituell-liturgischen Tätigkeit des Amtsträgers orientiert. Ein gewisser Zug zur «Verdinglichung» der liturgischen Vollmacht bewirkte, daß man den Priester ausschließlich dem kultisch-sakralen Bereich zurechnete und ihm spezifische «Heiligkeit» und «Würde» zusprach. Es kam zu einer «sacerdotalen Engführung»; die missionarische Perspektive des Dienstes am Wort trat ungebührlich zurück. Die Verwaltung der Sakramente rückte in den Vordergrund. Infolge dieser Entwicklung wurde das kirchliche Amt selber zu sehr auf seine sakramentale Befähigung und auf seine kirchenrechtlichen Konturen eingengt.

Die Reformation nahm einen solchen Amtsbegriff unter Beschuß. Das Konzil von Trient sah sich veranlaßt, die Angriffe gegen die besonderen priesterlichen Vollmachten des geweihten Amtsträgers abzuwehren, ohne indes sich auf ausführliche Darlegungen über das Wesen des neutestamentlichen Amtes einzulassen. In der nachtridentinischen Theologie nahm man die dogmatisierten Texte zum systematischen Ansatzpunkt des theologischen Verständnisses des Dienstamtes. Die mittelalterliche Perspektive des Ordo wurde dadurch noch verstärkt, schließlich allein maßgeblich und so nun wirklich einseitig (vergleiche die Schrift der deutschen Bischöfe über das «priesterliche Amt», S. 44 ff).

Eine Verständigung zwischen der evangelischen und katholischen Amtsauffassung scheint zunächst fast aussichtslos, wenn die traditionelle römische Schultheologie folgende unauflösbare Thesenreihe aufstellt:

- Kirchliche Gemeinschaft und christlichen Gottesdienst, deren Mitte das Mahl mit dem Herrn ist, gibt es nicht ohne Weihepriestertum.
- Weihepriestertum gibt es nicht ohne Ordination.
- Ordination gibt es nicht ohne apostolische Sukzession.
- Apostolische Sukzession gibt es nicht ohne sakramentale Sukzession, d. h. nicht ohne (bischöfliche) Handauflegung in ununterbrochener Kette seit apostolischer Zeit.

Sobald man jedoch diese einzelnen starren Begriffe näher beleuchtet, sie in den historischen Kontext stellt, nach der eigentlichen Sache fragt und sie in eine umfassende Ekklesio-logie einbaut, dann beginnen sie sich gleichsam zu verflüssigen. Es ergeben sich überraschende Querverbindungen zwischen dem sehr verschieden strukturierten katholischen und protestantischen Kirchentyp. Gemeinsame *Elemente* des kirch-

lichen Dienstamtes werden sichtbar, die Grundlage einer Anerkennung der Ämter in den beiden Kirchen sind.

Kirchlichkeit der protestantischen Glaubensgemeinschaften

Auf dem II. Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche ihr exklusives Identitätsurteil «Kirche Christi = römisch-katholische Kirche» aufgegeben und damit jene neue Offenheit gewonnen, auch außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen Kirche und kirchliche Gemeinschaft anzuerkennen, die Verwirklichung der *einen* Kirche Christi sind. Im Ökumene-Dekret spricht das Konzil nicht nur von den alten ehrwürdigen Kirchen des Ostens, sondern auch von den Bekenntnisgemeinschaften der Reformation im Westen, die schon in der Überschrift der offiziellen Dokumente als «getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» bezeichnet werden. Man mag im einzelnen streiten, wem nun der Titel «Kirche» oder etwas abgeschwächt «kirchliche Gemeinschaft» zukommt und zugesprochen werden soll; die Tendenz des Dekretes ist klar und eindeutig – die Voten verschiedener Konzilsväter bezeugen es –: Man wollte die ekklesialen Momente der aus der Reformation hervorgegangenen Bekenntnisgemeinschaften betonen.

Die Gläubigen dieser Gemeinschaften verdanken ihren Glauben an Jesus Christus einer Vermittlung ekklesialer Art, der Verkündigung des Wortes und der Spendung der Sakramente in und durch die Gemeinde. (Im Kampf gegen die Schwärmer, die Enthusiasten und die «himmlischen Propheten» haben die Reformatoren selber die *ekklesiale* Struktur des christlichen Bekenntnisses mit Nachdruck betont.) Im Ökumene-Dekret wird besonders die ekklesiale Bedeutung der Taufe hervorgehoben, durch die jemand dem Leib Christi eingegliedert wird. Der Glaube an Jesus Christus als Herrn und Erlöser schafft durch seine Verbindung mit dem sakramentalen Zeichen der Taufe eine sichtbare ekklesiale Gemeinschaft.

Die katholische Kirche betrachtet diese andern «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» als «*media salutis*» (Nr. 3) für ihre Gläubigen. Die dafür entscheidenden Aufgaben, die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente und die christliche Diakonia werden dort wahrgenommen, und zwar auch vorwiegend durch das Amt, dem die öffentliche Verkündigung und Sakramentspendung in diesen Gemeinschaften obliegt. Wenn daher das II. Vaticanum in Worten der Anerkennung von diesen «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» im Abendland spricht, dann kann von dieser positiven Wertung das *Amt* als entscheidender Vermittlungsdienst in ihnen nicht ausgeschlossen werden. So hat im Grunde schon die Anerkennung der Kirchlichkeit der reformatorischen Bekenntnisgemeinschaften durch das II. Vaticanum implizit zu einer Anerkennung von Ämtern in diesen Gemeinschaften geführt.

Mit Berufung auf einen Artikel von P. *Jérôme Hamer* über «Die ekklesio-logische Terminologie des Vaticanum II und die protestantischen Ämter»³ hat der Dominikanerpater *J.-M. Le Guillou* als Mitglied der Internationalen Theologenkommission erklärt, daß das Konzil die protestantischen Gemeinschaften nie als Kirchen anerkannt hat, folglich könne auch nicht von einer Anerkennung der Dienstämter in diesen Gemeinschaften gesprochen werden (gegen P. Kilian McDonnell). Das Konzil habe nur bestätigt, daß die altkatholischen Gemeinschaften, neben den orthodoxen, als Kirchen bezeichnet werden können, weil sie ein gültiges Priestertum und eine gültige Eucharistiefeier besitzen.⁴

Gegenüber dieser restriktiven Interpretation ist zunächst festzuhalten, daß das Konzil absichtlich es vermied, sich in eine nähere Diskussion einzulassen, wem der Würdetitel «Kirche» oder bloß «kirchliche Gemeinschaft» zukomme. Le Guillou beweist also zuviel und darum nichts. Es käme weiter einer Irreführung der Christen außerhalb der katholischen

³ *Catholica* 1972, S. 146–153.

⁴ Internationale Theologenkommission, *Priesterdienst*, S. 146 (zit. *Priesterdienst*).

Kirche gleich, wenn das Konzil seine Darlegungen über die getrennten Kirchen des Abendlandes unter den Titel «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» gestellt hat, hätte aber in Wahrheit allein die kleine Gemeinschaft der Altkatholischen Kirche als «Kirche» verstehen wollen. Hätte in diesem Fall Paul VI. anlässlich der Heiligsprechung der vierzig englischen Märtyrer im Jahre 1970 die «Anglikanische Gemeinschaft» als «geliebte Schwester(-Kirche)» grüßen können, wo doch nach dem Wahrspruch eines Leo XIII. die anglikanischen Weihen als null und nichtig erklärt wurden?⁵

Zur Sache selber ist mit K. Rahner zu sagen: Wo sich «Kirchliches» außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche ereignet, wie Verkündigung des Wortes, Spendung von Sakramenten, Geschehnisse also, in denen sich Christen als solche zur Gemeinde Christi versammeln wollen, dort kann man solchen Geschehnissen das Prädikat «kirchlich» nicht verweigern, wenn die römisch-katholische Kirche diesen Gemeinschaften, in denen solches geschieht, das Prädikat Kirche oder kirchliche Gemeinschaft zuspricht. Mehr noch. Weil es letztlich Kirche Christi nur in der Einzahl gibt, ist dort, wo sich in der Welt solche Auswirkungen des einen heilschenkenden Geistes Christi finden, ein Stück der *einen* Kirche. Wenn es daher Ämter in diesen «getrennten» Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gibt, warum sollen sie nicht als Gegebenheiten betrachtet werden, in denen der Geist Gottes nicht nur wirkt (was heute niemand grundsätzlich bestreitet), sondern die selber vom Geist Gottes gewirkt sind? Wenn aber dies, warum sollten dann diese Ämter grundsätzlich nicht als legitim (gewiß immer in Hinordnung auf die Einheit der Kirche Christi) betrachtet werden? Es gibt keinen Grund, diese Wirklichkeit nicht als geistgewirkt anzuerkennen und sie auch legitim zu nennen.⁶

Auch P. Le Guillou OP ist letztlich zu einer positiven Antwort gezwungen, wenn er zugesteht: «Weil aber die genannten Gemeinschaften nicht ohne Wert und Bedeutung im Heilsgeheimnis sind (U.R. 3), besteht die Aufgabe weiterhin darin, den Anteil anzuerkennen und zu bestimmen, der bei der Austeilung der Heilsgüter protestantischen Gemeinschaften zukommen mag. Die Katholiken haben das Positive dieser Ämter anzuerkennen, ohne sie deshalb um jeden Preis als katholische oder dem katholischen gleichwertige Ämter zu betrachten» (Priesterdienst, S. 146/147).

Allgemeines Priestertum und besonderes Dienstamt

Ein grundlegendes Element, gleichsam ein fundamentaler Ansatz und Ausgangspunkt, in der Anerkennung der Ämter ist die Unterscheidung und zugleich die Zuordnung von Allgemeinem Priestertum aller Getauften und dem besonderen Dienstamt, in das jemand nach der Ordnung der Kirche gerufen wird. Das Amt hat eine besondere Sendung und steht im Vollzug dieses seines Dienstes der Gemeinde gegenüber – «an Christi Statt» (2 Kor 5, 20); aber es ist wie alle andern auf die Gnade Gottes angewiesen und steht so innerhalb der Gemeinde. Wo diese Spannung durchgehalten wird, ist rechte Lehre vom Amt.

Gegenüber der einseitigen Klerikalisierung und Sakralisierung des Dienstamtes im Mittelalter hatte die Reformation das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen nachdrücklich herausgestellt, ohne das «rite vocatus» des besonderen Amtsträgers preiszugeben. Keiner soll in der Kirche öffentlich lehren und die Sakramente ausspenden, er sei denn ordnungsgemäß gerufen (Augsburger Konfession XIV). Das Trienter Konzil wiederum antwortete mit der Betonung des besonderen Priestertums (DS 1764; 1771), ohne das Allgemeine Priestertum zu leugnen. Das II. Vaticanum hat einen gewissen Ausgleich versucht. Es hat das Gemeinsame Priestertum aller Getauften hervorgehoben und das davon unterschiedene Priestertum als Dienst in der Kirche und an der Kirche bestimmt (Kirchenkonstitution 18; 24). Ein einseitig hierar-

chisches Verständnis der Kirche ist damit abgelehnt, wie auch ein einseitig demokratisches Modell.

Ein weiteres Element für eine Verständigung über das Amt und damit für die Anerkennung der kirchlichen Ämter liegt in der Aufgabenbestimmung des Amtes. Handelt es sich um ein bloßes ministerium verbi, ein Predigtamt, oder auch um sakramentale Vollmachten? Die Standpunkte zwischen Reformation und katholischer Kirche haben sich insofern genähert, als das II. Vaticanum an erster Stelle den Auftrag der Verkündigung nennt (Kirchenkonstitution, 25; 28; Dekret über Dienst und Leben der Priester, 4). Noch den an zweiter Stelle genannten sakramentalen Dienst versteht das Konzil als besondere Verdichtung der Verkündigung, da es die Sakramente allgemein als Zeichen des Glaubens bestimmt (Liturgiekonstitution, 59).

P. Rahner definiert dementsprechend den Amtsträger als bevollmächtigten Verkünder des Wortes Gottes, derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind.⁷

In welcher Auffächerung das kirchliche Dienstamt ausgeübt werden soll, wird als kirchliche Regelung der nachapostolischen Zeit betrachtet, d. h. die Trias: Episkopat – Presbyterat – Diakonat gehört nicht zum unaufgebbaren Wesen der Kirche. Weil faktisch seit altersher – der Beginn ist schon im Neuen Testament greifbar – die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die Kirchen geleitet haben, wäre nach allgemeiner katholischer Lehre eine Kirche «ohne Bischofsamt» nicht die Kirche Christi, wobei jedoch im ökumenischen Gespräch zwei Fragen noch völlig offen sind:

► ob das bisherige monarchische Bischofsamt nicht auch eine kollegiale oder synodale Gestalt annehmen könnte und z. B. eine presbyterale Träger-schaft des Bischofsamtes möglich wäre? (Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie, X, 257; derselbe in: Vorfragen... S. 31 ff.) Wenn eine solche Flexibilität mit dem Wesen der Kirche auch nach katholischem Kirchenverständnis vereinbar sein sollte, dann darf man in der Ämterfrage nicht von der stillschweigenden Voraussetzung ausgehen, nur solche Ämter in den andern Kirchen kämen eventuell für eine Anerkennung als legitim in Frage, die genauso strukturiert sind, wie es faktisch heute die Ämter in der katholischen Kirche sind (Vorfragen... S. 39).

► ob die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften dieses Amt der «Sache» nach – wenn auch vielleicht ohne die Bezeichnung «Bischofsamt» – beibehalten haben? Im reformierten Zürich konnte Zwingli als vigilantissimus episcopus Tigurinus angeredet werden, wie auch Zwingli selber die Pfarrer in den Gemeinden als «Bischöfe», d. h. «Wächter und Hirten» bezeichnen konnte (Der Hirt [Predigt zur Zweiten Zürcher Disputation 1523]).

Die Lehre der katholischen Kirche über die Kirchenverfassung bietet nach heutiger Theologie mehr Raum für evangelische Formen, als es von einer gegenreformatorischen einseitigen Position her den Anschein hatte. (Die Frage des besonderen Petrusamtes nimmt in der ganzen Diskussion eine Eigenstellung ein.)

Apostolische Sukzession

Das entscheidende Element in der Anerkennung der Ämter und zugleich der neuralgische Punkt in der ökumenischen Diskussion liegt ohne Zweifel in der Frage nach der apostolischen Sukzession, genauer gesagt dort, wo die Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession im Amt sich berühren.

► Apostolische Sukzession ist nach altem katholischem Verständnis im Wesen zunächst die Nachfolge im apostolischen Zeugnis und im apostolischen Glauben der Kirche als ganzer. Es ist die Nachfolge in der Lehre und im Bekenntnis der Apostel, die wesentliche Identität mit der Botschaft der Urzeugen. Tertullian, der erstmals das Wort «apostolische

⁵ Acta Apostolicae Sedis 1970, S. 735 (her ever beloved Sister).

⁶ K. Rahner, Vorfragen... S. 72.

⁷ Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriester-tums, in Concilium 1969, S. 196.

Kirche» geprägt hat, wollte damit sagen, daß ihr Ursprung auf die Apostel zurückgehe. Die Kirchen der Reformation haben die apostolische Sukzession vornehmlich in der Nachfolge des Glaubens der Apostel als den Urzeugen des Evangeliums verstanden.⁸

► Apostolische Sukzession umfaßt nach katholischem Verständnis aber auch die Nachfolge im *apostolischen Dienst und Amt*. Die Apostolizität des Zeugnisses schließt die bevollmächtigte Sendung der Verkündiger ein (Röm 10, 14–16). Mit dem Wort der Versöhnung ist (nach 2 Kor 5, 18–20) der apostolische Dienst der Versöhnung – an Christi Statt – mitgesetzt. Diese Zusammengehörigkeit von Zeugnis und Zeuge ist eine Grundstruktur der neutestamentlichen Gemeinde, die letztlich in der Sendung Jesu begründet ist, der selber vom Vater gesandt und seinerseits wieder Jünger sendet, die wiederum den Auftrag an «erprobte Männer» unter Anrufung des Geistes weitergeben. Auf das Wort der beauftragten Zeugen hin soll die Welt zum Glauben kommen.

Der Dienst am reinen Evangelium, die rechte Verkündigung der Botschaft in Wort und Sakrament und damit die Auferbauung und Leitung der Gemeinde ist darum eng verknüpft mit der Apostolizität der Amtsnachfolge, d. h. der Kontinuität der Beauftragten. Bereits Irenäus nennt in der Abwehr der Häresien die Zeugenliste jener, «die von den Aposteln als Bischöfe eingesetzt wurden... und ihre Nachfolger bis auf uns» (III, 3, 1). Cyrian kann die Bischöfe sozusagen mit den Aposteln identifizieren, wenn er formuliert: «apostoli, id est episcopi» (Epist. 3, 3). Diese Formulierungen bedürfen freilich der Interpretation und Präzisierung. Man war sich stets bewußt, daß die Nachfolger der Apostel nur *weitergeben* können, was sie überkommen haben. Sie müssen sich in diesem Sinn als «treue Verwalter» erweisen. Die Bischöfe und ihre Nachfolger können keine normative Tradition konstituieren, sie sind dem apostolischen Urzeugnis unterworfen (cf. 2 Tim 2, 2).

► Das eigentliche Problem zwischen den Konfessionen beginnt, wenn wir genauer nach den Komponenten der apostolischen Amtssukzession fragen. Es haben sich bekanntlich auch alle alten Häresien das Erscheinungsbild einer apostolischen Sukzession gegeben (cf. Brief des Ptolemäus an Flora, 165 n. Chr., wo erstmals der Begriff auftaucht).

Ist apostolische Sukzession im Amt die *ununterbrochene Wiederbesetzung* des Bischofssitzes? Kaum! Das wäre höchstens eine historische Sukzession, die auch bei Abfall des Bischofs vom wahren apostolischen Glauben bestehen bliebe. Irenäus, der klassische Theologe der Sukzessionsidee, sagt, daß man sich von solchen Bischöfen, die von ihrer authentischen Nachfolge abweichen und Falsches lehren, abwenden müsse (IV, 26, 2). Legitimität der Bischofssukzession ist untrennbar vom wahren Glauben. Noch im 9. Jahrhundert kann Claudius von Turin formulieren: «Man ist nicht apostolisch nur dadurch, daß man auf einem apostolischen Stuhle sitzt.» Die Vollmacht des Amtes muß durch die Wahrheit geregelt werden, die in der apostolischen Glaubensregel zu finden ist, d. h. in den «apostolischen Schriften» und in den daraus gezogenen (Tauf-)Bekenntnissen der Kirche. (Vgl. Augustinus, *De unitate ecclesiae*, 11, 28; Thomas v. A., *De veritate* qu 14, a 10 ad 11.)

Ist apostolische Sukzession eine Sache der Gültigkeit des

⁸ Die Augsburger Konfession kennt bekanntlich zwei Kriterien: Es genügt (*satis est*) zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente (Art. 7). Dieses «*satis est*» macht den katholisch-protestantischen Unterschied aus. Es enthält nämlich den Protest gegen das 3. von der katholischen Kirche festgehaltene Kriterium: Die Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt. Selbstverständlich steht dieses dritte Kriterium nicht auf *einer* Ebene mit der Verkündigung und den Sakramenten. Aber es ist doch eine notwendige Bedingung für die beiden ersteren. (Vgl. J. Ratzinger, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche*, in: «Das neue Volk Gottes», S. 105 ff.)

Sakramentes, d. h. der ununterbrochenen Kette der gültigen sakramentalen bischöflichen Handauflegungen? Jüngste Dokumente aus Rom über apostolische Sukzession und Anerkennung der Ämter protestantischer Gemeinschaften verlegen tatsächlich den Ton auf die Sukzession im Amt (des Bischofs) durch die ununterbrochene Kette der *sakramentalen Handauflegungen*.⁹

In einem Votum des Dominikanerpaters M.-J. Le Guillou zu Händen der Internationalen Theologenkommission heißt es: «Die Sukzession in der Amtsfunktion wird eben durch die sakramentale Handauflegung gewährleistet.»¹⁰ Selbst wenn die Lehreinheit im Wesentlichen gegeben wäre, so könne die *sakramentale* Kontinuität durch nichts ersetzt werden. Die «entscheidende Frage» sei «also trotz allem die der sakramentalen Kontinuität», die ein «unverzichtbares Element» der apostolischen Nachfolge sei. Wo diese sakramentale Kontinuität unterbrochen sei, könne sie *nur* durch eine authentische sakramentale Handauflegung seitens einer Kirche mit sakramentaler Amtsfunktion wiederhergestellt werden. Daher könne die katholische Kirche Ämter, die nicht auf sakramentaler Sukzession beruhen, nicht durch eine bloße Deklaration, d. h. durch bloßen juristischen oder administrativen Akt, als gültig anerkennen.¹¹ Es werden jedoch all jene Weihen als gültig betrachtet, die durch einen gültig geweihten Bischof, auch wenn er Schismatiker oder Häretiker ist, gespendet wurden.

Die *sakramentale* Sukzession wird damit zur entscheidenden Frage in der Anerkennung der Ämter gemacht: Ist sie in den Reformationskirchen unterbrochen worden oder nicht? Davon hänge alles ab.¹² Nach dieser römischen Theologie spitzt sich die Frage der Anerkennung der Ämter auf die Frage der gültigen sakramentalen Ordination zu.

Ordination

Als wichtige Vorfrage ist das Problem der Stufen der Ordination zum Presbyterat und Episkopat, also der Priester- und der Bischofsweihe wenigstens kurz zu streifen. Historisch gesehen ist es sehr schwer anzugeben, wann und wie die Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat auftrat und wie sie theologisch zu charakterisieren ist. Einflußreichste Theologen wie Hieronymus betonen noch im 4. Jahrhundert, daß hinsichtlich der sakramentalen Vollmacht zwischen Bischof und Presbyter kein Unterschied bestehe. Zur Zeit des Papstes Damasus (366–384) haben gemäß dem Ambrosiaster die Bischöfe einen Vorrang der Leitung, aber keinen Vorzug an sakramentalen Vollmachten. Die Unterscheidung ist also mehr eine Sache kirchlicher Ordnung, wie noch Augustinus in einem Brief an Hieronymus bemerkt: Die Überordnung der Bischöfe über die Presbyter sei nur terminologischer Art, d. h. es handle sich um einen Ehrevorrang kirchlichen Rechts. Die Auffassung des Hieronymus ging auch in das bedeutende *Decretum Gratiani* ein. Der Vorrang des Bischofs beruht auf kirchlicher Gewohnheit.¹³

⁹ Internationale Theologenkommission, «Priesterdienst» (besonders in den Thesen zur Anerkennung der Ämter in protestantischen Gemeinschaften, S. 145 ff.) und «L'Apostolicité de l'Eglise et la succession apostolique» (Documentation catholique, 1974, 612 ff.).

Es wird in «Priesterdienst» gesagt, daß die Handauflegung das einzige sichere Zeichen der apostolischen Sukzession ist, das uns gegeben, und somit die einzige uns verliehene Garantie für die Weitergabe der Vollmachten des Lehramtes, der Feier der Eucharistie und der pastoralen Betreuung ist (S. 95). Die apostolische Sukzession soll die Kontinuität mit Christus sichern (S. 159). Die Sukzession in der Amtsfunktion sei eben durch die sakramentale Handauflegung gewährleistet (S. 153). Ähnlich in: Apostolicité, Doc. cath. 1974, S. 616 und 617. Vgl. dazu V.-D. Dupuy, *Theologie der kirchlichen Ämter*, in: *Mysterium Salutis* (MS), IV, 2, 508. Ebenso ders. in: *La succession apostolique dans la discussion œcuménique*, in: *Istina* 1967, S. 131 ff.

¹⁰ *Priesterdienst*, S. 153.

¹¹ ebd. S. 150; Doc. cath. 1974, 616; 618.

¹² ebd. S. 150.

¹³ Siehe L. Ott, *Das Weihesakrament*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* (hrsg. Schmaus/Grillmeier), IV, 5, S. 80 f.

Aus Achtung vor diesen Zeugen einer kirchlichen Tradition hatte das Trienter Konzil es vermieden, irgendetwas festzulegen. Die überwältigende Mehrzahl scholastischer Theologen des Mittelalters betrachteten den Episkopat nicht als Ordo, sondern als eine zum Priestertum hinzukommende dignitas («Würde»). So z.B. Albert der Große, Bonaventura, Thomas von Aquin. Demgemäß betrachteten sie die Bischofskonsekrationen nicht als Sakrament, sondern als Sakramentale (wie viele andere Segnungen). Den Bischöfen wurde neben dem Dienst der Verkündigung und der Leitung der Teilkirche die besondere Aufgabe und ordentliche Vollmacht der *Ordination* zugesprochen (Trienter Konzil DS 1777; CIC can 951; II. Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution, 26).¹⁴ Aber bis heute ist die Frage offen, ob nicht auch einfache Priester prinzipiell und in besonderen Notsituationen Priester weihen können. Wir besitzen heute sichere Dokumente, daß auch Nichtbischöfe, d.h. ordinierte Presbyter und Äbte, Ordinationen zum Presbyterat vorgenommen haben, sogar mit ausdrücklicher päpstlicher Genehmigung, so unter Bonifaz IX. durch die Bulle «*Sacrae religionis*» vom 1. 2. 1400 und Papst Martin V. durch die Bulle «*Gerentes ad vos*» vom 16. 11. 1427.

Le Guillou meint in seinem Votum zu diesen historischen Fakten: Diese Fälle von priesterlichen Weihen seien «zu selten, zu erratisch, als daß man darin Präzedenzfälle sehen könnte, die die lutherische Praxis, Amtsträger durch einfache Amtsträger weihen zu lassen, rechtfertigen würden».¹⁵ Aber müßte man nicht sagen, wie es H. Müller in seiner rechts-theologischen Untersuchung «Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im II. Vatikanischen Konzil» (1971) formuliert hat: «Sobald auf Grund der historischen Ausnahmefälle die Möglichkeit der Weihe-spendung durch Presbyter kraft päpstlichen Indults *grundsätzlich* anerkannt ist, spielt deren Häufigkeit *dogmatisch* keine Rolle mehr, sondern nur noch *disziplinarisch*» (321).

Fast alle mittelalterlichen Kanonisten waren der Auffassung, daß ein ordiniertes Presbyter gültige Ordinationen zum Presbyterat vornehmen könne (sobald der Papst ihn dazu ermächtigt). Auffallenderweise hat auch das Vaticanum II – das wie noch kein anderes ökumenisches Konzil ausführlich über das Bischofsamt sprach – nicht ausdrücklich gesagt, daß *nur* Bischöfe Presbyter weihen können, ja nicht einmal, daß *nur* Bischöfe ohne Ausnahme neue Bischöfe weihen können. Im Gegenteil: Einem Änderungsantrag von Bischof Carli, der dahin ging, daß die Bischöfe *allein* Spender der Ordination seien, wurde nicht stattgegeben.¹⁶

Auf Grund dieser historischen und dogmatischen Situation stellt sich die Frage, ob vom Standpunkt katholischer Lehre aus die Ämter in den Reformationskirchen als gültige Ämter gewertet werden können. Tatsache ist, daß lutherische und reformierte Gemeinden Pastoren für den Predigtendienst und die Sakramentspendung bestellt haben. Da die katholischen Bischöfe nicht bereit waren, Amtsträger für die evangelischen Gemeinden zu ordinieren, hielten sich letztere für berechtigt, durch ordinierte Presbyter solche Ordinationen vornehmen zu lassen. Dafür beriefen sie sich einerseits auf Hieronymus und dessen Aussagen über die Presbyter zu Alexandrien, anderseits auf das Recht der Kirche, demgemäß auch Ketzer gültig ordinieren können.¹⁷ Seitdem gibt es in den Reformationskirchen eine presbyterale Ordination. Aus Kanon 7 der XXIII. Sessio des Trienter Konzils, der sich über die nichtkanonische Ordination der Diener des Wortes und der Sakramente ausläßt, kann nicht gefolgert werden, daß diese Ordination als «ungültig» betrachtet werden muß, wenn sie auch in den Augen des Konzils als «unrechtmäßig» gewertet wird¹⁸, da sie nicht durch die *ecclesiastica et canonica potestas* erfolgt.

Die Verlautbarung der Internationalen Theologenkommission über die «Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession» bezweifelt, ob die Ordination in den Reformationskirchen die gleiche Bedeutung (*la même signification*) bewahrt

haben wie in der alten Kirche. Gemeint ist die Frage der Sakramentalität der Ordination, d.h. die Frage: Ist die Ordination ein wirksames Wort und Zeichen der Gnade, die dem Empfänger die entsprechende Gnadengabe für seinen Dienst verleiht oder ist sie nur ein kirchlicher Ritus der Berufung ins Predigtamt?¹⁹

Unter den Ökumenikern wird heute ziemlich allgemein anerkannt, daß die Frage der Sakramentalität primär eine Frage der Sprachregelung ist. Die Beantwortung dieser Frage ist nämlich, wie bereits Melanchthon in der Apologie zur Augsburger Konfession (Art. 13) und ähnlich Calvin in seiner *Institutio* (IV, 19, 28 et 29) erkannt haben, davon abhängig, wie weit oder wie eng man den Begriff *Sakrament* faßt. Die kirchliche Tradition hat in der Bestimmung des Sakramentsbegriffs eine lange Entwicklung durchgemacht, die erst im 12. Jahrhundert zur Festlegung der sieben Sakramente führte. Dabei blieben Taufe und Abendmahl die *sacramenta maiora*, die beiden Hauptsakramente im Aufbau des Leibes Christi. Entscheidend ist jedoch nicht der Begriff «Sakrament», sondern die *Sache*, die gemeint ist. Die Sache besteht darin, daß dem Ordinanden unter Handauflegung und Gebet die Gabe des Geistes zur Erfüllung seines Dienstamtes zugesprochen wird, jene Gnadengabe, die nach einem Wort im ersten Timotheusbrief (4, 14) «durch Weissagung unter Handauflegung des Rates der Ältesten verliehen wurde» und «nicht vernachlässigt» werden darf, sondern – wie es dann im zweiten Timotheusbrief (1, 6) heißt – wieder «entfacht» werden soll. Wo dies der Sache nach anerkannt wird, ist die Frage der Sakramentalität in der Tat nur eine Frage der Sprachregelung.²⁰

Die Festsetzung des sakramentalen *Zeichens* der Ordination hat – geschichtlich gesehen – einen weiten Spielraum gehabt: Handauflegung unter Anrufung des Hl. Geistes in der alten Kirche, Überreichung der liturgischen Geräte, Patene und Kelch, im Mittelalter, und wiederum bloße Handauflegung und Anrufung des Hl. Geistes seit Pius XII.²¹ Sollte die Gültigkeit der Weihe fast physikalisch – wie in einem Pipeline-System – von ganz bestimmten Bedingungen abhängen, dann hätte wohl die Kirche diese Bedingungen für eine gültige Weihe früher sehr minutiös regeln müssen. Dies hat man aber früher nicht für notwendig gehalten (Rahner, *Vorfragen... S. 42*). Es könnten also auch andere Formen als gültig anerkannt werden, sofern die Grundintention der Ordination gewahrt bleibt, und es könnten in anderen Kirchen solche Formen eben schon gültig sein *vor* einer ausdrücklichen Anerkennung durch die katholische Kirche. Seinsbereich und Rechtsbereich sind nicht notwendig deckungsgleich (*Vorfragen... S. 52 f.*). Die große Tradition des Ostens betont bis heute (und zu Recht), daß es sich bei der Weihe überhaupt nicht um eine Gabe handelt, die von einem Geweihten einem andern übergeben wird, sondern um die Herabrufung jenes Geistes, der den Aposteln mitgeteilt und der der Kirche bleibend verheißen ist. Die Geistesgaben werden auf das Gebet des ganzen Gottesvolkes hin gewährt.²²

Die Frage nach dem Amt ist wesentlich die Frage nach der Kontinuität im Wort, in den Sakramenten und der ordnungsgemäßen Leitung der Gemeinde Christi. Wir fragten nach den Elementen, die erfordert sind, damit ein heute in der Kirche geübter Dienst sich mit Gewißheit in der Kontinuität des apostolischen Auftrages oder (in theologischer Fachsprache) der apostolischen Sukzession stehend erachten darf. Im Horizont dieses Ergebnisses stellt sich die Frage der Anerkennung der Ämter der Reformationskirchen durch die katholische Kirche. Folgendes darf festgehalten werden:

¹⁴ Doc. cath. 1974, 618.

²⁰ W. Kasper, *Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?* in: *StdZ* 191 (1973), S. 228; vgl. *Priesterdienst*, S. 149.

²¹ Schütte 313.

²² Feiner/Löhrer, *Mysterium Salutis*, IV, 2, 509 f.; vgl. Hippolyt, *Traditio apostolica*, 2.

¹⁴ Zur Frage des Episkopates als *ius divinum* siehe K. Rahner in seinem Kommentar zu *Lumen gentium*, c. 20 in *LThK* (Ergänzungsband) I, 215 f.

¹⁵ *Priesterdienst*, S. 153.

¹⁶ Schütte 345. Es ist bedeutsam, daß schon das Trienter Konzil einen Vorschlag nicht aufnahm, der besagte, daß nur von Bischöfen Geweihte legitime Verwalter der Eucharistie seien (DS 1777).

¹⁷ Schütte 169.

¹⁸ Schütte 348.

Ergebnis:

► Die katholische Kirche muß anerkennen, daß es in den Reformationskirchen die apostolische *Nachfolge im Glauben* gibt, die Grundlage und Bedingung jedes wahren Dienstamtes ist und sein muß. Die Kirchen der Reformation haben nicht nur allgemein die Hl. Schriften, die unveräußerliche Quelle und «norma normans» des christlichen Glaubens, bewahrt, sie haben weithin die alten Bekenntnisse der ungeteilten Kirche übernommen, die Klärung und Verdeutlichung des wahren Glaubens über Gott, Christus und Kirche gegenüber den Irrlehren darstellen.

► Die katholische Kirche wird nicht leugnen können, daß in den Reformationskirchen wesentliche Elemente des *besonderen* Dienstamtes bewahrt worden sind. Die nachkonziliären Diskussionen haben einen erheblichen Fortschritt gerade in der Amtsfrage gebracht.

▷ Ein Konsens ist möglich in der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Gemeinsamem Priestertum aller Getauften und der besonderen Sendung des kirchlichen Amtes, d.h. in Unterscheidung und Zuordnung der beiden Größen in der christlichen Gemeinde.

▷ Ein Konsens ist möglich in der Frage der Ordination (inklusive Sakramentalität).

▷ Ein Konsens ist nicht ausgeschlossen in der Frage der apostolischen Sukzession des Amtes (presbyterale und bischöfliche Amtsnachfolge).

Die Erkenntnis gewinnt auch in der katholischen Kirche an Boden, daß das theologische Manövriertfeld viel größer ist, als man in den letzten Jahrhunderten gedacht hat. Nach einem Wort von Karl Rahner SJ kann die Kirche auf dem Gebiet der Ämter und der Sakramente viel mehr tun, als ihre bisherige Schultheologie reflex und ausdrücklich davon weiß²³, so daß auch eine Anerkennung von Ämtern in den andern Kirchen über das schon Erkannte hinaus möglich wäre. Manche kirchentrennenden Unterschiede in der Ämterfrage der letzten Jahrhunderte haben bereits weithin ihre kirchentrennende Kraft verloren, wenn man nicht so sehr auf kirchenrechtliche Regelungen, sondern auf die Sache schaut. Solange die Petrusfrage noch offen bleiben muß – sie steht auch noch ungelöst zwischen Rom und Konstantinopel – wäre heute eine Teillösung denkbar und mit gutem Willen erreichbar: nämlich die *Anerkennung der in den Reformationskirchen bestehenden und in einer Ordination übertragenen Ämter*.²⁴

Im praktischen Vorgehen würde nicht eine Reordination gefordert, die die Ungültigkeit der Ämter voraussetzen würde, auch nicht eine Reordination sub conditione, die die Ämter der andern möglicherweise für ungültig hält und darum zur Sicherheit die sakramentale Handauflegung vornähme. Die Anerkennung könnte geschehen in einem kirchenrechtlichen Akt zwischen den engagierten Kirchen, wobei gemeinsam der Wille bekundet würde, den Weg weiterzugehen auf jene Einheit hin, wie Christus sie gewollt hat. *Albert Ebner*

²³ Rahner, Vorfagen... S. 12.

²⁴ *Mysterium Salutis*, IV, 2, 515.

Der «neue» Kardinal Suenens

«Jenen, die sich für historische Daten in der Kirchengeschichte interessieren», schrieb Gary McEoin, «empfehle ich den 15. Mai 1969 als Kandidaten für ihre auserlesenste Liste.» An jenem Tag veröffentlichten die *Informations Catholiques Internationales* ein Interview mit Kardinal Suenens, das viel Echo auslöste. Es folgten rasch Übersetzungen. Norman St. John-Stevas nannte es in der Londoner Times «eine theologische Bombe». Vergleiche mit Explosionen und radioaktivem Regen wurden weitherum gemacht. Kardinal Tisserant fand es dagegen verleumderisch, unhöflich und ehrenrührig. Das waren ungestüme und aufregende Zeiten, als noch Riesen die Erde bewohnten. Aber es ist sicher, daß Kardinal Suenens heute

dasselbe Interview nicht geben würde. Ein neuer Suenens ist aufgetaucht, der ruhiger, weniger kontrovers und versöhnlicher ist. Das wurde vollkommen klar, als er neulich nach London kam, um sein Buch *A New Pentecost?* (The Seabury Press/Darton Longman and Todd) zu lancieren.

Der unmittelbare Grund dieser Veränderung war die Entdeckung der «charismatischen Bewegung».

Kardinal Suenens ist überzeugt, daß diese Bewegung, wie immer sie bezeichnet wird, die Kirche erneuern kann. Sie wird schließlich als gesonderte Bewegung verschwinden und in den Hauptstrom kirchlichen Lebens einfließen. Er sagt eine langsame, aber beständige Osmose voraus, wodurch die offizielle Liturgie lebendiger und spontaner werden wird und zugleich Gottes erkorenes Volk aufhört, Gottes eingefrorenes Volk zu sein. Er erwartet, daß die charismatische Bewegung unser Verständnis von den heilenden Sakramenten der Buße und der Krankenölung verändern wird.

Es ist selbstverständlich, daß diese entwaffnende Vorstellung der charismatischen Bewegung seine versöhnende Rolle betonen sollte: Es gibt nicht zwei Kirchen, die institutionelle und die charismatische, sondern nur eine. Charisma und Institution verlangen einander und ergänzen sich gegenseitig. So mißt er jenen Ereignissen vom Pfingstmontag große Bedeutung zu, als zehntausend Charismatiker in St. Peter zu Rom, im Beisein von Papst Paul, zur Messe versammelt waren. Obwohl es ihnen untersagt war, zu tanzen, fielen sie doch in spontanes Singen, «indem sie sich selbst dem Gesang des Geistes in ihnen vereinten». Der Kardinal zitierte einen protestantischen Beobachter, der bemerkte: «Papst Johannes öffnete die Fenster der Kirche; heute hat Papst Paul das Tor geöffnet.»

Dieses Resultat ist nicht ohne Anstrengung und einiges Drängen am Tore erreicht worden. Kardinal Suenens schrieb einen zwanzigseitigen Bericht für Papst Paul, worin er die Gleichgültigkeit so vieler Priester gegenüber der charismatischen Bewegung folgendermaßen zu erklären versuchte: Die Priester warteten auf die Bischöfe, etwas zu tun, die Bischöfe wiederum warteten auf den Papst, während der Papst auf die Bischöfe wartete. Dieser völlige Stillstand wurde nun durch die amerikanische und kanadische Hierarchie und durch den Papst durchbrochen, dessen Bemerkungen vom Pfingstmontag nicht als «Warnungen», sondern schlicht als «gesunder Menschenverstand» betrachtet werden müssen. Wenn nämlich Propheten aufstehen, braucht es ein gewisses Maß an vorsichtiger Unterscheidung. Kardinal Suenens meinte, daß Papst Paul angesichts des bekannten Mißtrauens der römischen Kurie Mut gezeigt habe. Er machte darauf aufmerksam, daß der gefürchtete Kardinal Ottaviani kürzlich wieder aus seiner Zurückgezogenheit hervorkam, um den Abt Franzoni und die charismatische Bewegung in schlauer, wenn auch unrichtiger, Kombination anzugreifen.

Wie dem auch sei, es gibt immer noch viele Einwände zu überwinden. Manche befürchten die Gefahr elitärer und exklusiver Mentalität. Kardinal Suenens antwortet darauf, daß die Kirche gerade wegen solcher Gefahren bei solchen Bewegungen «dabei sein» müsse, nicht, um sie zu kontrollieren oder zu richten, sondern damit die notwendige Unterscheidung stattfinden könne. Er möchte eine positive Belehrung, wie man das Evangelium liest, wie man Anteil hat an der Gebetsversammlung. Die Gebetsversammlung ist ein warmherziges Erlebnis, aber es steht in Gefahr, vage zu sein. Der Fehler der Reformationszeit muß vermieden werden; wäre nämlich damals Kardinal Cajetan in seiner berühmten Debatte mit Luther weniger darauf aus gewesen, theologische Punkte zu erzielen, dafür mehr die religiösen Werte zu würdigen, für deren Ausdruck Luther rang, dann hätte es keine Reformation gegeben.

Kardinal Suenens ist sich auch des Einwandes bewußt, die charismatische Bewegung würde die Menschen von politischer Aktion fernhalten und sie würde auf der Seite der wohlge-

nährten, wohlhabenden Bourgeoisie Amerikas und Europas ihre Auswahl treffen. Seine Entgegnung weist auf ein paar auserlesene Fakten wie jene, daß die Bewegung spontan in Mexiko und Lateinamerika begann und daß die Charismatiker von Houston eine Klinik übernommen haben. Überdies «führe die Logik des Gebetes zur Tat»; man könne nicht für immer im Abendmahlssaal bleiben. Es sei so etwas wie ein *Catch-22* System am Werk: Wenn man die Wichtigkeit des Betens betone, dann würden die Kritiker auf die Notwendigkeit der Tat aufmerksam machen; wenn man hingegen das Bedürfnis für Einsatz betone, dann würden die Kritiker zu fragen anfangen, ob man bete.

Eine eingehendere Kritik lautet, der Kardinal habe sich zur charismatischen Bewegung gewandt, weil die Kirche es nicht fertig gebracht habe, das Vaticanum II durchzusetzen. Darauf gibt er eine weitere entwaffnende Antwort. Natürlich sei das Vaticanum II das Werk des Heiligen Geistes, aber es brauche Zeit, bis es im Leben der Kirche zum Durchbruch komme, und es müsse in heiligen Menschen verkörpert werden. «Nach dem Vaticanum II», sagt er, «legte ich Nachdruck auf das, was für die institutionelle Seite erforderlich war, nämlich die Wichtigkeit der Synode und der Mitverantwortung. Nun aber gelangen wir mit einer Reform, die bloß strukturell ist, nirgendwohin. Wir müssen Mitverantwortung mit Charismen ergänzen.» Auf diese Weise kann Kardinal Suenens für sein Werk Konsequenz und Kontinuität beanspruchen. Er mußte nicht erst auf die charismatische Bewegung warten, um über Charismen zu sprechen, er sprach darüber auf dem Konzil. Kardinal Ruffini hatte erklärt, daß Charismen, obwohl sie einst in der Urkirche erforderlich waren, jetzt nicht mehr benötigt wären, ja daß sie «für die Hierarchie nachteilig» sein könnten. Suenens erwiderte, daß Charismen für alle Zeiten der Kirche wesentlich

Sogar im Süden ...

treffen Sie neue Freunde unter Ihren Landsleuten. Verheimlichen Sie nicht, daß Sie die ORIENTIERUNG lesen.

Die nächste Ausgabe erscheint als zweite Feriendoppelnummer (15/16) am 22. August.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 - Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700 (Orientierung), Zürich - Österreich: Postcheck Wien Nr. 2390-127 (Orientierung) Zürich - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C.E. Suisse No 020/081.7360 - Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementpreise: Ganzes Jahr: sFr. 27.- / DM 27.- / öS 185.- / Lit. 7300 / FF 50.- / US\$ 12.- / übriges Ausland: sFr. 27.- + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.- / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz sFr. 18.- / Ausland: DM 18.- / öS 110.- / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.-

Gönnerabonnement: sFr./DM 35.- (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.- wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelsexemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.-

Entwicklungsprojekt in den Anden Perus sucht

Priester oder Laientheologen

Die Pfarrei Lampa in der Provinz Parinacochas im Süden Perus wurde vor sechs Jahren zur Ausgangsbasis für ein vielseitiges Entwicklungshilfeeunternehmen gewählt, das der Bevölkerung in den fünfzig Dörfern (ca. 20 000 Einwohner) einer geschlossenen Region den Anschluß an die heutige Zeit ermöglichen soll.

Ein Team, bestehend aus Krankenschwestern, Kindergärtnerin, Landwirt, Ingenieur, Schreiner, Lehrerin und Priestern, versuchte mit wechselndem Erfolg, neben Glaubensverkündigung, Erwachsenenbildung und Krankenbetreuung in Zusammenarbeit mit der Bevölkerung konkrete Projekte wie Straßenbau, Viehzucht, Werkstätten, Wasserleitungen und Elektrifizierung zu schaffen.

Nachdem diese Projekte planmäßig immer mehr in die Hände der Peruaner übergehen, werden mehr als vorher europäische Kräfte benötigt, die der Bevölkerung helfen, mit dem Neuen zu leben. Dies geschieht durch intensive Kursarbeit, Erwachsenenbildung, Katechetenausbildung und durch das Hinführen zu einer lebendigen Glaubenshaltung.

Weil die im Lampateam lebenden Priester 1976 ihre Verträge beenden, werden Nachfolger für sie gesucht.

Interessenten werden gebeten, Verbindung aufzunehmen mit:

**Peter von Geisau, D-2350 Neumünster 9
Veilchenweg 21, Telefon 04321/326 49**

seien, denn ohne sie wäre die Kirche leblos. So ist er nicht ein Nachzügler, der sich noch hurtig der siegreichen charismatischen Bewegung anschließt.

Komplementarität ist das neue Schlüsselwort in Suenens' Wortschatz. Dieses scheint den Begriff Mitverantwortung überschattet zu haben, obwohl letzterer immer noch wie eine matte und ferne Erinnerung nachklingt. Es ist wahr, er gab zu, «daß die Ernennung von Bischöfen durch den Papst nicht zu den Wesenselementen der Kirche gehört» und daß da Beratung (consultation) stattfinden müßte. Aber er fügte eher ominös hinzu, daß der Kompetente konsultiert werden sollte und daß «der Rat eines vom Geist tief Ergriffenen wertvoller ist als der Rat von hundert andern, die nicht so begabt sind». Eine ähnliche Unredlichkeit mag in seinem Gedanken gesehen werden, wonach die Polarisierung eine Gelegenheit biete, die Menschen im Gebet zusammenzubringen. «Ich habe den Eindruck», meint Kardinal Suenens, «daß der Heilige Geist nicht so sehr daran interessiert ist, ob wir links oder rechts stehen, als vielmehr an der Qualität unserer Liebe.»

Der «neue» Kardinal Suenens ist eine Enttäuschung für jene, die sich ihn als einen Mann auf den Barrikaden vorstellten, der tapfer den Heckenschützen und dem Kreuzfeuer trotzte und einen fortlaufenden Kommentar gab, während die Schlacht im Gange war. Jetzt scheint er das Orchester der universellen Liebe im Geiste zu dirigieren. Doch die Bedürfnisse der Kirche wechseln sich ab, und es war immer die Stärke von Kardinal Suenens, das zu entdecken, «was der Geist den Kirchen sagt», und Worte dafür zu finden.

Seine Rede über die Notwendigkeit, zwischen einer Kirche nach innen (*ad intra*) und einer Kirche nach außen (*ad extra*) zu unterscheiden, war der Drehpunkt, an dem das Konzil sich drehte. Nach dem Konzil popularisierte er die «Mitverantwortung». Es könnte sein, daß er den Kamm der nächsten Woge richtig vorausgesehen hat. Er ist ein vielveränderter Mann, und wenn er sich gewandelt hat, dann tat er es im Namen einer vertieften Treue zum Heiligen Geist, dem Prinzip der Überraschung in der Kirche. *Peter Hebblethwaite, Oxford*
Übersetzt aus dem Englischen von Karl Weber.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich