



DIE KIRCHE hält sich aus Treue zum Vorbild des Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen», das ist kurz und bündig der Kernsatz der jüngsten «Erklärung» der römischen Glaubenskongregation «zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt». Das am 15. Oktober 1976 von Kardinal Šeper und Erzbischof Hamer OP unterzeichnete und am 27. Januar 1977 von Pater R. Tucci an einer Pressekonferenz vorgestellte Dokument hätte noch vor zwei Jahrzehnten kaum Frauen zu verbitterten Äußerungen über die Männerherrschaft im Vatikan veranlaßt noch die Ökumeniker inner- und außerhalb der katholischen Kirche sonderlich in Bewegung, geschweige denn in Harnisch oder Verlegenheit gebracht. Die ersten heftigen Reaktionen auf die römische «Erklärung» sind ein Paradebeispiel dafür, wie in wenigen Jahren eine als «gesichert» geltende Überzeugung von gestern und eine «konstante Überlieferung» von Jahrhunderten in Bewegung geraten kann.

Zeitlich gesehen kam die vatikanische Klarstellung in der Frage der Zulassung von Frauen zum Weihepriestertum ziemlich *unerwartet*. Unerwartet zunächst hauptsächlich für ökumenische Theologen. Die Leute im Einheitssekretariat soll sie dem Vernehmen nach wie ein Blitz aus heiterem Himmel getroffen und einen «schweren Schock» ausgelöst haben. Man macht sich dort besonders Sorge über die Auswirkung der

Keine Frauen im Priesteramt

«Erklärung» auf den im April in Rom erwarteten Besuch des Erzbischofs von Canterbury und das von einer anglikanisch/römisch-katholischen Kommission erarbeitete Dokument über «die Autorität in der Kirche». Stellt man nicht durch die «Erklärung» der Glaubenskongregation den Primas der Kirche von England vor vollendete Tatsachen? Glaubten nicht die Ökumeniker auf beiden Seiten auch nach dem im vergangenen Sommer veröffentlichten Briefwechsel zwischen dem Erzbischof von Canterbury, Dr. Donald Coggan, und Papst Paul VI. auf eine Weiterführung des Dialogs gerade auch in der Frage der Ordination von Frauen zum Priestertum? Haben sie sich etwa getäuscht?

Auf Grund der heute bekannten Fakten kommt man nicht um den Eindruck herum, daß tatsächlich die Ökumeniker auf beiden Seiten, die Leute des Einheitssekretariates eingeschlossen, einer Täuschung erlegen sind oder – gelinder gesagt – allzu sehr im unklaren gelassen wurden. Bekanntlich hatte im Juni 1975 die Generalsynode der anglikanischen Kirche von Kanada das Prinzip der Zulassung der Frauen zum Priesteramt gebilligt, eine Entscheidung, der im Juli jene der Generalsynode der anglikanischen Kirche von England gefolgt war. In loyaler Weise unterrichtete der Erzbischof von Canterbury in einem Schreiben vom 9. Juli 1975 Papst Paul VI., «daß innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft langsam, aber stetig ein Meinungskonsens heranwächst, es bestünden keine grundsätzlichen Einwände gegen die Priesterweihe von Frauen». Da man sich jedoch darüber klar sei, «daß eine Initiative in dieser Angelegenheit für den weiteren Fortschritt auf dem Weg zur Einheit» ein Hindernis sein könnte, «wünschten die Autoritäten der anglikanischen Kirchengemeinschaft wie die Generalsynode der Kirche von England ein *gemeinsames* Gutachten zu dieser Frage». In diesem Sinne der ökumenischen Meinungsbildung stünde man schon in Briefwechsel mit dem Präsidenten des Einheitssekretariates, Kardinal Willebrands. In seinem Antwortbrief, der sehr freundlich im Ton, aber nicht weniger entschieden in der Sache war, schrieb der Papst am 30. November 1975, daß «Euer Gnaden der Standpunkt der katholischen Kirche in dieser Frage sicher bekannt ist. Sie hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen die Priesterweihe zu erteilen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Hl. Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nach-

PRIESTERAMT

Keine Frauen im Priesteramt: Die Erklärung der Glaubenskongregation – Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und dem Erzbischof von Canterbury – Überraschung im Einheitssekretariat – Abweichende Meinung in der Päpstlichen Bibelkommission – Antwort auf innerkatholische Vorgänge. *Albert Ebnetter*

Seelsorgliche Folgen des Priestermangels: Priesterlose Gemeinden und ihre Chancen – «Pirker-Studie» in Kärnten – Verlust religiöser Lebendigkeit – Größere Austrittsbereitschaft in unbesetzten Pfarreien – Fragen der Kompetenz und Zulassungskriterien (Mann, Ehelosigkeit) aus pastoraler Notlage. *Paul M. Zulehner, Wien*

VOLKSRELIGION

Herausforderung an Christen und Marxisten: Italienische Volksreligiosität zwischen Kuriosität und Aberglauben – Die Entdeckung von Gramsci für die Volkskunde – Wahlversammlung von Berlinguer «contra» Wallfahrt zur Dreifaltigkeit – Die offizielle Kirche über den Köpfen des Volkes – Das Erlebnis einer Volkswallfahrt – Mit der Madonna gegen Großgrundbesitz – Pilgerfahrt und Feste anstatt Kino und Fußball – Rückkehr zum Fest als Durchbruch der Menschenwürde. *Alfonso M. di Nola, Rom*

ÖKUMENE

Anglikaner und Katholiken – Autorität in der Kirche: Dokument der gemeinsamen Kommission – Universaler Primat für künftige Einigung vorgesehen – Bischof von Rom faktisch unbestrittener Kandidat – Lernprozeß der Kommission und die unbeteiligten Betroffenen – Primat und synodale Strukturen ergänzen sich – Keine Darstellung gegenwärtiger Praxis – Die Schwierigkeit mit der Lehrentwicklung und ihre «dogmatischen» Interpretationen – Der Unfehlbarkeitsbegriff in einer Fußnote – Starke Anlehnung an H. Küng – Material zum Brückenbau, aber noch keine Brücke. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

LITERATUR

Befreiung, die im Tode endet: W. M. Garschins Parabel der Palme *Attalea princeps* – Sie durchbricht das Glashaus und befreit sich in ein tödliches Klima – Charakterisierung der Zeit um 1879 und ihrer Freiheitsbewegungen – Sozialkritische Aspekte – Garschin, ein zerrissener Mensch in einer gespaltenen Welt. *Robert Hotz*

BUCHBESPRECHUNG

Francis Mac Nutt: Die Kraft zu heilen: Heilungen durch Gebet – Widerstände bei Gläubigen – Sakramente auf Heilung bezogen. *H. Lochner*

ahmte, und ihre lebendige Lehrautorität, die beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.»

Hier stehen schon das kategorische Nein und die entscheidenden Argumente der vorliegenden «Erklärung» der Glaubenskongregation zur Frage der Ordination von Frauen. Wohl gibt der Papst seiner Hoffnung Ausdruck, daß das begonnene Informationsgespräch zwischen den Vertretern der anglikanischen Kirchengemeinschaft und dem Einheitssekretariat «zu weiteren gemeinsamen Beratungen und wachsendem Verständnis führen möge». Aber zu dieser Zeit lag in Rom die ganze Sache schon in den Händen der Glaubenskongregation, die bei ihrer Struktur und entsprechend ihrer Tradition keine Dialoge, sondern bloß Monologe führt und nur unter dem Siegel höchster Verschwiegenheit Gutachten ausarbeiten läßt und Entscheidungen trifft. Den vielsagenden Worten des römischen Pressesprechers zufolge figurierten bei der Aufzählung der Mitarbeiter der vorbereitenden Kommission denn auch keine Leute des Einheitssekretariates, das zur Frage sicherlich Wesentliches beizutragen gehabt hätte, aber im heutigen römischen Apparat eben ein unbedeutendes Rädchen bildet. An dieser Situation konnte der zweite Briefwechsel zwischen dem Erzbischof von Canterbury und dem Papst (10. Februar 1976 und 23. März 1976) kaum mehr etwas ändern. Die gegenseitigen Wünsche zur Weiterführung des Dialogs nährten höchstens bei Ökumenikern die Hoffnung, daß die Frage der Ordination der Frau noch nicht endgültig aus den Traktanden gestrichen sei.

Der *Hauptgrund* der römischen «Erklärung» und ihrer Publikation im jetzigen Zeitpunkt dürfte jedoch nicht so sehr im ökumenischen Bereich, sondern in *innerkatholischen* Vorgängen liegen, die das «Lehramt» veranlaßten, in der Frage der Ordination der Frauen «*einzugreifen*». (Dieses Wort taucht im offiziellen Kommentar zum vatikanischen Dokument auf.) Die im Zeitalter der Gleichberechtigung der Frau und im ökumenischen Gespräch der Kirchen auftauchende Frage nach der Rolle der Frau in der Kirche – und in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Möglichkeit der Ordination der Frau – hatte in den letzten Jahren auch im katholischen Bereich eine Menge nüchtern forschender und teilweise leidenschaftlicher Untersuchungen biblischer, kirchenhistorischer, kirchenrechtlicher und sozialpsychologischer Art ausgelöst. Der Trend zu einem *neuen* Konsens war unverkennbar. Schon während des Konzils hatte der in Rom hochangesehene Patrologe und spätere Kardinal P. Daniélou, der kaum des theologischen Progressismus verdächtigt werden kann, bei einer Versammlung der internationalen Vereinigung Jeanne d'Arc erklärt: «Ich bin der Ansicht, daß die Kirche ohne Verzug, noch vor Schluß des Konzils, die Weihe von Diakonissen autorisieren soll. Hinsichtlich des eventuellen Amtspriestertums der Frau», fuhr er fort, «besteht *kein grundlegender theologischer Einwand*.» Diese These gewann in der nachkonziliaren Theologie mehr und mehr an Boden. Man hörte sogar, daß selbst die Päpstliche Bibelkommission, die an ihrer Vollversammlung im April 1975 um ihre Meinung in der Frage nach der biblischen Basis für die Beurteilung der Priesterweihe von Frauen gefragt wurde, fast einstimmig (man sagt 17 zu 2) die Idee ablehnte, daß ein *negatives* Urteil, also ein Verbot weiblicher Priester, aus der Hl. Schrift herausgelesen werden könne. Diesem Trend wollte offenbar die Glaubenskongregation ein «Halt!» entgegenzusetzen, bevor es zu spät ist und es kein Zurück mehr gibt.

Die Theologen bleiben also «gewarnt». Nur ist das Problem als solches theologisch damit noch nicht erledigt, nicht im ökumenischen Bereich, aber auch nicht im katholischen Raum. Der offizielle Kommentar zur «Erklärung» weist selber auf die Komplexität der heutigen Fragestellung hin: «Manche Argumente, die in der Vergangenheit zugunsten der überlieferten Lehre vorgetragen wurden, sind heute kaum mehr haltbar;

andererseits muß man den neuen Argumenten Rechnung tragen, die von den Befürwortern der Priesterweihe der Frauen angeführt werden.» Bloß mit der «konstanten Überlieferung» der Kirche kommt man nicht mehr durch. Weil Rom weiß, daß seine ablehnende Haltung in der Frage der Ordination der Frau von manchen «vielleicht mit Bedauern zur Kenntnis genommen wird», versucht es selber seine Position auf zwanzig Seiten näher zu erklären und zu begründen, was gegenüber früheren Dekreten sicherlich ein begrüßenswerter Fortschritt ist. Die kommende Diskussion wird die vorgebrachten Argumente sorgsam prüfen und wägen. (Wir werden in einem besonderen Beitrag darauf eingehen.) Nach den ersten Reaktionen in den Massenmedien zu schließen, hat man vor allem mit den verschiedenen «Analogie-Schlüssen» große Mühe. Wenn z. B. im Dokument gesagt wird, «daß Christus ein Mann war und bleibt», so leuchtet vielen nicht ein, daß deswegen in Verkündigung und Sakramentspendung nur ein Mann Christus «repräsentieren» kann. Wenn dann gar gesagt wird, daß der Priester auch die Kirche repräsentiere, die Kirche aber in der Schrift und bei den Kirchenvätern gern als «Braut» und «Mutter» dargestellt wird, dann braucht es schon eine ziemliche Akrobatik der Begriffe, um zu zeigen, daß trotzdem nicht die Frau, sondern der Mann die entsprechende Symbolfigur darstellt. Diese mystischen Gedankengänge im vatikanischen Dokument werden es in der Diskussion nicht leicht haben. Jedem Arbeiten mit Analogien gilt immer noch die Warnung Platons: «Wer sicher gehen will, muß mit den Ähnlichkeiten sehr auf der Hut sein; es ist doch eine gar zu gefährliche Art.» (Sophistes 231a) Aus dem offiziellen Kommentar zur «Erklärung» der Glaubenskongregation geht hervor, daß die Frage der Zulassung von Frauen zum *Diakonat* bewußt ausgeklammert wurde und noch «für die Zukunft» vorbehalten wird. Hier wenigstens läßt der Vatikan – gleichsam zum Trost der Frauen – noch eine Tür für die «Weihe» von Frauen etwas offen. Wohl am tröstlichsten jedoch in der römischen «Erklärung» bleibt die Feststellung: «Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen.» Das höchste unter den Charismen bleibt die Liebe. (1 Kor 12 und 13)

Albert Ebnetter

Folgen des Priestermangels

Es gibt heute genug verlässliche Vorhersagen dafür, daß in den nächsten zehn bis zwanzig Jahren der Priestermangel so groß sein wird, daß zunehmend viele Pfarreien unbesetzt sein werden. Dabei sind nicht nur Kleinstpfarreien gemeint, sondern auch mittlere Pfarreien. Man wird sich dann zwar mit «Pfarrverbänden» behelfen, wobei festzuhalten ist, daß der Sinn der Pfarrverbände nicht unbedingt in der Verschleierung des wachsenden Priestermangels besteht. Vielmehr hätten sie ein Instrument der Verbesserung der Seelsorge durch Zusammenarbeit sein können: Vorausgesetzt, man hätte Pfarrverbände in einer Zeit gegründet, in der es noch genug Priester gab.

Chancen für priesterlose Gemeinden?

Es wurde nun in der Diskussion um den Priestermangel gelegentlich die Ansicht vertreten, der Priestermangel stelle nicht nur einen Nachteil für die Seelsorge dar, sondern sei auch eine chancenreiche Herausforderung. Das Laienelement, das bisher unter der dominierenden Stellung des Klerus verkümmert war, könne sich nunmehr unbehindert entfalten. Es wird dabei auf manche Pfarreien verwiesen, die bisher ältere Priester hatten, nunmehr pfarrerlos sind, wo sich nach dem Tod dieses Priesters erstmals Laien sammelten, um ihrer Verantwortung für das Gemeindeleben gerecht zu werden. Hier wird vorausgesetzt, daß es sich um einen Priester mit einem laienhinderlichen Amtsverständnis gehandelt hat.

Auf die Dauer Niedergang des religiösen Lebens

Es nützt aber wenig, auf dieser Basis die Diskussion zu führen. Natürlich ist es ein deplorable Zustand, wenn Priester (im übrigen auf Grund ihrer langjährigen Sozialisation!) der Mitbeteiligung und Mitverantwortung von Laien in der Gemeinde im Wege stehen. Die Lösung kann aber nicht darin bestehen, daß man den Abgang solcher Priester begrüßt, sondern die Priester zur Kooperation mit den Laien erzieht, notfalls auch «umerzieht». Der Grund ist einfach: Wir besitzen Anhaltspunkte dafür, daß pfarrerlose Gemeinden auf die Dauer einen überdurchschnittlichen Verlust an religiöser Lebendigkeit erleiden.

«Pirker-Studie» in Kärnten

Diese Anhaltspunkte stammen aus einer Studie, die Karl Pirker exemplarisch für Pfarreien der Diözese Gurk-Klagenfurt (Kärnten) gemacht hat. Von den ca. 80 unbesetzten Pfarreien wurden aus vier Ortskategorien jeweils drei ausgewählt. Dabei sind es Pfarreien, welche die gesamte Nachkriegszeit (also 1945–1974) ohne Pfarrer (Priester am Ort) waren. Untersucht wurde die Entwicklung des Kirchgangs, der Osterpflichterfüllung, des Kommunionempfangs sowie des Kirchnaustritts. Zum Vergleich wurden entsprechend große und ähnlich strukturierte besetzte Pfarreien herangezogen. Das Durchschnittsergebnis enthält die folgende Tabelle:

Anzahl der Katholiken	Gottesdienstziffer (%)		Osterpflichterfüllung (%)		Kommunionen (pro Katholiken)		Kirchnaustritte (im Untersuchungszeitraum pro Jahr) ohne/mit Pfarrer	
	ohne	mit Pfarrer	ohne	mit Pfarrer	ohne	mit Pfarrer	ohne	mit Pfarrer
unter 300	40	60	42	58	4	14	0.82	0.75
300–600	24	60	32	54	3	14	2.68	0.54
600–900	25	32	32	33	3	6	0.93	1.55
über 900	31	39	21	47	3	8	5.54	2.25
Durchschnitt für 28 Jahre	30	48	32	48	3	11	7.82	5.25

Hier zeigt sich deutlich, daß der Kirchgang in den unbesetzten Pfarreien spürbar niedriger (30%) liegt als in den besetzten (48%). Dasselbe gilt für die Osterpflichterfüllung und den Kommunionempfang. Bei diesen Zahlen könnte man noch vermuten, daß manche Pfarreiangehörigen aus den unbesetzten Pfarreien in eine andere Gemeinde gehen. Doch kann damit nicht erklärt werden, warum die Austrittsbereitschaft in Pfarreien ohne Pfarrer unübersehbar höher liegt (Ausnahme: Pfarreien zwischen 3–600 Katholiken, wobei dieses Ergebnis durch ein Austrittsphänomen in einem einzigen Jahr zustande kam) als in besetzten Pfarreien.

Bezugsperson am Ort

Hier wird offenkundig, welche Bedeutung eine ortsansässige geistliche Bezugsperson für die Lebendigkeit einer Gemeinde (zumindest bisher) hat(te). Der Pfarrer stellt so etwas dar wie einen Inspirator geistlichen Lebens, der auch die Beziehungen der Gemeindemitglieder zur Pfarrei lebendig erhält und sie damit vor der drohenden Emigration bewahrt. Fehlt diese Bezugsperson am Ort (was schon der Fall ist, wenn der Priester zu den Gottesdiensten anderswoher kommt), scheint sich das nachteilhaft für das religiöse Gemeindeleben auszuwirken. Dies wird umso verständlicher, wenn man bedenkt, daß eine situationsgerechte Pastoral heute keine Versorgungspastoral mehr sein kann, sondern eine Pastoral der Glaubensweckung sein muß: Das verlangt nach intensiven Begegnungen zwischen religiösen Schlüsselpersonen und Kirchenmitgliedern, wobei es nicht nur um Inhalte geht, sondern auch um stabile Beziehungen¹.

¹ Vgl. Wie stabil ist die Kirche? hg. v. H. Hild, Gelnhausen 1974.

«Ersatzpersonen»

Es sieht auch danach aus, daß von den Verantwortlichen für die Seelsorge die Wichtigkeit solcher Bezugspersonen, zum Teil auch von Bezugspersonen am Ort, erkannt wurde. Allenthalben wird der Versuch unternommen, an die Stelle fehlender Priester «Ersatzpriester» zu setzen: Diakone, Pastoral- (in Österreich Gemeinde-)Assistenten, geistliche Schwestern. Diese werden mit vielen pastoralen Aufgaben betraut, häufig auch mit der Gemeindeleitung.

Theologische Dimensionen

Man wird solche Schritte sicherlich begrüßen. «Ersatzpriester» können in der Tat viele Aufgaben in den Gemeinden voranbringen, das Leben der Gemeinden inspirieren, Laien zur Mitarbeit ermuntern und befähigen. Freilich stellt sich angesichts solcher Notlösungen die Frage, ob diese «Ersatzpriester» (theologisch) hinlänglich ausgestattet sind. Soweit sie nämlich presbyterale Funktionen «ersatzweise» übernehmen, bedürften sie streng genommen auch der entsprechenden «zugeschriebenen Kompetenz» (sprich Priesterweihe). Und das nicht nur für die Eucharistiefeyer oder die Spendung des Sakraments der Versöhnung, sondern eben auch für den Dienst der Einheit und des Aufbaus der Gemeinde. Manche Ersatzpriester (Diakone, Pastoralreferenten, Schwestern) erfüllen im Grunde eben doch Aufgaben von Priestern. Dies wird schon daran deutlich, daß man jederzeit dieselben Aufgaben von einem Priester machen ließe, wenn genug verfügbar wären.

Pastorale Not

Es ist jedermann klar, warum diese «Ersatzpriester» zur Zeit nicht mit entsprechender «zugeschriebener Kompetenz» (Weihe) ausgestattet werden. Die historisch gewachsenen Kriterien lassen lediglich eine Priesterweihe des ehelosen Mannes zu (ausgenommen etwa evangelische Pastoren, die mit Familie konvertieren und dann Priester werden, wie dies dann und wann in der Diözese Regensburg geschieht). In einer solchen Situation stehen für die Zukunft zwei Entscheidungsmöglichkeiten offen: *Erstens*: Die bisherigen Kriterien bleiben in Kraft. Hier stellt sich dann die Frage nach der Lebensfähigkeit unbesetzter Pfarreien sowie nach den Arbeits- und Lebensbedingungen der «Ersatzpriester». K. Rahner vermutet so etwas wie eine «implizite Weihe», meint also, daß der Sache nach (auf Grund der Beauftragung mit presbyteralen Aufgaben) diese «Ersatzpriester» im Grunde Priester sind, es fehle ihnen lediglich die «explizite Weihe» (als formelle Annahme der impliziten Weihe). Geht man nicht diesen Weg, wird man immerhin ein deutliches «Weihedefizit» behaupten dürfen: Es wäre immerhin sinnvoll, wären diese «Ersatzpriester» voll und ganz Priester.

Zweitens: Eine Modifizierung der Kriterien der Zulassung zur Weihe wird vorgenommen. Zeigt sich doch, daß die schwierige Situation sowohl der Gemeinden wie der «Ersatzpriester» selbst vor allem durch die Bedingung der Ehelosigkeit zustandekommt. Wäre hingegen die Weihe von Verheirateten oder gar die Weihe von Frauen möglich, bestünde das Problem der pfarrerlosen Gemeinden nicht. Hier ist wichtig zu sehen, daß heute die Überprüfung der Zulassungskriterien (Mann, Ehelosigkeit) nicht deshalb vorgeschlagen wird, weil Personen, die sich einmal für die Ehelosigkeit entschieden haben, ihre Lebenssituation verändern möchten. Wir gehen hier davon aus, daß eine solche Überprüfung bisher getroffene Entscheidungen nicht einfach revidiert. Treibende Kraft ist vielmehr die wachsende pastorale Notlage jener Gemeinden, die keinen «gemeindeeigenen» Priester haben: In ihnen ist nämlich laut Pirker-Studie das religiös-kirchliche Leben mehr bedroht als in den übrigen Pfarrgemeinden.

Paul M. Zulehner, Wien

Volksreligion – Herausforderung an Christen und Marxisten

Anfang November letzten Jahres, zur gleichen Zeit, da in Rom der große «Convegno» der italienischen Kirche (vgl. Orientierung 1976/21, S. 235 f.) mit allem möglichen, nur nicht mit der «Religion des Volkes» befaßt war, studierte in Sizilien ein kleiner «Seminar-Convegno» dieses Thema. Er fand in der Aula der Universität von Messina auf Initiative der dortigen «Christen für den Sozialismus» statt. Das Thema lautete näherhin: «Volksreligion im Süden. Wirklichkeit und Manipulation der kulturellen Dynamik der subalternen Klassen.» Neben mehreren theoretischen Vorlesungen von Soziologen, Anthropologen und Historikern kamen auch Filme und anschauliche Berichte von Pfingstlern und charismatischen Bewegungen sowie von Feldforschungen in Italien zum Zug. Allgemein kam man zum Ergebnis, daß die Volksreligion im «Mezzogiorno» sich deutlich von der offiziellen Religion der Kirche unterscheidet und daß sie in diesem Sinn im italienischen Süden im Wachsen sei. Auch wurde auf ihre Spontaneität hingewiesen, die mit den organisierten Wallfahrten wie Lourdes, Pompeji und Loreto kontrastiere. Mit einem der Referenten dieses Studententages konnten wir in Rom, gerade bei seiner Rückkehr aus Sizilien, Kontakt aufnehmen: Prof. *Alfonso M. di Nola* (doziert Religionsgeschichte an den Universitäten Siena und Neapel). Uns interessierte, was ein Marxist zum Phänomen der Volksreligion zu sagen wisse. Sehr bald spürten wir, daß wir es hier nicht mit einem «dogmatischen» Cliché-Marxisten, sondern mit einem an der erfahrbaren Wirklichkeit interessierten Forscher zu tun hatten.

Bevor der Autor im hier folgenden Aufsatz seine eigenen Beobachtungen und Fragestellungen zur Sprache bringt, situiert er diese auf dem Hintergrund bisheriger «Volkskunde» usw. einerseits und einiger Leitgedanken *Antonio Gramscis* andererseits. Gramsci ist der Begründer der neomarxistischen Schule in Italien, und auch am eingangs erwähnten großen «Convegno» in Rom wurde hervorgehoben, daß neben Benedetto Croce kein anderer die italienische Nachkriegskultur mehr beeinflußt habe. Dabei waren es lauter Nachlaßwerke des schon 1926 von Mussolini inhaftierten und 1937 verstorbenen Gramsci, die diesen Einfluß ausübten.

Di Nola selber weiß sich als Religionsgeschichtler dieser neomarxistischen Schule verpflichtet, wenn er in den letzten Jahren Formen des religiösen Lebens der *mittelitalienischen Bauernkulturen* erforscht, worüber eine erste wissenschaftliche Ausbeute kürzlich erschienen ist (vgl. unten Anmerkung 6). Er hat sich aber auch als Herausgeber einer sechsbändigen Enzyklopädie der Religionen (bei Vallecchi, Florenz, 1970–1976) einen Namen gemacht. Bei dieser wurde nach der Methode der italienischen historischen Schule vorgegangen, die die religiösen Fakten als wesentliche Faktoren der Kultur betrachtet. Während di Nola weitgehend selber die Spalten über die nichtchristlichen Religionen schrieb, ließ er den «Anteil der Christen» von lauter katholischen, protestantischen und orthodoxen Spezialisten behandeln. Das Werk entstand im «offenen Klima» der ersten Jahre nach dem Konzil, das in Italien heute bereits wieder vermißt wird. Als es zu erscheinen begonnen hatte, schloß Paul VI. in einer Audienzansprache daraus auf ein erneuertes Interesse für religiöse Fakten seitens jener Nichtkatholiken, die man in Italien «laici» (im Sinne von Laizisten) nennt.

L.K.

DIE ANWENDUNG des Begriffs «volkstümlich» auf religiöse Gegebenheiten ist in den letzten Jahren in Italien Mode geworden, aber in einem ziemlich unbestimmten Sinn, oft mystifizierend oder mehrdeutig. Die Analyse religiöser Gegebenheiten in den peripheren Kulturen («rites de passage», z.B. Riten bei Geburt, Heirat, Tod, in außerliturgischen Formen; Feste; Heiligenverehrung; Prozessionen; Beschwörungs- und Gebetsformeln usw.) wurde bis vor einigen Jahrzehnten innerhalb einer Disziplin durchgeführt, die den Namen «Volkstraditionen» trägt, was im Deutschen der Volkskunde

(neuerdings europäische Ethnologie) und im Englischen und Französischen der Folklore entspricht. Die magischen und religiösen Verhaltensweisen der sogenannten «niedereren» Klassen oder des Bauern- und Hirtenstandes wurden ein Kapitel der «geistigen» Volkskunde, d. h. ohne jeden Bezug auf die materiellen Gegebenheiten der Kultur, wie beispielsweise die Typen der Behausung oder der Produkte des Handwerks. Ein klassisches Beispiel für diesen Ansatz ist das große Werk von *Van Gennep* (Manuel du Folklore français), das sich bei aller Präzision in der Aufzählung und Katalogisierung der Daten nie die grundlegende Frage nach der menschlichen und geschichtlichen Bedeutung dieser Daten gestellt hat, das nie versucht hat, die menschliche Dimension, die sich hinter den Fakten verbirgt, zu entdecken.

Die Volksreligion in neuem Licht

Die neue und andere Betrachtungsweise der Volksreligion verbreitet sich in Italien mit besonderen Merkmalen, die unweigerlich auch den weiteren Horizont der europäischen Kultur beeinflussen werden, sobald sie sich mit einer politischen Vision verbindet und die Hindernisse überwunden sind, die von daher kommen, daß man traditionellerweise gewohnt ist, in einer aristokratischen und exklusiven Konzeption des Kulturlebens, nur den «vornehmen» Teil der Geschichte als würdigen Gegenstand für wissenschaftliche Untersuchung und Vertiefung zu betrachten. In dieser Perspektive, die bei den Nichtchristen weitgehend von der andauernden Anerkennung des nachhegelianischen Modells abhängt und bei den Christen von der Vorherrschaft der «gelehrten» Theologien, ist eigentlich eine aufklärerische Position von neuem wirksam: Man stellt sich die religiösen Lebensäußerungen des Volkes vor als Aberglauben und Überbleibsel einer archaischen Zeit und als Hindernis für den befreienden Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis oder, bei den Christen, als Hindernis für eine stark entmythologisierte und aufs Wesentliche konzentrierte Verkündigung. Sich für nicht kultivierte Aspekte des Religiösen interessieren bedeutete Philologie betreiben, beispielsweise durch das Studium der Varianten eines Volksliedes und das Erkennen und Kennzeichnen von gebildeten Abarten; oder es bedeutete ein Herumgraben ohne jede menschliche Anteilnahme in einer Geschichte, die nicht zur Würde des schriftlichen Zeugnisses aufgestiegen und die in der Stummheit der anonymen Massen aufgegangen war.

Der Einbruch der bäuerlichen Kreise und der Arbeiter in die Geschichte – um die Terminologie zu gebrauchen, die dem italienischen Gelehrten *Ernesto De Martino* teuer ist – geschah, als die Volkskundler, die Anthropologen, die Religionsgeschichtler und die Soziologen fünf kurze Seiten von *Antonio Gramsci* entdeckten¹.

Im wesentlichen wändte sich Gramsci polemisch gegen die Schemata, in welche die traditionelle europäische Kultur die Volksreligion und ganz allgemein die Folklore eingezwängt hatte. Er zeigte auf, daß darin viel reichere und kompliziertere Elemente verborgen sind, als einer oberflächlichen Betrachtung erscheinen, und bestand darauf, daß die Gesamtheit der Glaubensformen und Verhaltensweisen, die man als Folklore zusammenfaßt, nicht auf das Seltsame, Pittoreske und Merkwürdige reduziert werden kann, sondern vielmehr den Seins- und Denkweisen jener Klassen entspricht, die nach marxistischer Auffassung in der kapitalistischen Gesellschaft ausgebeutet werden, also der Klassen der armen Bauern, der Arbeiter und des Sub-

¹ «Osservazioni sul folklore», den «Quaderni del carcere» entnommen, die 1950 veröffentlicht wurden.

proletariats. Gramsci nannte diese Klassen «subaltern», im Gegensatz zu den herrschenden oder führenden Klassen, die die kapitalistischen Produktionsmittel besitzen und die, gemäß einer berühmten Definition von Marx-Engels, auch die Denkweisen hervorbringen (die sogenannte Ideologie oder den Überbau) und diese dem Volk aufzwingen. In der Konzeption von Gramsci, die Gegenstand einer neuen Studie geworden ist², wird die Gesamtheit der uns interessierenden Glaubensformen und Verhaltensweisen als Weltsicht³ aufgefaßt: Weltsicht der Subalternen oder der Untertanen, die sich nach andern Kategorien bilden als jene der Herrschenden. Diese Vorstellungsrahmen entsprechen folglich einer Dynamik und einem Hintergrund von Klassenspaltung und erweisen sich in bezug auf die Subalternen als zusammengesetzt aus vielen Schichten, die vom Materiellen zum weniger Materiellen gehen, vom Archaischen zum weniger Archaischen und die sich nicht organisch und systematisch entwickeln, da die subalternen Klassen «per definitionem», so Gramsci, keine kohärent strukturierten Ideologien haben können wie die herrschenden Klassen.

Wenn wir die von Gramsci vorgeschlagenen Interpretationskategorien auf die Analyse der Religiosität übertragen, so würde in Italien – und das gilt auch für jedes andere europäische Land – auf der einen Seite eine herrschende Religion existieren, logisch strukturiert, ohne Widersprüche, kohärent in ihren theologischen und liturgischen Entwicklungen, und auf der andern Seite eine oder mehrere Religionen, die in sich widersprüchlich sind, unsystematisch, konfus, unorganisch, aus verschiedenen Fragmenten und Schichten zusammengesetzt.

Gramscis Denkanstöße für die Forschung

Diese grundlegenden Ideen von Gramsci waren, mehr im Sinn von Anregungen für die Forschung denn als Theorie, ein heilsamer Anstoß für eine große Zahl von kritischen Studien und Forschungen, die wir in diesen Bemerkungen nicht im einzelnen darstellen können⁴. Aus der Forschungsmethode, die wir skizziert haben, scheinen sich vor allem zwei Konsequenzen zu ergeben:

▷ die Überwindung der Auffassung, daß nur die religiösen Themen der oberen Klassen eine ernsthafte Betrachtung verdienen, also nur die Formen, in denen sich die gelehrte Theologie, die offizielle Liturgie, das kirchliche Lehramt, die klassische Hagiographie usw. entwickelt haben,

▷ die Beachtung, welche solche Formen religiöser Subkultur⁵ gefunden haben im weiteren Kontext der Diskussionen über die Zukunft des Christentums und der Religion überhaupt in der modernen Welt. Dieser zweite Aspekt der Problematik ist jedoch noch ungenügend vertieft worden, nicht zuletzt weil dabei eine erhebliche Anstrengung notwendig ist, die geschichtliche Bedeutung und den Sinn der sich durchhaltenden Elemente religiöser Folklore zu erhellen, und weil die Glaubwürdigkeit des Sprechens über das Christsein nach dem Zweiten Vatikanum auch ins Spiel kommt.

Der Schreibende war eben an einem Kongreß über Probleme der Volksreligion, der vom 1.–3. November 1976 in Messina

² H. Portelli, Gramsci et la question religieuse, Paris, Ed. Anthropos, 1974

³ Dieser Begriff hat als «Weltanschauung» reiche romantische und nach-idealistische Ursprünge und als «Weltbilder» besondere Bedeutungen beispielsweise in der ethnologischen Schule oder der Kulturmorphologie von Frankfurt.

⁴ Einen guten Überblick über den Forschungsstand in Italien bietet Carlo Prandi, Religione e classi subalterne in Italia, Testimonianze nn. 177–180 (nov.-dic. 1975), 547–572; dort finden sich reiche bibliographische Informationen und Bewertungen.

⁵ Der Ausdruck «Subkultur» steht hier und öfter als Übersetzung von «subalterno», «cultura subalterna» und ähnlichen Wendungen. Er drückt kein Werturteil aus, sondern bezeichnet die Kultur jener Klassen, die von einem ökonomischen Standpunkt aus unterlegen sind.

von den «Christen für den Sozialismus» abgehalten worden ist. Zahlreich waren da die Beiträge zur Vertiefung dieses oder jenes Aspektes von magisch-religiösen Verhaltensweisen im Volk, bemerkenswert auch die Erträge der Forschung, aber insgesamt, so schien es mir, wich man aus vor den grundlegenden Fragen nach dem Warum, nach der Bedeutung dieser Phänomene und nach den Entscheidungen, welche praktizierende Christen angesichts dieser Phänomene zu treffen haben.

Es wird gleich klargestellt werden, daß es sich dabei nicht um unbedeutende Episoden ohne statistische Relevanz handelt, die man weiterhin in den Limbus akademischer Übungen verbannen könnte. In den letzten Jahren hatte ich Gelegenheit, nach marxistischen Methoden über Kultformen in den Abruzzen zu arbeiten: den mit dem Abt *Dominikus* verbundenen Schlangenkult in *Cocullo*, einem Dorf mit etwa tausend Einwohnern in der Nähe von Sulmona; den mit dem heiligen *Zopito* verbundenen Kult der geraden Furche und der Weissagung mit Hilfe von Ochsenmist, in der Gemeinde *Loreto Aprutino* in der Nähe von Pescara; den über ganz Europa verbreiteten Kult des Abtes *Antonius*, mit seinen Beziehungen zu Almosensammlungen und volkstümlichen Mysterienspielen⁶.

Zur Zeit arbeite ich an einer Studie über die Kultformen und Wallfahrten im Zusammenhang mit dem Heiligtum der *Dreifaltigkeit* in *Vallepietra*, einer Einsiedelei im Bergtal des Lazio (Aniene), dessen Anfänge in das 12. oder 13. Jahrhundert zurückreichen. In diesen beiden Forschungsunternehmungen habe ich mit Hilfe von Interviews und direkten Erhebungen einige bedeutende Tatsachen erkennen und belegen können:

▷ etwa 200 000 Personen nehmen an den von mir studierten

⁶ Diese drei Kultformen sind Gegenstand meines Buches: *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna in Italia*. Torino, Boringhieri, 1976.

RAPTİM-Studienreise nach

Südamerika

Venezuela–Kolumbien–Peru–Bolivien

8. bis 30. Juli 1977

Reiseleitung

Dr. Erich Camenzind, Lehrbeauftragter an der Universität Freiburg.

Schwerpunktländer

Die Studienreise nach Südamerika will die Teilnehmer in erster Linie mit den beiden Ländern Kolumbien und Peru bekannt machen, denen innerhalb des Programms je ungefähr eine Woche gewidmet wird. Die Zusammenstellung der Reiseroute erlaubt aber auch kürzere Aufenthalte in den Hauptstädten von Venezuela, Equador, Bolivien und in Rio de Janeiro.

Das sachliche Hauptgewicht all dieser Besuche liegt im Vertrautwerden mit:

- Kultur und Geschichte
- sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen der Gegenwart
- Mitarbeit kirchlicher und nichtkirchlicher Institutionen zur Lösung der gewaltigen Probleme und Aufgaben Südamerikas und seiner Länder.

Pauschalpreis (alles inbegriffen)
Zuschlag für Einzelzimmer

Fr. 5675.–
Fr. 450.–

Auskunft und ausführliches Programm:

RAPTİM AG, 19, bd de Grancy, 1006 Lausanne
Telefon (021) 27 49 27



Festen in den Abruzzen teil, etwa eine Million Menschen in Vallepietra, mit jährlichen Massenaufmärschen aus ganz Mittelitalien,

▷ die Gläubigen, die an diesen Kulthandlungen teilnehmen (dies sind nur Beispiele für viele andere ähnliche Situationen in Italien), sind vorwiegend proletarisierte Arbeiter mit entferntem bäuerlichem Ursprung, arme Landarbeiter und Kleinbauern, die an den Kämpfen gegen den Großgrundbesitz teilgenommen haben, sowie städtisches Subproletariat ländlichen Ursprungs, also alles Schichten, die fast immer die Parteien der italienischen marxistischen Linken wählen.

Es stellt sich demnach mit großer Dringlichkeit die Frage nach der Deutung dieser Tatsachen. Die Augen zu verschließen vor der Wirklichkeit ist eine zu leichte Flucht vor den eigenen Verantwortlichkeiten, und zwar auf marxistischer wie auch christlicher Seite. Kürzlich hat ein marxistischer Gelehrter, *Sandro Portelli*, geschrieben, wenn die Teilnahme von 3–400 000 Personen an einer Wahlversammlung von Berlinguer ein wichtiges und historisches Ereignis sei, dann könne der Zustrom von über einer Million Menschen zum Heiligtum der Dreifaltigkeit – oft dieselben Menschen, welche die politische Logik der Wahlversammlung akzeptieren – anthropologisch gesehen nicht weniger wichtig und bedenkenswert sein. Und es ist auch keine stichhaltige Antwort, zu behaupten, die Menge, die an einer Wahlversammlung teilnehme, sei eine Kollektivität im soziologischen Sinn und mit politischem Bewußtsein, während die Menge, die das Schauspiel der festlichen Wallfahrt mitmache, etwas anderes sei, nicht kollektiviert, eine gleichsam gestaltlose Masse, die keinen Zusammenhalt finde in einer gefühlten und gelebten Wirklichkeit. Und was die Christen angeht, so ist es nicht möglich, sich der weitem Problematik zu entziehen, indem man beispielsweise behauptet, der offizielle Gemeindegottesdienst sei die eigentliche und ausschließliche Verwirklichung des Volkes Gottes, während das außerliturgische, traditionelle Geschehen mit all seinem «Aberglauben» und seinen Abweichungen von der Norm eine Aufhebung des Kircheseins der Gläubigen darstelle. Solche Lösungen laufen auf eine wenig überzeugende Argumentation hinaus, welche die menschliche Natur als schizoid und gespalten beurteilt; diese würde ihre Einheit finden in einer angeblichen Wirklichkeit, nämlich (marxistisch gedacht) in politischen oder (christlich gedacht) in kirchlichen Höhepunkten, während sie in anderen Augenblicken ihrer Existenz gespalten wäre.

Die gängigen Schemata versagen

Im Grunde haben unsere sozial-anthropologischen Analysen einen verfälschten und sichtlich unzutreffenden Bezugsrahmen. Wenn wir in marxistischen Ausdrücken diskutieren, haben wir ein Modell vor Augen vom städtischen Proletariat oder vom kämpferischen Bauern. Wenn wir in christlichen Begriffen sprechen, kreisen wir um ein Modell, das auf pastoraltheologischer Ebene von jenen Schichten ausgearbeitet wurde, die auch sprachlich führend sind (Bischöfe, Experten, gebildete Laien), oder jenes, das in aktiven städtischen oder ländlichen Gemeinschaften erprobt wurde zur Zeit, als diese den liturgischen und anderen Verhaltensregeln folgten, die vom Zweiten Vatikanum aufgestellt worden waren. Hinter diesen Modellen – und darauf zielt seitens des Anthropologen der besorgte Aufruf, sich der Wirklichkeit zuzuwenden – liegt ein wirkliches, aber unbekanntes Land, an dem die Modelle zerbrechen.

Eine der bevorzugten und beliebten Weisen, um dem Forscher die Aufgabe der Vertiefung seiner Daten abzunehmen, besteht in der Berufung auf die bekannte These von der religiösen Entfremdung gemäß der Terminologie von Marx und Feuerbach. Praktisch wird gesagt: Der wirtschaftende Mensch oder der Mensch, der im Klassenkampf und im Klassenbewußtsein die durch das System zerstörte menschliche Dimension auf revolu-

tionäre Art und Weise zurückerobert, entfremdet sich in den Momenten seiner gemeinsamen Feste, seiner Wallfahrten und sonstigen Kultformen. Oder von christlicher Seite wird etwa auch gesagt: Das Geschöpf, das durch die Botschaft des Evangeliums und ihre gelebte Erfahrung seine Würde zurückerhalten hat, fällt in eine Welt voller Aberglauben und Sinnlosigkeit zurück.

Aber wenn man es ablehnt, das leichte Dasein eines Stubengelehrten zu führen, und man sich daran macht, an Ort und Stelle zu arbeiten; wenn man die kollektive Erfahrung einer solchen Volkswallfahrt miterlebt, wobei man manchmal hundert Kilometer zu Fuß bis zum angestrebten heiligen Ort zurücklegt, dann kann man etwas miterleben, was jenseits der gängigen Terminologie liegt. Dann erscheint, in seiner wesentlichen Blöße, der Schmerz des Menschen angesichts seiner archaischen Bilder, in den bitterarmen Heiligtümern der italienischen Berge, und die unterdrückten Ängste steigen auf und die verborgenen Nöte. Was bedeuten diese Tatsachen? In welchem Ausmaß können sie von der Erfahrung des Anthropologen übertragen werden auf eine Diskussion über die Werte, die nicht durch rein formale und leicht verifizierbare Kategorien eingengt ist? Haben Begriffe wie «Entfremdung», «Aberglauben» noch einen Sinn?

Es scheint mir, daß die konziliäre und postkonziliäre Kirche, indem sie weiterhin eine Theologie und Liturgie für Theoretiker und Spezialisten entwickelt und, besonders auf theologischer Ebene, auf einer Sprache besteht, die für die breiten Massen unverständlich ist, in den keimfreien Kreisen der Zusammenkünfte auf höchster Ebene oder in den abstrakten Gesprächen der politisierten Gemeinschaften die Gelegenheit verpaßt hat, sich Rechenschaft zu geben über eine Wirklichkeit, die in den letzten Jahren in ihrem ganzen Gewicht in Erscheinung getreten ist und die aus einer Diaspora von kleinen Gemeinschaften oder kulturellen Inseln besteht, in denen, wie es *E. Sereni* beschrieben hat, Gott eine entfernte und unverständliche Gestalt ist, Christus an zweiter Stelle kommt und die Lokalheiligen, die Patrone, die mit spezifischen existentiellen und ökonomischen Problemen verbunden sind, die Hauptrolle spielen. Die Grundfrage ist: Können wir diese Tatsachen weiterhin als heidnische Überreste, als entfremdende Formen behandeln? Oder zeigt sich nicht im Gegenteil in ihrem menschlichen Untergrund ein nicht auslöschbares Merkmal von Lebensnot und Existenzunsicherheit, das keine soziologische Untersuchung je in die Käfige ihrer Statistiken und Zahlen wird einfangen können? Und welchen Bezugspunkt wählen die politisch engagierten Christen, jene, die in verschiedenen Schattierungen vom Bau des Reiches Gottes sprechen: den städtischen Kontext, in dem die archaischen Wurzeln vergessen sind, oder den peripheren Kontext der zahlreichen Bauern- und Hirtenkulturen, in denen der Mensch mit der ganzen Sprengladung seiner ungelösten Probleme anwesend ist? Und ganz entsprechend stellt sich für den Marxismus die Frage, ob er, im Gefolge der Einsichten von Gramsci, weiterhin ohne Skrupel wenigstens seines Methodenbewußtseins eine verwickelte und komplizierte Welt auf die Dialektik von herrschender und subalternen Klasse zurückführen kann, eine Welt, die, auch mit großer Verschiedenheit ihrer ökonomischen Schichtungen, an den Toren der industriellen nachkapitalistischen Gesellschaft sich drängt.

Kontestation und Resignation

Diese Bemerkungen wollen die vorhandenen Probleme aufzeigen, und zwar in korrekt umschriebener Form und in Bezug auf direkte Erfahrung. Aber wir müssen doch noch kurz auf eine besondere Entwicklung eingehen, die diese Fragen in der gegenwärtigen Diskussion annehmen. Es ist ein durchgängiges Motiv der marxistischen Interpretationen – das auch vom Schreiben-

den in seiner grundsätzlichen Tragweite zur Erhellung der Fakten anerkannt wird –, daß die Weltansichten der Subkulturen ein ausgeprägtes kontestatäres Element haben. In den Subkulturen ist nach den Worten von *L. M. Lombardi Satriani* durchgängig der «rote Faden» des Widerstandes gegen die herrschende Kultur zu erkennen, in Ausdrucksformen, die manchmal auch die eigentliche Rebellion erreichen. So haben beispielsweise die Bauern im Süden einige Male die Grundstücke der postfeudalen Herren besetzt und dabei die Statuen ihrer Heiligen und ihrer Madonnen mitgetragen; oder, wie es *Arnaldo Nesti* belegt hat, der Jesus der Subalternen wird ein sozialistischer Jesus.

Wenn wir eine entmythologisierte Interpretation der Tatsachen versuchen wollen, so müssen wir anerkennen, daß solche im eigentlichen Sinn kontestatäre Elemente sehr selten sind und nur in wenigen volkstümlichen Zusammenhängen erscheinen.

«Volkstümlich» bezeichnet, wie schon zu Beginn gesagt wurde, in Bezug auf das religiöse Leben eine Vielzahl von untereinander verschiedenen Ausdrucksformen. Genauer gesagt bezeichnet das Wort:

► die Religionen der Bauern, Hirten und einiger Fischer, wobei meistens die Mechanismen der Ergebung in ihr geschichtliches Schicksal vorherrschen und nur seltene Beispiele kontestatären Handelns bekannt sind,

► die Religion des verstädterten Subproletariats, in welcher noch kein Klassenbewußtsein herangereift ist, in der vielmehr ein Sicherheitsbedürfnis vom entfremdenden Typ am Werk ist (man denke beispielsweise an die Verehrung des hl. Januarius und seines Blutes in Neapel),

► die Religion einiger Bereiche des städtischen Proletariats, wo sich die schon von Godin für Frankreich aufgezeigte radikale Entchristlichung nicht bewahrheitet hat,

► die Religion jener Bereiche des städtischen Proletariats, das seinen mehr oder weniger nahen Ursprung in Bauern- oder Hirtenkulturen hat und das durch Auswanderung oder Ausdehnung der Städte entstanden ist,

► die offizielle katholische Religion, wie sie umschrieben wird rein von der kirchlichen Statistik her oder auch mit Berufung auf die Werte des «Volkes Gottes» oder die klassenverbindende Funktion der Kirche, wie sie in den Enzykliken vor Johannes XXIII. erklärt ist.

Einige Forscher glauben auch die katholischen und nichtkatholischen charismatischen Religionsformen als «volkstümlich» bezeichnen zu können (von den katholischen Pfingstlern bis zu den Zeugen Jehovas und den Children of God); oder noch zusätzlich die Bewegungen der innerkirchlichen Kontestation, die Basisgemeinschaften, die «Christen für den Sozialismus» und andere Strömungen, die oft in hohem Maß elitär und aristokratisch sind.

Die weiteren Forschungen, die für die nächsten Jahre zu wünschen sind, müssen nachprüfen, wieviel Wahres und Beachtenswertes diese Qualifizierungen enthalten, und andererseits, wieviel Mystifizierendes dieser leicht zu brauchende und suggestive Begriff unter sich zudeckt.

Der tiefere Sinn des Festes

Was die «Volksreligion» der Bauern und Hirten angeht, so ist sie in Randgebieten vorhanden, die ökonomisch noch an Formen vorkapitalistischer Wirtschaftsweise gebunden sind (etwa 15–20% der aktiven Bevölkerung), besonders im Süden. Aber auch da vermischen sich bereits die traditionellen Elemente und verschmelzen mit Botschaften des offiziellen Katholizismus und ergeben einen Synkretismus, in dem sich die äußerst einfachen Linien des gegenwärtigen Christentums des Engagements mit den archaischen Weltansichten verbinden. Was aber nicht erklärt ist, das ist die Rückkehr großer Volksmassen des Proletariats und Subproletariats bäuerlichen Ursprungs zu einer religiösen

Praxis des archaischen Typs (mit Prozessionen, Wallfahrten, Weihen an Lokalheilige usw.). Die bekannte These von Engels über die nicht notwendige Übereinstimmung zwischen der Veränderung der Struktur und jener des Überbaus – wonach die erfolgte Veränderung der ökonomischen Rolle, beispielsweise der Übergang vom bäuerlichen Lebenskreis in den städtisch-industriellen, nicht notwendigerweise die Veränderung der religiösen Denkformen mit sich bringt – erklärt das Dilemma nur teilweise. Auch das schon ziemlich abgenutzte Sprechen über die Freizeit und die verschiedenen Versuche, diese auszufüllen, erbringt keine schlüssige Erklärung für dieses Phänomen. Wenn die Menschen, die in das Spiel dieser Wallfahrten und des mächtigen Wiederauflebens des Festefeierns eintreten, einzig das Bedürfnis hätten, ihre Freizeit auszufüllen, so fänden sie sich in den Kinos und auf den Fußballplätzen ein. Auch haben die volkstümlichen Wallfahrten und Feste gar nicht in erster Linie den Charakter der Entspannung, des Spiels und der Freude.

Das gleiche Wort «Fest», wie wir es in unserer gängigen Sprache verwenden, wird in Bezug auf die Subkulturen bedeutungslos und unzutreffend, weil da die Feste dramatische Höhepunkte gelebter Not des Menschenlebens sind, das sich völlig den Formen der Macht aussetzt und alle seine verborgenen Probleme mit sich bringt: früher die Widersprüche des Bauern- und Hirtenlebens, heute die Konflikte der Konsumgesellschaft. Ich würde äußerste Vorsicht empfehlen gegenüber reduktionistischen Urteilen. Ein Mechanismus der Entfremdung ist zweifellos am Werk, aber es steht noch etwas anderes an, vielleicht die gelebte Erfahrung des postindustriellen Modells mit seinen den Menschen abwertenden, belastenden und zerstörenden Kräften, ein Modell, das den Menschen zum Objekt und zur Sache macht in einer Masse von Gleichen und Austauschbaren, wie sie in ihrer Entpersönlichung für die Logik des Profits unerlässlich sind. Und deshalb könnte diese Rückkehr zum Fest auch verstanden werden als ein Schrei der Auflehnung der unterdrückten und ausgeschalteten Würde des Menschen, der seine wahren Dimensionen von seinen Ursprüngen her wiederzufinden versucht.

Auf der andern Seite darf man bei diesen Forderungen nach einer engagierteren Analyse nicht vergessen, daß die Massen, die in die Städte und in die industriellen Produktionsprozesse hineingeschleudert wurden, in den letzten Jahrzehnten keinen ideologischen Fixpunkt gefunden haben und auch nicht finden. Sie leben noch nicht in einer sozialistischen Gesellschaft, die, mindestens in ihrer utopischen Grundkraft, dem Menschen über seinen Lebenssinn und sein Schicksal in der Geschichte eine Sicherheit gibt. Sie sind menschliche Objekte einer nachbürgerlichen, brutal entideologisierten Gesellschaft, die voll von ethischen und sozialen Konfliktstoffen ist, entschieden atheistisch und unmenschlich in ihren Entscheidungen für die Gewalt, den Krieg und die Versklavung an das, was in der Sprache von Marx «schmutziges Geld» heißt. Auch die offizielle Kirche hat es als Institution nicht fertiggebracht, sich grundlegend auf die Seite der Armen zu stellen und mit einer Botschaft der Auflehnung gegen die Ungerechtigkeit auf ihre Probleme einzugehen. In Italien zeigt sich zu oft ein verwirrender Abstand zwischen der Predigt von Armut und Gerechtigkeit und der Wirklichkeit der Machtausübung, die sich nicht nur in einer engen Bindung der Hierarchie an die «Mächte dieser Welt» ausdrückt, sondern auch in der Wahl der Sprachformen und der pastoralen Kontakte, die, auf die führenden Schichten ausgerichtet, von den Massen weit entfernt sind (es gibt mit andern Worten auch eine Sünde und eine Schuld des Gebrauchs von reichen und aristokratischen Kommunikationsmitteln, die in alten theologischen Schematisierungen eingeschlossen sind).

Abschließend sei festgehalten, daß die Ausdrücke «Kontestation», «Entfremdung», «Resignation», «geschichtliche Sinnlosigkeit» bei ihrer Anwendung auf diese Erfahrungen von Sub-

kulturen offensichtlich ihre angeblich genaue Bedeutung verlieren und in eine Wertkrise geraten, die jener gleich ist, die den Anthropologen und den Forscher trifft, wenn er von der Theorie zur Praxis der Forschung übergeht. Wer Korrekturen bisherigen Denkens und neue analytische Anstrengungen vorschlägt,

muß sich um die Wahrheit bemühen, und diesem Ziel wollten die vorstehenden Bemerkungen dienen.

Alfonso M. di Nola, Rom

Aus dem Italienischen übersetzt von Werner Heierle

Anglikaner und Katholiken: Autorität in der Kirche

Mit der Veröffentlichung von *Authority in the Church* im Januar hat die internationale anglikanisch/römisch-katholische Gesprächskommission (ARCIC) ihre Traktanden abgeschlossen. Nach den verschiedentlich als «volle» und «wesentliche» beschriebenen Verständigungen, die bezüglich Eucharistie und Dienstamt erreicht wurden, war man sich bewußt, daß die Autoritätsfrage die härteste Nuß zum Knacken sein würde. Pessimisten erklärten sie als unmöglich. Schließlich hatte ja Papst Paul VI. selber geklagt: «Wir und unser Amt sind für einige ein Hindernis zur ökumenischen Einigung.» Das neueste Dokument versucht nicht, dieses Hindernis des Papsttums zu entfernen oder zu umgehen, sondern eher zu zeigen, daß es möglich ist, es in neuer Weise ins Auge zu fassen: «Obwohl der Konsens ... all die Probleme, die mit dem päpstlichen Primat gegeben sind, nicht völlig löst, bietet er doch eine solide Grundlage, sie anzugehen.» (24)

Was das Papsttum betrifft, ist die zentrale Aussage des Dokumentes in der folgenden Passage enthalten:

«Der einzige Bischofssitz, der einen Anspruch auf universalen Primat erhebt und der eine solche *episkope* ausgeübt hat und noch ausübt, ist der Bischofssitz von Rom, der Stadt, wo Petrus und Paulus starben.

Es scheint angemessen zu sein, daß in einer künftigen Vereinigung ein universaler Primat, wie er beschrieben worden ist, von diesem Bischofssitz wahrgenommen werden sollte.» (23)

Der erste Satz ist eine neutrale historische Feststellung: Es gibt keine anderen Kandidaturen für diese Aufgabe. Der zweite ist eine Empfehlung, und zwar eher eine dringendere, als dies die bewußt gemilderte Sprache vermuten ließe. Die Kommission kommt zum Schluß, daß ihre Stellungnahme «eine Aktion zu engerem Miteinander der zwei Gemeinschaften im Leben, Kult und in der Sendung nicht nur rechtfertige, sondern verlange». (26) An der Pressekonferenz im Lambeth Palace zitierte der anglikanische Co-Präsident, Bischof H. R. McAdoo, den katholischen Theologen Karl Rahner: «Die Initiative geht nun von den Theologen über zu jenen, die in der Kirche das Amt innehaben.» Wenn der Malta-Bericht, der seinerzeit, im Jahre 1968, die Kommission in Gang setzte, von einer «Einheit in Stufen» sprach, dann ist jetzt eine wichtige neue Stufe erreicht worden.

Doch bevor alle Canterbury-Kappen und die römischen Birette hoch in die Luft geworfen werden können, und bevor die Interkommunion aus dem Schatten des Untergrundes ans offizielle Tageslicht tritt, ist es wichtig, die Methode und die Grenzen des Dokumentes zu begreifen. Sonst wird es Mißverständnisse und lautes Klagen über Verrat geben. In solchen Unternehmungen herrscht nämlich ein Gesetz, wonach die Kommissionsmitglieder einen gegenseitigen Lernprozeß durchmachen, der von der Allgemeinheit nicht geteilt ist. Getragen vom Antrieb des Geistes und durch die Gesetze der Gruppendynamik, bewegen sie sich schneller und eleganter zu ihren Schlußfolgerungen als jene, die nicht so sehr beteiligt sind. Was haben sie zu tun versucht? «Wir haben uns bemüht,» sagen sie, «über die entgegengesetzten und verschanzten Positionen vergangener Kontroversen hinaus zu gehen. Wir haben versucht, neu abzuschätzen, welches die eigentlichen Probleme, die gelöst werden müssen, sind.» (25)

Jenseits verhärteter Fronten

Die «eigentlichen Probleme» sind Wesen und Zweck der Autorität in der Kirche oder in der *Koinonia*, ein Begriff, der von der Kommission bevorzugt wird. Über allem steht die Autorität Christi, des Herrn der Kirche. Diese Autorität kann geteilt sein – und zwar immer in unzulänglicher Weise –, und sie ist authentisch entweder durch die Heiligkeit des Lebens, durch Charismen oder durch Ordination zum Amt. Das Amt hat immer die Form eines Dienstamtes oder eines Dienstes. Dieser Dienst «gehört zum Wesen der Kirchenstruktur, gemäß dem Auftrag, der von Christus gegeben und von der Gemeinschaft anerkannt ist». (5) Es handelt sich hier deshalb nicht um eine bloß menschliche Struktur. Ihr tiefster Zweck ist es, alle, die in der *Koinonia* leben, anzuleiten, immer feinfühler für die Führung des Heiligen Geistes zu werden und das, was das Evangelium meint, in den verschiedenen Kulturen und neuen Situationen bekanntzumachen. Es sollte keinen Gegensatz zwischen Dienstamt und Gemeinschaft geben, es ist da, um zu dienen. Die ganze Kirche ist eine lernende Kirche, eine Sammlung von Schülern.

Einmal so weit gelangt, skizziert die Kommission eine Vorstellung der Kircheneinheit, die von unten ausgeht. Sie macht sich nicht die Methode der Zeit nach dem ersten vatikanischen Konzil zu eigen, wonach das Papsttum die Spitze einer kirchlichen Pyramide bildet, deren entfernte Basis die Laienschaft ist. Sie gibt dem Weg der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* vom zweiten vatikanischen Konzil den Vorzug. Dieser geht von den konkreten lokalen Gemeinschaften aus, welche für ihre eigene Nachbarschaft die Kirche sind. Von hier geht man aus, aber man kann hier nicht stehenbleiben, denn eine Lokalkirche kann nicht ohne Gefahr gegenüber andern Kirchen verschlossen sein. Es besteht eine dynamische Triebkraft zu einer Vereinigung mit ihnen: «Eine Lokalkirche kann unmöglich Christus wahrhaft treu sein, wenn sie nicht darnach verlangt, universelle Gemeinschaft zu fördern, jene Verkörperung der Einheit, für die Christus betete». (13) Die Logik dieser Triebkraft führt unausweichlich zu einer Art Primatsamt, das – welche Überraschung! – in der Tat vom Bischofssitz Roms wahrgenommen worden ist. Indem sie die beiden vatikanischen Konzilien zusammenspannt, fühlt sich die Kommission in der Lage zu sagen: «Die Lehre dieser Konzilien zeigt, daß Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom nicht notwendigerweise Unterwerfung unter eine Autorität, welche die unterscheidenden Eigenschaften der Lokalkirchen unterdrücken würde, bedeutet». (12) Verständlicherweise fügt sie jedoch bei, daß es diesbezüglich immer so etwas wie eine Kluft zwischen Theorie und Praxis gegeben hat.

Primat und synodale Strukturen

Die Kommission betrachtet zunächst die «Autorität in Sachen des Glaubens». Aus irgendeinem Grund, den man vielleicht erraten kann, weicht sie der «Autorität in Sachen der Sitten» aus. Sie unterscheidet zwei «Weisen», wie man mit kontroversen Fragen umgehen und wie man die Autorität in der *Koinonia* ausüben kann. Da gibt es die *konziliäre* Weise des Vorgehens, die man in der frühesten Periode der Kirchengeschichte findet und die sich in der anglikanischen Präferenz für eine synodale Regierung widerspiegelt; und da gibt es die *primatiale* Sicht, wie

sie im Bischof von Rom verkörpert ist, die Schritt für Schritt zur Geltung kam, und zwar «in den meisten Fällen in Antwort auf Appellationen, mit denen man an ihn gelangte, manchmal aber auch aus seiner eigenen Initiative». (17)

Die gemeinsame Gesprächskommission (ARCIC) ist nun mit Schlüsselbegriffen ausgerüstet. Konziliäre und primatiale Autorität sind nicht je exklusiv, sondern tatsächlich einander komplementär zu verstehen. Henry Chadwick, der Dekan der Christkönigskirche in Oxford, hat dies folgendermaßen formuliert: «Ein Konzil braucht zum Gelingen einen Primat; und ein Primat braucht synodale und konziliäre Hilfe, um frei zu werden von nationaler und theologischer Beschränkung; sie bedürfen einander.» Mit andern Worten ist ein isolierter Papst nicht von größerem Wert als ein gestütztes oder enthauptetes Konzil. Ein weiterer Anspruch wird hier gemacht, nämlich, daß konziliärer und primatialer Autoritätsstil jenen je typischen Beitrag darstellen, den Anglikaner und Katholiken einander leisten können. Dies sind die Harmonien, die sie zur ökumenischen Symphonie beitragen. In der Vergangenheit bestand eine schwerwiegende Unausgewogenheit. Was vorgeschlagen wird, ist eine Synthese, ein dialektisches Wechselspiel, eine Bereicherung beider Kirchen. Die Kommission ist überzeugt, daß sie auf diesem Weg bezüglich der «Autorität in der Kirche und besonders bezüglich der fundamentalen Prinzipien des Primates» einen «Konsens» erreicht hat. (24) Es kann kein Zweifel sein, daß dies zutrifft, und die wirkliche Leistung der Kommission muß begrüßt werden.

Die «fundamentalen Prinzipien des Primates», wie sie von der Kommission herausgearbeitet wurden, sind jedoch gewiß nicht – und sie wollen es auch nicht sein – eine Darstellung, wie der päpstliche Primat heute ausgeübt wird. Dies ist die größte Schwierigkeit des Dokumentes, das weder beansprucht, das letzte Wort zu sagen, noch vorschreiben will, was die «Autoritäten» der betreffenden Kirchen tun sollen. Mit mehr Bescheidenheit läßt es uns alle ein, die Frage zu beantworten: Erkennst du hier deinen Glauben, wie er heute gelebt wird? Die polemischen Positionen, die in der Reformation eingenommen wurden, hat man weit hinter sich gelassen. Sie sind nicht normativ. Polemik verzerrt nicht nur die Ansichten der andern Seite (die durch die Unklarheit der Karikatur kaum erblickt werden konnten), sondern auch die eigene Position (da die Leute von dem, was «an Häresie grenzte», immer erschreckt waren).

Wenn man diese Prinzipien annimmt und das Dokument mit der von den Autoren fürs Verständnis als notwendig erklärten Sympathie liest, muß man trotzdem gewisse Zweifel äußern und einige noch bevorstehende Klippen angeben. Ich will mich auf zwei beschränken. Die erste betrifft das Schicksal, das der traditionellen Lehre über die «Entwicklung der Lehre» beschieden war. Die Interpretationen des Primates, sagt das Dokument, indem es erklärt, was ohnehin klar ist, haben variiert: «Die theologische Interpretation dieses Primates und die administrativen Strukturen, durch die er ausgeübt worden ist, haben im Verlauf der Jahrhunderte beträchtlich variiert». (12) Aber was heisst schon «variiert»? Wenige sind besorgt über die administrativen Strukturen: Auf jeden Fall sind sie zufällig, und die römische Kurie ist in der Apostelgeschichte nicht vorausgeahnt, wie dies der verstorbene Kardinal Daniélou zu beweisen versuchte. Es besteht auch kein Problem mit den «Variationen» der theologischen Deutung, an die die Kirche nicht gebunden ist. Aber der kritische Punkt besteht darin, daß *dogmatische* Interpretationen – nicht bloss theologische – an diese Variationen, die als Entwicklung beschrieben worden sind, angeheftet worden sind. Was immer der Begriff «Entwicklung» sonst noch bedeuten mag, besagt er nicht nur Legitimität, sondern irgend eine Art von «Fortschritt». Dies zu zeigen, war das ganze Anliegen von Newmans Entwicklungstheorie. Aber die Perspektive des Dokumentes geht – gemäß seiner Absicht notwendigerweise – dahin, nahezulegen, daß einige Entwicklungen irrig oder

falsch waren und deshalb ohne jeden Verlust aufgegeben werden können. Die Antwort auf dieses Problem mag einfach lauten, daß die katholische Theorie der Lehrentwicklung, wie sie traditionellerweise in den letzten hundert Jahren präsentiert wurde, ein überehrgeiziger Versuch zur Quadratur zu vieler Kreise war. Das ist, soweit ich es verstehe, die anglikanische Position. Es wäre besser gewesen, es gleich so zu sagen.

Der Unfehlbarkeitsbegriff in einer Fußnote

Das zweite Problem betrifft die Unfehlbarkeit. Eine Fußnote versucht den Begriff aus der Diskussion zu halten, aber, was noch mehr zum Dokument paßt, ist die Art, wie es sich bemüht, dafür einen Ersatz oder einen gleichwertigen Begriff zu finden. Hier kann man sehen, wie primatiale – oder pontifikale – Erklärungen beschrieben werden:

«Die Anerkennung seiner Stellung durch die Gläubigen schafft eine Erwartung, daß er (der Primat) die Initiative ergreifen wird, für die Kirche zu sprechen. Primatiale Erklärungen sind nur *ein* Weg, auf dem der Heilige Geist das Gottesvolk in der Treue zum Evangelium hält». (20)

Es wäre schwierig, eine abgeschwächtere Darstellung von dem zu ersinnen, was die römischen Päpste zu tun meinten, als sie sich lehrhaft äußerten. Aber noch beängstigender ist die Ersetzung des Begriffs Unfehlbarkeit durch «Indefektibilität»:

«Die Glaubenslehre und die Lebensordnung in der christlichen Gemeinschaft verlangen eine tägliche Ausübung dieser Verantwortung; aber es gibt keine Garantie, daß jene, die eine tagtägliche Verantwortung haben – irgendwie mehr als andere Mitglieder –, beständig frei sein werden von Irrtümern des Urteils, nie Mißbräuche tolerieren werden und nie die Wahrheit verzerren werden. Doch sind wir in christlicher Hoffnung zuversichtlich,

Gruppendynamische Seminare

Einführung in die themenzentrierte Interaktion TZI

(nach Ruth Cohn)

Kursleiterin: Dr. Elisabeth Waelti, Höhweg 10, 3006-Bern

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?

Adressaten: Leiter von Arbeitsgruppen aus allen Bereichen: Sozialarbeiter, Pfarrer, Psychologen, Lehrer usw.

Termin: 11.–15. April 1977
19.–22. Mai 1977 Hünigen BE
4.–8. Juli 1977
1.–5. Aug. 1977 Einsiedeln
19.–23. Sept. 1977
26.–30. Sept. 1977 Bigorio TI

Kurskosten: Fr. 250.–

Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.–

Anmeldeschluß jeweils 3 Wochen vor Kursbeginn.
Einzahlung von Fr. 250.– auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

daß solche Fehlleistungen die Fähigkeit der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums und zur Darstellung christlichen Lebens nicht zu zerstören vermögen; denn wir glauben, daß Christus seine Kirche nicht im Stiche lassen wird und daß der Heilige Geist sie in alle Wahrheit einführen wird. Aus diesem Grunde kann sie trotz ihrer Versager als indefektibel beschrieben werden». (18) Es scheint demnach, daß sich die Kommission frisch und munter Hans Küngs Auffassung von der Indefektibilität der Kirche zu eigen gemacht hat, eine Auffassung, die in Rom ihre Schwierigkeiten hatte und die vermutlich *Mysterium Ecclesiae* provoziert hat. Was immer man von Küngs Theorien halten mag, scheint es beim heutigen Stand der Dinge ziemlich unangebracht zu sein, Küngs Verständnis der katholischen Kirche eher gelten zu lassen als jenes der Hauptströmung. Soll der Dialog mit den fortschrittlichsten und den «propheetischsten» Vertretern der andern Kirche geführt werden?

Diese zwei Schwierigkeiten scheinen schwerwiegender zu sein als jene vier, welche das Dokument selber als Teil seiner unvollendeten Aufgabe aufzählt. Die Auslegung der petrinischen Texte zur Stützung päpstlicher Ansprüche sollte sich nicht als ein zu großes Hindernis erweisen: Die katholisch-lutherische Diskussion über die gleiche Sache zeigte, daß viel Anachronismus im Spiel war, als man versuchte, Begriffe wie «Lehramt» oder «universale Jurisdiktion», die aus einer andern Periode und aus einer andern Konstellation von Fragen stammen, ins Neue Testament «hineinzulesen».

Ohne Zweifel kann dasselbe auch vom Begriff des Primates als «von göttlichem Recht» gesagt werden. Hier machen (möchte man vermuten) die Anglikaner eine Konzession und fügen eine Vorsichtsklausel ein: Wenn «von göttlichem Recht» einfach heißt, daß der Primat Teil eines göttlichen Planes für eine universale *Koinonia* ist, dann haben sie keine Schwierigkeit. Aber es kann in einem andern Sinn verstanden werden:

«Wenn ferner damit gemeint wäre, daß, solange eine Kirche nicht in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom ist, diese von der römisch-katholischen Kirche nicht im ganz vollen Sinn als eine Kirche betrachtet wird, dann würde eine Schwierigkeit bleiben: Für einige würde diese Schwierigkeit beseitigt einfach durch Wiederherstellung der Gemeinschaft, aber für andere wäre diese Implikation ein Hindernis, in Gemeinschaft mit Rom zu treten». (24)

Einmütig bis zu einem gewissen Grade

Diese freimütige Erklärung entzieht einer einfachen Lösung der anglikanisch-katholischen Schwierigkeiten den Boden, nämlich der Anerkennung der anglikanischen Ämter und Eucharistie durch die römisch-katholische Kirche. Wenn eine solche Anerkennung hieße, daß vorher keine Gültigkeit bestand, dann wäre dies beleidigend; wenn es aber in etwa so gedreht würde, daß es eine vorgängige Gültigkeit meinte, dann wäre sie im Widerspruch mit früheren Aussagen zur selben Frage. Es wäre, wie A. P. Herbert von *Big Ben* (der Turmuhr am Parlamentsgebäude) sagte, die dreizehn schlägt, «eine Erklärung, die nicht nur in sich falsch, sondern auch dazu angetan ist, Zweifel an früheren Äusserungen aus derselben Quelle aufkommen zu lassen.»

Was die übrigen Schwierigkeiten der Anglikaner betrifft – etwa die Mariendogmen und der päpstliche Anspruch auf «universale unmittelbare Jurisdiktion» –, gibt es nichts, dem man nicht von seiten des Papsttums in einer selbstverleugnenden Verordnung entgegenkommen könnte. Aber um diesen Einwänden zu begegnen, bräuchte es eine andere Art von Papsttum.

Und dies ist letztlich die Herausforderung des Dokumentes und seine historische Bedeutung. Es geht nicht darum, den Paß zu verkaufen oder das Erbe zu verraten. Die Hoffnung der Ökumene hängt nicht davon ab, daß eine Konzession gemacht wird,

damit eine andere eingehandelt werden kann, etwa im Stil eines diplomatischen Handels. Sie besteht eher darin, die gesamte christliche Gemeinschaft in einen Bekehrungsprozeß einzubeziehen, in einen Prozeß, der von der Schaffung institutioneller Herrschaft abläßt und sich dem Evangelium und dem Herrn der Kirche unterwirft. Dieses Dokument überbrückt nicht wirklich die Kluft zwischen den zwei Kirchen, aber es bringt all das Material zum Brückenbau zusammen. Es kann die Zukunft vorbereiten, sie aber nicht erzwingen. Es mag wohl sein, daß die bleibenden Schwierigkeiten ebenso psychologischer und kultureller wie theologischer Art sind. Dr. Coggan, der Erzbischof von Canterbury, wird im April dieses Jahres in Rom erwartet, an Gesprächsstoff mit Papst Paul VI. wird es ihm nicht fehlen. Raymond E. Brown hatte recht, als er sagte, daß «jene Seite, die den ersten kühnen Schritt macht, als die christlichste erkennbar sein wird». (Crisis Facing the Church, p. 83)

Peter Hebblethwaite, Oxford

Übersetzt aus dem Englischen von Karl Weber.

Befreiung, die im Tode endet

Noch immer scheint die kleine Novelle «Attalea princeps»,¹ welche vom damals 24-jährigen russischen Schriftsteller Wsewolod M. Garschin im Jahre 1879 geschrieben wurde, von einer seltsamen, eindringlichen Bedeutung auch für unsere Zeit. Garschins symbolistisch anmutende Erzählung sucht nämlich am Bild einer Palme im Treibhaus das Streben nach Freiheit und dessen Grenzen aufzuzeigen. Das Bestechende an der Parabel Garschins ist, daß es ihm nicht bloß gelang, seine eigene Zeitepoche zu charakterisieren, sondern zugleich ein Paradigma all jener Freiheitsbewegungen zu zeichnen, die sich im Durchstoßen der ihnen gesetzten Grenzen als Freiheit letztlich nur den eigenen Tod einhandeln.

Attalea princeps

In einem russischen Treibhaus finden sich, fern ihrer eigenen Heimat und dem ursprünglichen Milieu entrissen, aber zugleich vor den schädlichen Einflüssen des fremden Klimas geschützt, eine Anzahl exotischer Gewächse.

Unter den Pflanzen war eine Palme, höher und hübscher als alle andern. Der Direktor, der in dem abgetrennten Raume saß, nannte sie mit ihrem lateinischen Namen Attalea. Das war jedoch nicht ihr eigentlicher Name: die Botaniker hatten ihn ersonnen. Ihren eigenen Namen kannten die Botaniker nicht, und er war nicht mit Kienuß auf dem weissen Täfelchen, das an dem Stamm der Palme angeschlagen war, aufgezeichnet.

Einmal kam in den botanischen Garten ein Reisender aus der heißen Gegend, wo die Palme aufgewachsen war. Als er sie erblickte, lächelte er, weil sie ihn an seine Heimat erinnerte. «Ah!» sagte er, «diesen Baum kenne ich.» Und er nannte die Palme bei ihrem Namen.

«Entschuldigen Sie», rief ihm der Direktor aus seiner Kojе zu, wo er gerade aufmerksam mit einem Rasiermesser irgendeinen Stengel durchschnitt, «Sie irren sich. Einen Baum, der so heißt, wie Sie eben sagten, gibt es nicht. Das ist Attalea princeps, aus Brasilien.» «Oh, ja», antwortete der Brasilianer, «ich glaube Ihnen, daß die Botaniker sie Attalea nennen, aber sie hat auch ihren eigenen wahren Namen.»

«Der wahre Name ist der, den die Wissenschaft gibt», sagte der Botaniker trocken und verschloß die Türe seines Raumes, damit ihn die Menschen nicht störten, die nicht einmal begreifen, daß man schweigen und gehorchen muß, wenn ein Mann der Wissenschaft einmal etwas gesagt hat.

Gleich vielen anderen russischen Schriftstellern und Kirchenmännern seiner Zeit mißtraute Garschin dem aus dem Westen

¹ Deutsche Übersetzung von «Attalea princeps»: W. Beleno (in «Novellen», Berlin 1887).

importierten Rationalismus und der blinden Wissenschaftsgläubigkeit der Aufklärer. Doch daneben gab es einen Aspekt der Aufklärung, welcher sämtliche russische Schriftsteller des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts in seinen Bann zog, nämlich die ebenfalls aus dem Westen eingedrungenen Vorstellungen von der Freiheit des Individuums. Und die Behauptung ist kaum übertrieben, daß die gesamte russische Literatur dieser Zeitspanne eine sozialkritische Note aufweist. Dieser Umstand brachte die meisten Schriftsteller auch in Konflikt mit dem damaligen autoritären System. Viele hatten dafür mit Gefängnis, Verbannung, ja sogar mit dem eigenen Leben zu zahlen, und nur wenige der ganz Großen wie beispielsweise Leo Tolstoj entgingen diesem Schicksal. Die russische Literatur wurde im wahren Sinne des Wortes mit dem eigenen Blute geschrieben. Dabei war es keineswegs so, daß diese Schriftsteller einfach in einem wilden Freiheitstaumel untergegangen wären. Wenn jemand, dann waren gerade sie es, welche als erste auch die in der eingeführten Freiheitsideologie schlummernden Gefahren erkannten und davor warnten. Dies gilt auch für Garschin in nicht geringerer Weise als beispielsweise für F. M. Dostojewski. «Attalea princeps» zeigt dies mit aller Deutlichkeit.

Der Brasilianer geht, die Palme aber muß bleiben. Und erst jetzt wird sie eigentlich unglücklich, denn der fremde Besucher hatte ihr (wie die Westler in Rußland) erst eigentlich die Beengung der eigenen Situation zum Bewußtsein gebracht.

Sie war ganz allein. Um fünf Fuß überragte sie die Gipfel aller andern Pflanzen und diese andern Pflanzen liebten sie nicht, beneideten sie und hielten sie für stolz. Dieser hohe Wuchs verursachte ihr nur Schmerz. Abgesehen davon, daß alle andern in Gesellschaft, sie aber allein war, erinnerte sie sich besser als alle andern ihres heimatlichen Himmels und hatte die stärkste Sehnsucht nach ihm, weil sie von allen dem am nächsten war, was ihn ihnen ersetzte: dem häßlichen Glasdache. Durch es sah sie zuweilen etwas Blaues: das war der Himmel, wenn auch ein fremder, blasser Himmel, so doch echter, blauer Himmel. Und wenn die Pflanzen miteinander plauderten, schwieg Attalea stets, hing ihrer Sehnsucht nach und dachte bloß daran, wie gut es wäre, selbst nur unter diesem bläblichen Himmel zu stehen.

Ganz zart und hintergründig charakterisierte Garschin die psychologische Lage der russischen Intelligenzia, die während Jahrzehnten merken mußte, daß sie von der breiten Masse des Volks in ihrem Freiheitsstreben nicht verstanden wurde, was wesentlich dazu beigetragen hat, daß ihre extremsten Vertreter schließlich in den totalen Anarchismus und Terror abglitten, was wiederum die Repression des Regimes verschärfte und schließlich in die Katastrophe der Oktoberrevolution mündete. Das tragische Schicksal wird von Garschin in treffender Weise dargestellt und wirkt bereits wie eine Vorahnung kommender Dinge, zugleich aber auch als Warnung.

Bezeichnenderweise ist es ein kleines Gras, das sich in seiner Schwäche an den Stamm der Palme schmiegt, welches diese schließlich ins Verderben treibt:

«Ich bin ein kleines Gras und werde nie die Freiheit erreichen. Sie sind aber doch so groß und stark! Ihr Stamm ist hart und Ihnen fehlt nur noch wenig, bis Sie das Glasdach erreicht haben. Sie werden es durchbrechen und in die Gotteswelt hinaustreten. Dann werden Sie mir erzählen, ob dort alles noch so schön ist, wie es früher war. Ich will auch damit zufrieden sein.»

«Warum aber willst du nicht mit mir zusammen hinaustreten, kleines Gras? Mein Stamm ist hart und stark; stütze dich auf ihn, krieche an mir hinauf. Mir macht es nichts aus, dich zu tragen.»

«Nein, wie soll ich! Schauen Sie, wie schwach und abgehärmt ich bin! Ich kann nicht einmal einen einzigen meiner Zweige aufheben. Nein, ich bin kein Kamerad für Sie. Wachsen Sie, seien Sie glücklich. Eins bitte ich Sie, - wenn Sie die Freiheit erlangen, erinnern Sie sich ab und zu Ihres kleinen Freundes!»

Attalea princeps folgt der Verlockung, auf die das kleine Gras in weiser Selbstbescheidung verzichtete. Sie durchbricht das Glasdach und steht nun zwar in der Freiheit, aber diese Freiheit empfängt sie mit einem Klima, das ihr gar nicht entspricht. Ja, sie wird sogar zu einer Bedrohung für die übrigen Pflanzen des

Treibhauses, deren geschütztes Milieu sie aufgebrochen hat. Und da es sich nicht lohnt, wegen dieses Einzelgängers das Treibhaus (d.h. den Lebensraum) zu erweitern, wird die Palme kurzerhand gefällt. Und auch das Gräslein, das sich an den mächtigen Stamm der Palme anlehnte, wird von dieser mit in den Untergang hineingerissen!

Mit Geschick hat es Garschin in seiner literarischen Parabel verstanden, die philosophische Wahrheit zu formulieren, daß es eben verschiedene Arten der Freiheit gibt, eine Freiheit von etwas und eine Freiheit zu etwas, und daß es nicht genügen kann, sich bloß von etwas Bestehendem befreien zu wollen, wenn man nicht auch zu etwas Neuem, Besserem befreit wird. Wo dies nicht beachtet wird, da lauert der Untergang, der Tod.

Ein zerrissener Mensch in einer gespaltenen Welt

Wsewolod Garschin (1855-1887) widerspiegelt in seinem Leben wie in seinem Werk eine für die russische Intelligenzia seiner Zeit typische innere Zerrissenheit, die durch sein manisch-depressives Leiden noch zusätzlich verschärft wurde. Die Tragik seines Schicksals wollte es, daß er diese Zerrissenheit schon in früher Jugend erfahren mußte. In der zerbrochenen Ehe seiner Eltern wurde er zwischen Vater und Mutter hin- und hergerissen. Die Mutter, welche wegen ihrer sozialrevolutionären Neigungen unter polizeilicher Aufsicht stand, konfrontierte Garschin zudem sehr früh mit den politischen Gegebenheiten seiner Umwelt und den Freiheitsideen der russischen Intellektuellen, denen er durchaus zuneigte, obgleich er zugleich deren Gefahren witterte. Er konnte ja den Mißerfolg der sogenannten «Volkstümler» (jener Intellektuellen, die ins Volk gingen, um dieses für die Aufklärung zu gewinnen) sowie die zunehmende Radikalisierung dieser Gruppen aus nächster Nähe verfolgen.

Schreckliche politische Ereignisse warfen ihre Schatten auf Garschins Leben. 1881 war der reformfreudige Zar-Befreier Alexander II. von der Bombe eines Terroristen zerfetzt worden, und unter Alexander III. setzten eine immer stärker spürbare Reaktion und Repression ein, welche das Dasein Garschins verbitterte. 1883 verfaßte er seine wohl berühmteste Novelle «Die rote Blume». Drei Mohnblumen im Anstaltsgarten erscheinen einem Irren als die Verkörperung des Bösen in der Welt, und er setzt alles daran, diese drei Blumen auszurotten. In diesem gespenstischen Kampf wird er immer schwächer. Doch trotz Zwangsjacke gelingt es ihm schließlich, sich eines Nachts zu befreien und die letzte Blume zu brechen. Doch das ist auch sein Ende. Man findet ihn am Morgen tot im Bett, mit einem friedvollen Ausdruck auf dem eingefallenen Gesicht. Vergeblich sucht man seine Faust zu öffnen und ihr die Blume zu entreißen.

Sonderfahrten nach

ASSISI

7.-11.4.77 26.-30.5.77
OSTERN PFINGSTEN

Einführung in Leben und Wirken des
 heiligen Franziskus / Betreuung durch
 Schweizer Franziskaner - Patres

5 TAGE HP Fr. 425.-

Reiseprogramme und Anmeldung bei:
GERI BERZ REISEN
 5430 Wettingen 056/26 36 33

Die erstarrte Hand ist stärker, und so nimmt er seine Trophäe mit ins Grab. Bei Garschin wird das Gute letztlich stets vom Bösen überwältigt!

Vielleicht hatte sich Garschin damit selbst gekennzeichnet. Aus Angst vor einem Ausbruch völligen Wahnsinns stürzte er sich schließlich von der vierten Etage seines Petersburger Domizils in den Treppenschacht und starb fünf Tage später an den erlittenen Verletzungen. Am 24. März 1977 jährt sich der Todestag des leider im Westen allzu wenig beachteten Schriftstellers zum neunzigsten Mal. Der leidenschaftliche Kampf gegen Unrecht, Lieblosigkeit und Heuchelei, der fanatische Einsatz für das Gute, der die Helden seiner Novellen kennzeichnet und der ihnen kaum je zum Triumph, sondern meist zum Sturz ins Bodenlose gedeiht, hatte auch Garschin selbst in den Tod gerissen.

Robert Hotz

Buchbesprechung

Francis Mac Nutt: «Die Kraft zu heilen»,
Styria-Verlag, Graz

Dieses aus dem Englischen übersetzte Buch handelt über ein Thema, über das es im deutschen Sprachraum zurzeit wohl keine gleichwertige katholische Veröffentlichung gibt: Die *Heilung durch Gebet*. Im Unterschied zu den meisten deutschen theologischen Veröffentlichungen geht der Verfasser nicht von schwerverständlichen theoretischen Überlegungen und Erwägungen aus. Vielmehr beruht alles, was er schreibt, auf persönlichen praktischen Erfahrungen.

Zu Beginn berichtet der Dominikanerpater Francis Mac Nutt hier, wie er 1960 als junger in den USA lebender Dominikaner einem Anglikaner begegnete, der die These vertrat, daß die Kirche – entsprechend dem Auftrag Jesu – das Heil nicht nur predigen, sondern Menschen auch tatsächlich vermitteln sollte, und der es deshalb für eine Selbstverständlichkeit hielt, daß Kranke durch Gebet geheilt werden.

Dieses Zeugnis ließ den jungen Pater nicht los, zumal er oft und oft erleben mußte, wie wenig er Depressiven, Alkoholikern, Homosexuellen oder zum Selbstmord Neigenden helfen konnte. Mac Nutt schildert weiter, wie er eines Tages Agnes Sanford begegnete, durch deren Dienst viele Kranke geheilt wurden, und wie er schließlich – im Vertrauen auf die wirksame Gegenwart Christi – selbst anfang, für Kranke zu beten, und zu seiner Überraschung erleben mußte, daß diese tatsächlich geheilt wurden.

In den folgenden Jahren hat Mac Nutt auf diesem Gebiet so viele erstaunliche Erfahrungen gemacht, daß er sie jetzt schriftlich niedergelegt hat.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die doppelte Tatsache, daß Heilung durch Gebet tatsächlich immer wieder geschieht und daß derartige Heilungen

in großer Zahl bezeugt werden – daß andererseits aber so viele Widerstände dagegen bestehen und viele Christen mit Gebetsheilung nichts zu tun haben wollen. So begegne man immer wieder Menschen, die ihre Krankheit für ein gottgesandtes Kreuz hielten, die jeden Gedanken an «wunderbare Heilungen» von sich wiesen oder meinten, daß die Kirche heute keine «Zeichen und Wunder» mehr nötig habe. Solchen Stimmen gegenüber vertritt Mac Nutt die Meinung, daß Heilung keine Randerscheinung des Christentums sei, sondern zur zentralen Botschaft Jesu und zu dem uns von ihm gegebenen Auftrag gehöre: «Die Urgemeinde hatte dieselbe Vollmacht zu predigen, zu heilen und Dämonen auszutreiben wie Jesus selbst» (S. 39). Gerade darin zeige sich, daß das Christentum mehr sei als eine bloße Lehre – nämlich eine *Kraft*.

Verschiedene Gaben – verzahnt im Team

Auf Grund seiner Erfahrungen kommt Mac Nutt zu der Auffassung, daß es vier Arten von Gebetsheilung gebe:

- Heilung durch Vergebung von Schuld, insbesondere durch Vergebung jenen gegenüber, die uns Schmerz und Leid zugefügt haben.
- Die «Heilung von Erinnerungen», durch die die Folgen seelischer Verletzungen – etwa aus der Kindheit – überwunden werden könnten.
- Die Gebetsheilung körperlicher Leiden.
- Das Gebet um Befreiung (Exorzismus), das dann angebracht sei, wenn mit dem Einfluß dämonischer Kräfte gerechnet werden müsse.

Da die für diese Heilungen nötigen Gaben und Charismen meist nicht bei ein und derselben Person auftreten, befürwortet Mac Nutt das Zusammenwirken von Teams, denen Ärzte, Schwestern, Priester und Laien mit speziellen Heilungsgaben angehören sollten. Er betont auch ausdrücklich, daß Gebetsheilung und medizinisches Bemühen keineswegs gegeneinander stünden, sondern häufig eng miteinander verzahnt seien.

Bezüglich des Auftretens dämonischer Kräfte meint er, daß seiner Erfahrung nach ausgesprochene Besessenheit selten sei, daß Bedrängtwerden durch dämonische Kräfte hingegen verhältnismäßig häufig vorkomme, insbesondere dann, wenn eine Person mit okkultischen oder spiritistischen Dingen zu tun gehabt habe. Ein weiteres Anzeichen, daß Exorzismus eventuell angebracht sein könne, sieht er darin, daß andere Heilungsarten – insbesondere die «Heilung der Erinnerungen» – nicht zum Erfolg geführt haben. In diesem Zusammenhang warnt er jedoch ausdrücklich vor zwei Extremen, nämlich der voreiligen und leichtfertigen Annahme, daß dämonische Kräfte am Werk seien, oder aber der Ansicht, daß es solche Kräfte überhaupt nicht gäbe. Deshalb sei die «Gabe der Unterscheidung» nötig, um zu erkennen, welche Art von Heilung jeweils angebracht sei. Diese Gabe trete seiner Erfahrung nach jedoch verhältnismäßig selten auf.

Hindernisse

Mac Nutt wendet sich auch der Frage zu, warum manche Menschen nicht geheilt würden, und führt folgende Gründe an:

- Mangelnder Glaube auf Seiten derjenigen, die für einen Kranken beten.
- Die Möglichkeit, daß eine Krankheit tiefere Ursachen habe, die erst erkannt werden müßten.
- Daß manche Menschen von ihren Leiden nicht loskommen wollten.
- Daß Feindschaften und Haßgefühle nicht überwunden bzw. Sünden nicht bereut worden seien.
- Daß für das Leiden nicht präzise genug gebetet worden sei.
- Daß sich jemand weigere, gesund und vernünftig zu leben, bzw. daß er verordnete Medikamente und Verhaltensmaßregeln nicht anwende.
- Daß zum verkehrten Zeitpunkt bzw. von dafür nicht geeigneten Leuten gebetet wurde. (Bestimmte Krankheiten erforderten ganz bestimmte Charismen.)
- Daß der Kranke in einem krankmachenden Milieu lebe. («Haß und schlechte menschliche Beziehungen können zur Ursache verschiedenster Krankheiten werden» – S. 177.)

In einem der letzten Kapitel wird schließlich die Frage «Sakrament und Heilung» angeschnitten und gezeigt, daß alle Sakramente einen Bezug zur Heilung haben. In besonderem Maße gelte das vom Sakrament der Krankensalbung, das von der früheren Kirche eindeutig als Heilungssakrament angesehen und gebraucht worden sei, bevor es im Mittelalter immer mehr in den Status einer «Letzten Ölung» abgedrängt wurde. Von daher begrüßt Mac Nutt verständlicherweise die vor einigen Jahren erfolgte Neuordnung dieses Sakraments.

H. Lochner



ORIENTIERUNG

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

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 62 90-700

Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Nr. 29 290004

Abonnementspreise 1977:

Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-

Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-

Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-

Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten

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

Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion